

# Zur Theorie der Moderne bei Habermas

Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades  
der Fakultät für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften  
der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg

vorgelegt von     Jiann-Horng Tsai  
                          aus Taiwan

Gutachter:         Prof. Dr. Christiane Bender  
                          Prof. Dr. Peter König

Tag der Disputation: 04.06.2009

# Zur Theorie der Moderne bei Habermas

## **Inhaltsverzeichnis**

### **Einleitung 2**

### **1. Ausgangspunkt: Die Aporien der alten Kritischen Theorie aus Habermas' Sicht 8**

1.1 Die Idee der Kritischen Theorie 8

1.2 Die Kritik der instrumentellen Vernunft und die Dialektik der Aufklärung 16

1.3 Das Paradigma Bewußtseins- und Subjektphilosophie 31

1.4 Die Aporien der Kritischen Theorie 42

1.5 Die kommunikative Vernunft im nachmetaphysischen Denken 63

### **2. Die Konzeption der Moderne 78**

2.1 Begriffsgeschichtlicher Überblick 78

2.2 Hegel 90

2.3 Weber 107

2.4 Parsons 129

### **3. Die Einführung des Paradigmenwechsels 144**

3.1 Diskurs als Basiskategorie 144

3.2 Von der Selbstreflexion zur Rekonstruktion 162

3.3 Sprachtheorie, Rationalitätstheorie und Theorie der Geltungsansprüche 173

3.4 Handlungstheoretischer Ansatz 188

3.5 Die kommunikationstheoretische Grundlegung der Sozialwissenschaft 209

3.6 Modernes Weltverhältnis und moderne Verständigungsform 229

### **4. Die Pathologien der Moderne 242**

4.1 Die Lebenswelt als Bezugspunkt praktischer Intersubjektivität 242

4.2 Entkopplung und Differenzierung 266

4.3 Kolonialisierung der Lebenswelt und Fragmentierung des Alltagsbewußtseins 277

### **5. Die Errungenschaften der Moderne 297**

5.1 Die Moralbegründung 297

5.2 Die Spannung von Faktizität und Geltung 314

5.3 Die Idee der deliberativen Demokratie 333

### **6. Sozialmythos und sein Ausweg 354**

6.1 Vorbemerkung: Zusammenfassung 354

6.2 Sozialmythos 367

6.3 Die Kreativität des Handelns und bewußtes Leben in der Moderne 373

### **Literatur 401**

## Einleitung

Marx versteht seine Kritik der politischen Ökonomie, die in der Entwicklung ihres Gegenstandes Widersprüche zu eigenen normativen Ansprüchen herausarbeiten soll, als eine kritische Darstellung des Systems der bürgerlichen Ökonomie. Gegen den Idealismus der Hegelschen Dialektik, die das Reale als Resultat des sich in sich zusammenfassenden, in sich vertiefenden und aus sich selbst sich bewegenden Denkens faßt, sollte die theoretische Aneignung der sozialen Realität Marx nach nicht deren Produktion durch das Denken sein. Eine Kritik aber, die sich über Ökonomie auf ihren Gegenstand bezieht, hat den Gegenstand erst durch die Überwindung der Theorie, mit der dann der Maßstab der Kritik zu gewinnen ist. Es entsteht dabei allerdings eine Paradoxie. Denn die Erkenntnis über die gesellschaftliche Realität ist erst festzustellen, wenn der Maßstab schon eingesetzt ist, der mit der Gewinnung der Erkenntnis der gesellschaftlichen Wirklichkeiten aber erst zur Verfügung steht. Die Paradoxie nimmt die ökonomische Kritik bewußt auf sich und löst sie mit der Diagnose der historischen Prämissen des Kapitalismus. Dadurch schafft sie sich den ersten Schritt der Vermittlung der Kritik mit dem Kritisierten. Der Schein der Vernunft tritt nicht dem mäkelnden Verstand gegenüber, wie Hegel es formuliert, sondern entsteht für Marx auf dem historischen Boden der Neuzeit.<sup>1</sup>

Den Zusammenhang der Gegenwart und der Geschichte für die Voraussetzung einer Kritik zu begreifen, hat schon Hegel vorbildlich in der Enzyklopädie am Beispiel der Philosophiegeschichte erläutert. „Die Geschichte der Philosophie zeigt, (so Hegel), an den verschiedenen erscheinenden Philosophien teils nur Eine Philosophie [...] teils daß die besonderen Prinzipien, deren eines einem System zu Grunde lag, nur Zweige eines und desselben Ganzen sind. Die der Zeit nach letzte Philosophie ist das Resultat aller vorhergehenden Philosophien und muß daher die Prinzipien aller enthalten; sie ist darum, wenn sie anders Philosophie ist, die entfalteteste, reichste und konkreteste.“<sup>2</sup> Hegel bezieht hiervon die Möglichkeit seiner Geschichtsdeutung nicht auf seiner eigene Einsicht, sondern auf die privilegierte historische Position der Gegenwart, in der die Synthese griechischer Philosophie und christlicher Offenbarung in einem absoluten Wissen es ermöglicht, die Vernunft schließlich mit der Realität zu versöhnen.<sup>3</sup> Hegel setzt den Begriff des Geistes an den Anfang der historischen Entwicklung. Deren Dynamik zum Vollendungsgang wird durch die Spannung zwischen Begriff und der jeweiligen Wirklichkeit getrieben. Die Geschichte drückt sich in dem Hineinarbeiten des Geistes aus, mit dem letzten Endes erreicht wird, daß

---

<sup>1</sup> Vgl. Bubner, Logik und Kapital, in: ders., Dialektik und Wissenschaft, S.44-88. Hier S.48ff.

<sup>2</sup> Hegel, System und Geschichte der Philosophie, S.233.

die Freiheit der Citoyens und die Versöhnung der philosophischen Vernunft mit dem Gott der Offenbarung zustande kommen.<sup>4</sup> „Der Geist der gegenwärtigen Welt ist der Begriff, den der Geist sich von sich selbst macht; er ist es, der die Welt hält und regiert, und er ist das Resultat der Bemühungen von 6000 Jahren, das, was der Geist durch die Arbeit der Weltgeschichte vor sich gebracht hat und was durch diese Arbeit hat herauskommen sollen. So haben wir die Weltgeschichte zu fassen, worin uns dargestellt wird die Arbeit des Geistes, wie er zur Erkenntnis dessen gekommen ist, was er ist, und das herausgearbeitet hat in den verschiedenen dadurch bedingten Sphären.“<sup>5</sup>

Ebenfalls von seiner Gegenwart aus begreift Marx die Möglichkeit der Geschichtsdeutung als Resultat der vorausgehenden Entwicklung. „Die Arbeit ist hier nicht nur in der Kategorie, sondern in der Wirklichkeit als Mittel zum Schaffen des Reichtums überhaupt geworden und hat aufgehört, als Bestimmung mit dem Individuen in einer Besonderheit verwachsen zu sein. Ein solcher Zustand ist am entwickeltsten in der modernsten Daseinsform der bürgerlichen Gesellschaft. [...]Hier also wird die Abstraktion der Kategorie Arbeit, Arbeit überhaupt, Arbeit sans phrase, der Ausgangspunkt der modernen Ökonomie, erst praktisch wahr. Die einfachste Abstraktion also, welche die moderne Ökonomie an die Spitze stellt und die eine uralte und für alle Gesellschaftsformen gültige Beziehung ausdrückt, erscheint doch nur in dieser Abstraktion praktisch wahr als Kategorie der modernsten Gesellschaft.“<sup>6</sup> Marx hat gezeigt, daß „die abstraktesten Kategorien - eben wegen ihrer Abstraktion - für alle Epochen, doch in der Bestimmung dieser Abstraktion selbst ebenso sehr das Produkt historischer Verhältnisse sind und ihre Vollgültigkeit nur für und innerhalb dieser Verhältnisse besitzen.“<sup>7</sup> Nur wenn die Wirklichkeit von der Prävalenz der Abstraktion geprägt ist, kann die zentrale Kategorie der Arbeit als Substrat des Werts aller Waren vom menschlichen Bewußtsein entwickelt werden. „Die Gleichgültigkeit gegen die bestimmte Arbeit entspricht einer Gesellschaftsform, worin die Individuen mit Leichtigkeit aus einer Arbeit in die andre übergehen und die bestimmte Art der Arbeit ihnen zufällig, daher gleichgültig ist.“<sup>8</sup> Die Existenz des industriellen Kapitals schafft erst die Möglichkeit zur Entschlüsselung des Geheimnisses des Mehrwerts. Was der Geist bei Hegel in die Geschichte hineinarbeitet, entpuppt sich bei Marx als die Herstellung eines einheitlichen Weltmarktes und Weltgesellschaft durch den industriellen Kapitalismus auf der einen Seite und das Entstehen einer internationalen potentiell solidarischen Klasse auf der anderen Seite, die erlaubt, die

---

<sup>3</sup> Vgl. Fetscher, Karl Marx und Marxismus, S.20.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., S.21.

<sup>5</sup> Hegel, System und Geschichte der Philosophie, S.182f.

<sup>6</sup> Marx, Kapital Bd.1, S.89.

<sup>7</sup> Ebd.

<sup>8</sup> Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie, Marx-Engels, Werke, Bd.13, S.635.

bisherige Geschichte als Erzeugung der Voraussetzung der Weltrevolution zu interpretieren.<sup>9</sup> Hegel und Marx haben es gemein, daß sie sich darüber im Klaren sind, daß ihr Denken nicht mehr sein kann, als ihre Zeit in Gedanken gefaßt.<sup>10</sup> Der relevante Zug der Epoche für Hegel heißt Entfremdung. Die Moderne, in der mit der Durchsetzung der Bildung eine Reflexionskultur herrscht, versteht er somit als die Welt des sich entfremdeten Geistes. Zur Reflexion der Reflexion drängt sich eine Spekulation auf, die sich reflexiv über ihren Reflexionsstatus belehrt, um sich konsequent an sich zu erinnern und vor der Tendenz zur Selbstvergessenheit zu bewahren.<sup>11</sup> Daß sich in der Zuspitzung der Widersprüche die Kräfte der Überwindung bergen, hat Marx auch wahrgenommen. Die selbe zeitprägende Erfahrung bildet sich bei ihm gleichfalls zum Horizont des Aufhebungsversuchs. Aus der Gegenwartsdiagnose der Realabstraktion ergibt sich schließlich eine Verdinglichungskritik. Das oben grob skizzierte inauguriert eine Theorie der Moderne. Vor diesem Hintergrund reflektiert die „Dialektik der Aufklärung“ von Horkheimer und Adorno die Dialektik der gesellschaftlichen Rationalisierung als ihr zentrales Thema. Die These, „schon der Mythos ist Aufklärung, und Aufklärung schlägt in Mythologie zurück.“<sup>12</sup> entsteht ebenfalls aus dem gegenwärtigen historischen Standpunkt, an dem eine schon vollzogene Rationalisierung wahrnehmbar ist. Es entsteht die Verschlingung von Mythos und Aufklärung. Die Unterwerfung alles Natürlichen unter das selbtherrliche Subjekt gipfelt in der Herrschaft des blind Objektiven, Natürlichen. „Die Menschen bezahlen die Vermehrung ihrer Macht (aber) mit der Entfremdung von dem, worüber sie die Macht ausüben.“<sup>13</sup> Mit jedem ihrer Schritte verstrickt sich Aufklärung tiefer in Mythologie, wie die Mythen schon Aufklärung vollziehen.<sup>14</sup> Die wechselseitige Durchdringung von Mythischem und Aufklärung läßt sich erst erkennen, als der Selbstanspruch der Aufklärung als sich selbst reflektierender Prozeß voranschreitender Erkenntnis nicht mehr einlösbar ist.<sup>15</sup> „Das Prinzip der Immanenz, der Erklärung jeden Geschehens als Wiederholen, das die Aufklärung wider die mythische Einbildungskraft vertritt, ist das des Mythos selber.“<sup>16</sup> Selbstzerstörerisch wird Aufklärung, weil, das, was sie gegen den Mythos setzt, zum Stillstand gekommen ist. In dem Maße, daß die Struktur des verdinglichten Bewußtseins noch in der Dialektik, die zu seiner Überwindung aufgeboten werden sollte,<sup>17</sup> fortsetzt, droht allerdings die Verschwimmung des

---

<sup>9</sup> Fetscher, ebd., S.20.

<sup>10</sup> Ebd.

<sup>11</sup> Vgl. Bubner, Welche Rationalität bekommt der Gesellschaft, S.127.

<sup>12</sup> Horkheimer/Adorno, Dialektik der Aufklärung, S.16.

<sup>13</sup> Ebd., S.25.

<sup>14</sup> Vgl. ebd., S.28.

<sup>15</sup> Vgl. Thyen, Negative Dialektik und Erfahrung, S.70.

<sup>16</sup> Horkheimer/Adorno, Dialektik der Aufklärung, S.28.

<sup>17</sup> Vgl. Adorno, Negative Dialektik, S.322f.

Vernunftbegriffs, in dessen Name die Kritik durchzuführen ist. Gerade „an dieser Schwierigkeit, über ihre eigenen normativen Grundlagen Rechenschaft zu geben, hat die Kritische Theorie von Anbeginn laboriert.“<sup>18</sup> Diese Bilanz, die Habermas nach seiner Auseinandersetzung mit der älteren Kritischen Theorie zieht, führt ihn zu einer neuen Zielsetzung. Es ist das erklärte Ziel Habermas', mit seiner Theorie des kommunikativen Handelns die normativen Grundlage Kritischen Theorie systematisch zu entfalten und auszuweisen. Im Rahmen einer Theorie des kommunikativen Handelns formuliert Habermas eine normative Theorie der Moderne. Mit ihr sollten sich die normativen Grundlagen der Kritischen Theorie aufweisen lassen, nachdem sich die Kritische Theorie ihres Bodens nicht mehr geschichtsphilosophisch vergewissern kann.

Der zentrale Punkt der Habermasschen Theorie der Moderne ist es, sie als Gesellschaftstheorie<sup>19</sup> zu fassen, die mit ihrer Überwindung der Subjektphilosophie für die Auslegung der Moderne erlaubt, die Motive der älteren Kritischen Theorie wieder aufnehmen zu können. Der Grundgedanke dabei ist: Wo sich der von dem Zeitbewußtsein am tiefsten Betroffene erschließt, da drückt sich die ambivalente Verkörperung der Vernunft in der Realität aus, die nach einer kritischen Deutung verlangt.

Nach Habermas stellt sich in der Entfaltung der normativen Grundlagen der kritischen Gesellschaftstheorie zugleich die Selbstvergewisserung des unverkürzten Rationalitätspotentials der Moderne dar. Denn in der gesellschaftlichen Entwicklung müssen

---

<sup>18</sup> Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd.1,(Im folgenden als TKH1) S.500.

<sup>19</sup> In diesem Sinne ist Hobbes als der erste Theoretiker der modernen Gesellschaft zu gelten. ( Vgl.Henrich, Die Grundstruktur der modernen Philosophie) Mit ihm ist die Gesellschaft, nicht mehr wie seit Aristoteles, der sich in seiner politischen Theorie auf die Gesellschaftlichkeit der Natur beruft, künstlich, nämlich als Menschenwerk. Wenn man sich vorstellt, daß bei Aristoteles der Mensch als zoon politikon betrachtet wird, wird es ersichtlich, daß der Mensch von Natur aus gesellschaftlich leben kann. Demnach wird es überflüssig, die gesellschaftliche Eigenschaft des Menschen zu befragen, es gilt ihm nämlich als wesentlich. Was den Ausdruck „Natur“ betrifft, bezeichnet er etwas, das ohne das eigene Zutun da ist. Und wenn es schon da ist, gibt es kein Grund, sich darum gedanklich zu kümmern. Durch diese menschliche Natur, womit er sein Leben in der Polis fuhr, nämlich in seinem Wesen die politische Freiheit verwirklicht, gewann er seine Würde im Unterschied zu wilden Tieren. In diesem Sinn nahm die alteuropäische Gesellschaftsphilosophie seit Aristoteles die Gestalt der Ethik an, einer Lehre vom richtigen Handeln des Menschen und von seiner Verfassung, der Tugend, die das richtige Handeln ermöglicht.(Vgl.Luhmann, Soziologische Aufklärung, Bd.1, S.137.) Die deutsche Übersetzung des aristotelischen zoon politikon als politischen Lesewesen entspricht diesem Verhältnis. Vor diesem Hintergrund fehlt, wie Luhmann bemerkt, die eigentliche Theorie der Gesellschaft an gedanklicher Durcharbeitung. Erst im Übergang zur Moderne löst sich das Politische allmählich als eine Staat und Gesellschaft umfassende Sphäre auf, und löst sich von seiner aristotelischen Tradition mit einem höher Grad ab. Dementsprechend wird der Mensch als politisches Lebewesen im Hinblick auf die historischen Umwälzung nicht mehr selbstverständlich. Schon dem gelang die Umdeutung des zoon politikon mit der Übersetzung in animal sozial, da wurde alle menschlichen Verbindungen als soziale Körper angesehen.(Luhmann, ebd., S.139) Gesellschaft entsteht in diesem Sinne so seitdem und zwar mit dem Bedürfnis nach ihres selbst Reflexionsbewußtsein, da die Zusammenlebensordnung nicht mehr von Natur aus, sondern erst mit der vernünftigen Anstrengung gewährleistet wird. Hobbes steht vor einem „Naturzustand“, da liegt der Kampf aller gegen alle aus je eigenen Interesse. Der Hobbessche Mensch ist um seiner Selbsterhaltung willen leidenschaftlich von dem restlosen Verlangen nach Macht so besessen, daß jeder dem Anderen als Feind erscheint. Die daraus resultierte Unsicherheit ist nur durch Einsetzen einer Zentralmacht zu vermeiden, die nunmehr als Vermittlungsinstanz der voneinander isolierten Individuen dient, und um die zu versteht sich die soziale Gedanken seitdem streiten.

sich selbst Problemlagen entstehen lassen, die den „Zeitgenossen einen privilegierten Zugang zu den allgemeinen Strukturen ihrer Lebenswelt objektiv öffnen.“<sup>20</sup>

Die zeitdiagnostische These einer Kolonialisierung der Lebenswelt durch funktionale Systemimperative, die sich als Erneuerung der Verdinglichungskritik der Dialektik der Aufklärung versteht, soll eine Trennschärfe für sozialpathologische Phänomene der Verständigungsverhältnisse verleihen, mit der die Kritik ihren Anlauf wieder aufnehmen kann. In dem Maße, wie Marx in der Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie die Kategorie der Arbeit zur Universale, wie sich die objektive Bedingung erfüllen muß, um zur Einsicht deren zu gelangen, erklärt, sollte Habermas zufolge auch klar gemacht werden, daß sich die Bedingung objektiv erfüllt hat, und daß in den Strukturen sprachlicher Verständigung Universalien stecken, die für die Maßstäbe der Kritik sorgen. Dies ist nicht mehr, wie noch bei Marx und bei der älteren Kritischen Theorie, auf dem Weg der Ideologiekritik zu erlangen. Die frühere Kritische Theorie verfährt noch mit einer Gegenüberstellung von einem individuellen Bewußtsein und einer ihm unvermittelt nach innen, intrapsychisch nur verlängerten gesellschaftlichen Integrationsmechanismen. Nach dem Verlust des geschichtsphilosophischen Vertrauens, der durch die historischen Erfahrungen herbeigeführt wurde, konnte eine immanente, an den Gestalten des objektiven Geistes ansetzende Kritik nicht mehr weitergehen. Das alte Programm muß wegen seiner subjektphilosophischen Beschreibung der gesellschaftlichen Rationalisierung scheitern. Angesichts des Zuwachs an Reflexivität, an Universalisierung und an Individualisierung ist sie als die Entfaltung des vernünftigen Potentials der gesellschaftlichen Praxis unter dem Gesichtspunkt einer Selbstreflexion einer gesellschaftlichen Makrosubjekte zu fassen, nicht einlösbar. In einer weitergehend rationalisierten Lebenswelt darf sich Verdinglichung Habermas zufolge nur noch an Bedingung kommunikativer Vergesellschaftung überhaupt bemessen. Im Rahmen einer Theorie des kommunikativen Handelns kann sich hingegen, so glaube Habermas, der vernünftige Inhalt anthropologisch tiefsetzender Strukturen in einer rekonstruktiv, unhistorisch ansetzenden Analyse vergewissern. Die Strukturen des Handelns und der Verständigung lassen sich nämlich am intuitiven Wissen kompetenter Mitglieder moderner Gesellschaft ablesen.

Die vorliegende Untersuchung verfolgt diese Deutung der Moderne, die sich in Richtung der Ausweisung einer normativen Grundlage der Kritischen Theorie bewegt, um zu prüfen, inwieweit es möglich ist, um dem Programm der Kritik und der Situation des Menschen in der Moderne gewachsen zu sein.

---

<sup>20</sup> Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd.2,(Im folgenden als TKH2) S.593.

Das Anfangskapitel der vorliegenden Arbeit exponiert die Habermassche Diagnose zu den Aporien der Kritischen Theorie, die für die Bemühungen Habermas' um eine normative Grundlage der Kritik wesentlich ist. Bevor auf die Grundzüge des Paradigmenwechsels eingegangen wird, soll der Begriff der Moderne von Habermas geklärt werden. Wir behandeln im zweiten Kapitel die drei wichtigsten Theoretiker, die die Habermassche Konzeption der Moderne am stärksten geprägt haben. Diese sind Hegel, Weber und Parsons. Hegel gilt für Habermas zum einen als erster Philosoph, der die selbstkritische Vergewisserung der Moderne thematisiert. Zum anderen tritt bei ihm zum ersten Mal ein Reflexionsmodell der Intersubjektivität zu tage, das das Dilemma der Selbstbezüglichkeit eines einsamen Subjekts lösen kann. Webers Rationalisierungsthese steht im Zentrum von Habermas' Transformation vom geschichtsphilosophischen Programm der Dialektik der Aufklärung zur Gesellschaftstheorie. Parsons mit seinen modernen soziologischen Begriffsmitteln bietet einen aufschlußreichen Gesellschaftsbegriff an, der für die Analyse der modernen Gesellschaft nötig ist. Im dritten Kapitel sind die wesentlichen Züge der Kommunikationstheorie auszulegen. Inwiefern sich eine kommunikative Rationalität in der modernen kommunikativen Praxis aufweist, soll hier darlegen werden. Vor diesem Hintergrund können dann im vierten Kapitel die sozialpathologischen Phänomene der modernen Gesellschaft diagnostiziert werden. Die Errungenschaften der Moderne, die sich in Moral, Recht und Politik entfalten, werden im fünften Kapitel geklärt.

Die Schlußbetrachtung deutet an, daß sich der Entwurf Habermas' trotz seiner erfolgreichen Zurückgewinnung der Möglichkeit der Kritik im Fahrwasser des Sozialmythos bewegt, und daß ein Weg, der bewußtseinstheoretisch und dialogisch verfährt, statt des sogenannten Paradigmenwechsels möglich ist.



## **Kapitel 1:**

### **Ausgangspunkt: Die Aporien der alten Kritischen Theorie aus Habermas' Sicht**

Im Folgenden sind die von Habermas genannten Aporien der älteren Kritischen Theorien herauszuarbeiten, um auf dieser Basis in den nächsten Kapiteln zu überprüfen, in welchem Sinn die Einführung des Kommunikationsparadigmas notwendig ist und wie weit es zur Überwindung der Aporien beiträgt.<sup>1</sup> Hierbei beziehe ich mich auf die Diagnose von Habermas. Ob sie tatsächlich zutrifft, sei zunächst dahingestellt. Dies wird erst in späteren Kapiteln bei der Auseinandersetzung mit der Paradigmenwechsel erneuert thematisiert.

Der Aufbau der folgenden Darstellung gliedert sich in fünf Abschnitten. Zuerst (1) soll die ursprüngliche Idee der Kritischen Theorie vorgestellt werden. Anschließend wird ihre Wende zur totalisierenden Kritik der instrumentellen Vernunft, die letzten Endes zur Sackgasse des Projektes führt, aufgezeigt. Danach (2) wird dargestellt, was Habermas unter Bewußtseins-Subjektphilosophie versteht.(3) Daß das Programm der frühen Kritischen Theorie „nicht an diesem oder jenem Zufall, sondern an der Erschöpfung des Paradigmas der Bewußtseinsphilosophie gescheitert ist“, wird dann im Anschluß daran erläutert werden.(4) Vor diesem Hintergrund sind andere Varianten der Auslegungen der Moderne, die gleichfalls nach Habermas in der Befangenheit der Vernunftkritik der Subjektphilosophie stehen, zu explizieren.(5)Dies bereitet den Weg auf die Konzeption der Moderne von Habermas in dem nächsten Kapitel vor.

#### **1.1 Die Idee der Kritischen Theorie**

Der Begriff der Kritischen Theorie,<sup>2</sup> der sich von dem traditionellen unterscheidet, ist von Max Horkheimer geprägt worden. In seinen Aufsätzen entwickelt er ein Konzept, das im Name der Vernunft Kritik üben soll. Die Theorie ist später auch bekannt als Frankfurter

---

<sup>1</sup> Man spricht schon lang von einer kopernikanischen Wende, die sich auf der Umstellung der Grundlage der Theorie von Bewußtsein auf Sprache stützt. Vgl. A. Wellmer, Ethik und Dialog; A. Honneth, Von Adorno zu Habermas; S. Benhabib, die Moderne und die Aporien der Kritischen Theorie. Ob nach dieser Wende das alte Motiv noch weiterhin geführt wird, wird auch von einer Reihe Kritiker bezweifelt. Vgl. z.B. Bolte, Unkritische Theorie.

<sup>2</sup> Die Rede von der Kritischen Theorie als einem einheitlich strukturierten Schulzusammenhang ist nicht unproblematisch, da dadurch die heterogenen Denkenströmungen, die unter dieser Bezeichnungen stehen, eingeebnet werden können. Wiggerhaus bemerkt z.B., es gibt „überhaupt kein einheitliches Paradigma, auch keinen Paradigmenwechsel, dem sich alles zuordnen ließ, was dazugehört, wenn man von Frankfurter Schule spricht.“(Wiggerhaus, 1987, S.728f.) Habermas selbst hat sich auch gegen diese Bezeichnung gewehrt. Diese Kontroverse ignorieren wir, weil es in ersten Linie nicht in unseren Interessen steht. Dazu und über den Entstehungszusammenhang der Kritischer Theorie.Vgl. Miller, 1991; Jay, 1976; Breuer,1987; Wiggerhaus, 1987; Sölter,1996; Demirovic, 1999.

Schule. Honneth, der heutzutage als einer der Hauptvertreter dieser Frankfurter Theorietradition gilt, hat diese Tradition im Unterschied zu anderen theoretischen Positionen, die mehr oder wenig auch kritisch sein wollen,<sup>3</sup> wie folgt charakterisiert: „[...] ja vielleicht mit der Tradition des Linkshegelianismus im ganzen, eine bestimmte Form der normativen Kritik teilt: eine solche nämlich, die zugleich über die vorwissenschaftliche Instanz Auskunft zu geben vermag, in der ihr eigener kritischer Gesichtspunkt als empirische Interesse oder moralische Erfahrung außertheoretisch verankert ist.“<sup>4</sup> Damit ist eine Position der Sozialkritik gekennzeichnet, die ihre Problemstellung durch die Übernahme eines linkshegelianischen Erbstückes bestimmt: „Unter den linken Schüler Hegels, also von Karl Marx bis zu Georg Lukács, galt es als Selbstverständlichkeit, daß die Theorie der Gesellschaft ihren Gegenstand nur in dem Maße einer Kritik unterziehen durfte, in dem sie in ihm ein Moment ihres eigenen kritischen Gesichtspunktes als soziale Wirklichkeit wieder zu entdecken vermochte; daher bedurfte es für diese Theoretiker stets einer Gesellschaftsdiagnose, die dazu in der Lage sein mußte, ein Moment der innerweltlichen Transzendenz zum Vorschein zu bringen.“<sup>5</sup> Dies ist das Linkshegelsche Motiv<sup>6</sup> einer im Namen der Vernunft geübten Kritik an der falschen Denkform, die ihre eigene Bedingtheit vergessen hat. Sie hat nämlich vergessen, dass das Denken von der Gesellschaft geformt ist und nicht unabhängig von ihr stattfindet. Dies hat Horkheimer vor Augen, wenn er die Eigenart seiner Theorie dadurch bestimmt, daß sie sich als intellektuelle Seite des historischen Prozesses der Emanzipation bezeichnen läßt.<sup>7</sup> Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie, die sich als die theoretische Anstrengung der empirischen Aufhebung des Hegelschen Systems versteht, nimmt Horkheimer als Vorbild, um die Möglichkeit solcher Kritik wissenschaftlich zu begründen.<sup>8</sup> Das Programm der

---

<sup>3</sup> „jede beliebige Form von Gesellschaftstheorie, soweit sie nur ihren Gegenstand einer kritischen Überprüfung oder Diagnose unterzieht -denn das trifft in beinahe selbstverständlicher Weise für jede Art von soziologischer Gesellschaftstheorie zu.“ (Honneth, Das Andere der Gerechtigkeit, S.88.)

<sup>4</sup> Ebd., S.88-89.

<sup>5</sup> Ebd., S.89. Dies kann insbesondere für Habermas als das Grundproblem der Kritischen Theorie gelten, an dem seine Theorie ansetzt, obwohl es innerhalb dieser Theorietradition auch immer gestritten wird. Adorno hat es immer abgelehnt, den normativen Gehalt kritischer Grundbegriffe unmittelbar zu explizieren. Dagegen behauptet Habermas, daß die Theorie mit normativen Maßstäben der Kritik fundiert werden muß. Eine kritische Theorie kann sich gegen den Vorwurf einer schlechten Subjektivität verteidigen, also eines Mangels an Wissenschaftlichkeit, wenn, so Wellmer, sich zeigen läßt, daß die „die Theorie leitende Vorgriff auf praktische Vernunft den Theoretiker vorweg mit seinem Gegenstand, der Gesellschaft, verbindet“.(Wellmer,1993, S.97.) Dazu vgl. Wellmer, ebd. S.226; Dubiel, 1994, S.230ff.; Sölter,1996, S.25.

<sup>6</sup> Hier zeigt sich die wesentliche Schwierigkeit solcher Theorien, nämlich ein Paradox, daß der Maßstab der Kritik nur zur Verfügung steht, als er bereits angewendet ist, also, die Gewinnung des Maßstabs der Kritik erst bei dessen Anwendung zu haben. Die Zeitdiagnose dient dazu, den Zusammenhang zwischen Theorie und Realität zu erklären, um die Prämisse der Kritik zu schaffen. Die Kritik der politischen Ökonomie von Marx steht hier als Vorbild. Marx bindet die Hegelsche These vom Schein der Vernunft an den historischen Boden der neueren Zeit zurück, in der die politische Ökonomie wurzelt, und gründet darauf die Kritik. (Vgl. Bubner, Logik und Kapital, in: ders., Dialektik und Wissenschaft, S.44-88.)

<sup>7</sup> Vgl. Honneth, Kritik der Macht, S.89.

<sup>8</sup> „Die Kritische Theorie hat ihren Ausgang von wissenschaftstheoretischen Fragen genommen.“(Sölter, Moderne und Kulturkritik, S.32.) Horkheimer hat es als Notwendigkeit angesehen, daß die Theorie als neues

kritischen Theorie ist, wie Schnädelbach im folgenden zusammenfaßt: „eine interdisziplinäre Gesellschaftstheorie nach dem methodischen Vorbild der Kritik der politischen Ökonomie von Marx, die unter der Führung der Ökonomie, aber ohne Ökonomismus Philosophie, Soziologie und psychoanalytische Psychologie in sich integriert und durch das Konzept der Ideologiekritik auch kulturelle Studien in sich aufzunehmen imstande ist. [...]Die Kritik der politischen Ökonomie begründet die Gesellschaftskritik als Kapitalismuskritik; das Theorem des Warenfetischismus trägt die Ideologiekritik, die ihrerseits die Gesellschaftskritik mit der Kulturkritik verbindet; die Verknüpfung von Ideologie- und Philosophiekritik schließlich nach dem Vorbild von Lukács’ „Geschichte und Klassenbewußtsein“ stiftet die Einheit von kritischer Gesellschafts- und Erkenntnistheorie, durch die sich die Kritische Theorie gegen Hegel und den deutschen Idealismus in die Tradition kritischer Philosophie seit Kant einreihet.“<sup>9</sup>

In seinem programmatischen Essay „Traditionelle Theorie und kritische Theorie“ begründet er ein Kritisches Verhalten, in dem er die Abgrenzung von traditioneller Theorie vornimmt.<sup>10</sup> In demselben Essay führt er den Namen „Kritische Theorie“ ein.<sup>11</sup> Die herrschende Auffassung der Wissenschaft, auf die sich Horkheimers Kritik richtet, spiegelt sich in der mathematischen Naturwissenschaft mit ihrem positivistischen Selbstverständnis wider, das auch die gängige Sozialwissenschaft als Vorbild nimmt. Hieran setzt Horkheimers Kritik an. Unter anderem betrifft sie die gesellschaftliche Isolierung der Wissenschaften.<sup>12</sup> „Die Selbsterkenntnis des Menschen in der Gegenwart ist jedoch nicht die mathematische Naturwissenschaft, die als ewiger Logos erscheint, sondern die vom Interesse an vernünftigen Zuständen durchherrschte kritische Theorie der bestehenden Gesellschaft.“<sup>13</sup> Die Kritische

---

Wissenschaftsprogramm und Wissenschaftstypologie begründet werden muß, weil willkürliche Herrschaft, die sich als der Komplex von Mechanismen bis in die Konstruktion von Wissen und Erkenntnis einschleicht. (Vgl. Pusey, Jürgen Habermas, S.26; Sölter, a.a.O. S.32.)

<sup>9</sup> H. Schnädelbach, Philosophie in der modernen Kultur, S.109. „Die Idee einer kritischen Theorie der Moral auf gesellschaftstheoretischer Grundlage wurde zunächst nur in einigen Arbeiten Horkheimers aufgegriffen und später von Adorno in im Nachlaß überlieferten Texten fortgeführt.“ (Schnädelbach, ebd. Vgl. auch Wischke, Kritik der Ethik des Gehorsam; Schweppenhäuser, Ethik nach Auschwitz)

<sup>10</sup> Vorher nennt er meistens seine Theorie materialistisch. Adorno hat einmal bemerkt, daß Horkheimer Kritische Theorie dasjenige am Materialismus zum theoretischen Selbstbewußtsein bringen wollte, wodurch er von dilettantischen Welterklärung nicht minder sich abhebt als von der traditionellen Theorie der Wissenschaft. Bei der neuen Bezeichnung geht es nicht um Verheimlichung des Materialismus, sondern um seine polemische Weiterentwicklung. Es ist andererseits unbestreitbar, daß hiervon die Abhängigkeit von der Marxschen Theorie weniger erkennen läßt. Dazu vgl. Rosen, Max Horkheimer, S.108.

<sup>11</sup> Aus Anlass seiner Ernennung zum Direktor des Instituts hat Horkheimer schon mit der Antrittsvorlesung, deren Titel „Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben des Instituts für Sozialforschung lautet, darauf aufmerksam gemacht, daß die Sozialphilosophie im Mittelpunkt eines allgemeinen philosophischen Interesses steht. Ihr Ziel ist, das Schicksal des Menschen philosophisch zu deuten. Sie kümmert sich um solche Phänomene, die sich nur im Zusammenhang mit dem gesellschaftlichen Leben des Menschen, also um Staat, Recht, Wirtschaft und Religion verstehen lassen. (Vgl. Horkheimer, Gesammelte Schriften, Bd.3 S.20, und Horster, Jürgen Habermas, S.23.)

<sup>12</sup> Vgl. Böhme, Einführung in die Philosophie, S.338.

<sup>13</sup> Horkheimer, Traditionelle Theorie und kritische Theorie, S.20f.

Theorie wird somit zu ihrer Begründung von der traditionellen, nämlich der mathematisch-naturwissenschaftlichen, auf grundsätzlicher erkenntnistheoretischer Ebene abgehoben, und zwar im Deutungsrahmen der Geschichtsphilosophie. Ihr erster Zug ergibt sich durch die neue Bestimmung des Verhältnisses des Forschers zu seinem Gegenstandsbereich. Der Forscher nimmt ein kritisches Verhalten in Angriff. „Sein Gegensatz zum traditionellen Begriff von Theorie entspringt überhaupt nicht so sehr aus einer Verschiedenheit der Gegenstände als der Subjekte. Den Trägern dieses Verhaltens sind die Tatsachen, wie sie aus der Arbeit in der Gesellschaft hervorgehen, nicht im gleichen Maße äußerlich wie dem Gelehrten oder den Mitgliedern sonstiger Berufe,[...]. Es kommt ihnen auf eine Neuorganisation der Arbeit an. Insofern aber die Sachverhalte, die in der Wahrnehmung gegeben sind, als Produkte begriffen werden, die grundsätzlich unter menschliche Kontrolle gehören und jedenfalls künftig unter sie kommen sollen, verlieren sie den Charakter bloßer Tatsächlichkeit.“<sup>14</sup> Hingegen läßt sich der traditionelle Begriff der Theorie folgendermaßen beschreiben: „Theorie im traditionellen, von Descartes begründeten Sinn, wie sie im Betrieb der Fachwissenschaften überall lebendig ist, organisiert die Erfahrung auf Grund von Fragestellungen, die sich mit der Reproduktion des Lebens innerhalb der gegenwärtigen Gesellschaft ergeben. Die Systeme der Disziplinen enthalten die Kenntnisse in einer Form, die sie unter den gegebenen Umständen für möglichst viele Anlässe verwertbar macht. Die soziale Genese der Probleme, die realen Situationen, in denen die Wissenschaft gebraucht, die Zwecke, zu denen sie angewandt wird, gelten ihr selbst als äußerlich.“<sup>15</sup> Die kritische Theorie der Gesellschaft hat Horkheimer zufolge im Gegensatz zur traditionellen Theorie „die Menschen als die Produzenten ihrer gesamten historischen Lebensform zum Gegenstand. Die Verhältnisse der Wirklichkeit, von denen die Wissenschaft ausgeht, erscheinen ihr nicht als Gegebenheiten, die bloß festzustellen und nach den Gesetzen der Wahrscheinlichkeit vorzuberechnen wären. Was jeweils gegeben ist, hängt nicht allein von der Natur ab, sondern auch davon, was der Mensch über sie vermag. Die Gegenstände und die Art der Wahrnehmung, die Fragestellung und der Sinn der Beantwortung zeugen von menschlicher Aktivität und dem Grade ihrer Macht.“<sup>16</sup> Bei dieser Kontrastierung der beiden Theorien setzt Horkheimer sich zuerst das Ziel, die handlungspraktischen Wurzeln der traditionellen Theorie bloßzulegen, um dann dagegen die Kritische Theorie als den selbstbewußten Ausdruck der historischen Emanzipationsprozesse zu begründen. Die traditionelle Theorie ist nach Horkheimer durch die Spaltung des gedanklich formulierten Wissens auf der einen Seite und des Sachverhaltes, unter der es gefaßt werden soll, auf der anderen Seite gekennzeichnet. Die Aufgabe wissenschaftlicher Theorie wird im traditionellen

---

<sup>14</sup> Ebd., S.29f.

<sup>15</sup> Horkheimer, Traditionelle Theorie und kritische Theorie, S.57.

Sinne „in der Sammlung deduktiv gewonnener Aussagen gesehen, die aus der empirisch beobachtbaren Wirklichkeit hypothetisch appliziert werden; in dem Maße, in dem die experimentell kontrollierte Wirklichkeitsbeobachtung Einzelaussagen des in sich widerspruchsfrei angelegten Aussagesystems bestätigt, wächst der Erklärungswert der Theorie. Die Wahrheit einer wissenschaftlichen Theorie ist mit der prognostischen Erklärungskraft ihres Aussagegefüges identisch.“<sup>17</sup> Bei einem solchen Verständnis der vermeintlich objektiven Theorie verrät sie aber nach Horkheimer gerade ihre Herkunft als Teil des praktischen Reproduktionsprozesses, in dem sich die menschliche Gattung durch wachsende Kontrolle über ihre natürliche und soziale Welt am Leben erhält. Für einen solchen Konstitutionszusammenhang, dem sie erst entspringt, ist die traditionelle Theorie blind. Sie hat sich, obwohl sie nur ein Moment des Selbsterhaltungsprozesses der menschlichen Gattung ist, „der fortwährenden Reproduktion des Bestehenden, fiktiv von allen gesellschaftlichen Produktionsvorgängen abgeschnitten.“<sup>18</sup>

Zur Verdeutlichung dieses Gedankengangs bedient sich Horkheimer des erkenntnistheoretischen Denkmodells Kants.<sup>19</sup> Wie Kant die Welt der Gegenstände möglicher Erfahrung auf die strukturgebenden Leistungen eines transzendentalen Subjekts zurückführt, so meint Horkheimer die soziale Welt als noch nicht gewußtes Produkt der menschlichen Naturbearbeitung zu betrachten. Dabei spielt die Aktivität der Gattung in dieser materialistischen Leseart der Erkenntnistheorie Kants die Rolle des Singulars, die die Transzendentalphilosophie verlangt. An die Stelle des Kantischen Ichs tritt sie diesbezüglich als Träger der ordnungsstiftenden Leistungen. Das Subjekt der Geschichte stellt schon immer die soziale Welt her, von deren Konstitution es aber bis in die Gegenwart hinein nichts weiß. Diese Bewußtlosigkeit der Gattung ist die letzte Ursache für die katastrophale Blindheit des Geschichtsprozesses. Die neuzeitliche Wissenschaft ist selbst noch einmal unbewußtes Moment dieses Prozesses. Ihre Stellung in der Selbsterhaltung der Gattung als positive gesellschaftliche Funktion klärt erst die materialistische Deutung auf.<sup>20</sup>

Die traditionelle Theorie begreift sich deswegen nach Horkheimer mißverständlich als reine Theorie. Auf erkenntnistheoretischer Ebene heißt es, das erkennende Subjekt und der zu erkennende Gegenstand sind vorab schon gemeinsam durch den Prozeß gesellschaftlicher Naturbearbeitung bestimmt. Eben dies wird von der traditionellen Theorie vergessen. Hingegen wird dieses Vergessen nun in der Kritischen Theorie wieder bewußt gemacht. Die

---

<sup>16</sup> Ebd.

<sup>17</sup> Honneth, Kritik der Macht, S.12.

<sup>18</sup> Ebd., S.14

<sup>19</sup> Vgl. ebd., S.15f.

<sup>20</sup> Vgl. Honneth, Kritik der Macht, S.16.

Kritische Theorie versteht sich somit als eine Form des gesellschaftlichen Verhaltens und ist sich selbst ihrer Genese und Aufgabe bewußt. Die Begründung der Möglichkeit solcher Positionen liegt wie erwähnt in einem geschichtsphilosophischen Deutungsrahmen, in dem Horkheimer dem historischen Zuwachs an Produktivkräften ein befreiendes fortschrittsgarantierendes Potential zutraut. Schon Hegel und die Romantiker haben das transzendente Subjekt von Kant in die gesellschaftliche Lebenswelt überführt. In der Phänomenologie des Geistes treten an die Stelle des transzendentalen Subjekts z.B. der Ernst, der Schmerz und die Arbeit des Negativen in der Geschichte. Und die Romantiker haben Kants immanente Kritik an der Metaphysik in eine postmetaphysische Kunst- und Kulturkritik verwandelt. Es sind aber erst die linken Schüler Hegels, die die Gesellschaftsvergessenheit der hegelschen Geschichtsphilosophie und der Romantiker herausgelöst und in eine Kritik der bürgerlichen Gesellschaft verwandelt haben.<sup>21</sup>

Horkheimers Begründung, die direkt dem „Entäußerungsmodell der Arbeit von Marxs Kapitalismuskritik entlehnt scheint“<sup>22</sup>, begreift die menschliche Geschichte als den Prozeß einer schrittweisen Vervollkommnung der menschlichen Naturbeherrschung, „von deren geglückter Nutzung die Gattung nur die Unkenntnis über die eigene Geschichtsmächtigkeit trennt.“<sup>23</sup> „Es ist die Interpretationsversion des Widerspruchs zwischen den Produktivkräften und den Produktionsverhältnissen, in den die Produktivkräfte als befreiendes Potential, deren planunglose Organisation im Kapitalismus jedoch nur als Ausdruck der menschlichen Selbsttäuschung gelten,“<sup>24</sup> die Horkheimers Grundlegung der kritischen Gesellschaftstheorie bestimmt. Das Bewußtsein dieser immanenten Entwicklung der Geschichte ist die Kritische Theorie selbst.<sup>25</sup>

Diese Überlegung legt ein gewandeltes Verhältnis von Untersuchungsobjekt und Untersuchungsgegenstand im Unterschied zur traditionellen Theorie nahe. Da nach Horkheimer die Theorie die Gesellschaft selbst in der Absicht der Kritik zum Gegenstand hat, stellt sich das kritische Verhalten selbst als Teil des untersuchten Realitätszusammenhangs dar. Damit ist sie nicht mehr ihrer Objekte äußerlich. Die Theorie ist nicht nur das intellektuelle Produkt einer außertheoretischen Veränderungspraxis, sondern bestimmt immanent deren Richtung mit, da sie auf dieselbe soziale Praxis, durch die sie sich hervorgebracht weiß, permanent auch einwirkt. Sie ist ein praktisch-veränderndes Moment in der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Dadurch hat sie nicht allein der traditionellen Theorie gegenüber das Wissen um die

---

<sup>21</sup> Vgl. Brunkhorst, Jürgen Habermas, S.60.

<sup>22</sup> Honneth, ebd., S.16.

<sup>23</sup> Ebd.

<sup>24</sup> Ebd.

<sup>25</sup> Vgl. ebd.

praktischen Bedingungen ihrer eigenen Entstehung voraus, sondern auch die kontrollierte Selbstwendung als handlungsleitendes Wissen im politischen Praxiszusammenhang der Gegenwart. Daß die Theorie sich ihres historischen Konstitutionszusammenhangs bewußt zu machen und ihren politischen Verwendungszusammenhang vorwegzunehmen versucht, erweist sie sich potentiell als das Selbstbewußtsein der Subjekte einer großen geschichtlichen Umwälzung.<sup>26</sup>

In dieser frühen Phase sieht Horkheimer noch die Möglichkeit gesellschaftlicher Veränderung, zu der er mit seinem Programm in Zusammenarbeit der Philosophie und Wissenschaft beitragen will. Dies tut er in der Hoffnung, wie er es in dem genannten Essay zum Ausdruck bringt, daß, „solange das Denken nicht endgültig gesiegt hat, es sich nicht im Schatten einer Macht geborgen fühlen kann.“<sup>27</sup> Angesichts der grausamen Erfahrung von Nationalsozialismus und Stalinismus, hat er später an diese Hoffnung nicht mehr geglaubt. Diese Erfahrung zusammen mit der nivellierenden modernen Massengesellschaft löst eine starke Umgestaltung der Kritischen Theorie aus, die sich in eine allgemeine Kritik der Kultur und Herrschaft der menschlichen Gattungsentwicklung verwandelt. Der „Dialektik der Aufklärung“ ist zu entnehmen, daß der Mensch den naturhaften Machtverhältnissen schließlich nicht entkommen kann. Der Kampf um die Selbsterhaltung reproduziert und manifestiert die Herrschaftsverhältnisse, zuerst urgeschichtlich-natürlich, und dann gesellschaftlich.<sup>28</sup> „Der Fortschritt hat die Tendenz, genau die Ideen zu zerstören, die er verwirklichen und entfalten soll.“<sup>29</sup>

Die alte kritische Theorie, so meint Habermas,<sup>30</sup> konnte noch in den dreißiger Jahren noch explizit einen Vernunftbegriff in Anspruch nehmen und ihn geschichtsphilosophisch entfalten, und zwar auf dem Weg einer ideologiekritischen Aneignung der bürgerlichen Philosophie. Damals waren Horkheimer und Adorno noch überzeugt, „daß die bürgerlichen Ideale- sowohl in der Kunst, wie in der Philosophie- zwar mit bestimmten Einschränkungen, aber doch als Potential präsent sind. Darauf können sie rekurrieren, weil sie sich als marxistische Gesellschaftstheoretiker in gewisser Weise noch darauf verlassen, daß, wenn schon nicht unbedingt das Proletariat in seiner Lukácsschen Form, so doch politische Gruppen im Horizont der europäischen Arbeiterbewegung mit der Entfaltung der Produktivkräfte genötigt

---

<sup>26</sup> Vgl. Honneth, Kritik der Macht, S.23.

<sup>27</sup> Vgl. Rosen, Max Horkheimer, S.119

<sup>28</sup> Vgl. Moritz, Kritik des Paradigmenwechsels, S.94.

<sup>29</sup> Horkheimer, Dialektik der Aufklärung, S.31.

<sup>30</sup> Das Verhältnis Habermas' zur Kritischen Theorie ist umstritten. Innerhalb Habermas' Konzeption einer kritischer Gesellschaftstheorie ist es zu mannigfaltigen Positionsverschiebungen gekommen, die sich aus verschiedenen Kontroversen und auch durch seine Öffnung zur analytischen Philosophie und zur angelsächsischen Sprachphilosophie ergeben haben. Die Debatte darüber sollte hier zuerst dahingestellt werden. Wir folgen der

sein würden, das vernünftige Potential der bürgerlichen Gesellschaft zu entbinden und damit historisch zu verwirklichen.“<sup>31</sup> Dies nennt Habermas den geschichtsphilosophischen Vernunftbegriff. An diesem beginnt die alte Kritische Theorie im Verlauf der dreißiger Jahre zu zweifeln. Als Konsequenz daraus ergeben sich die Zurückverfolgung der Dialektik der Aufklärung bis auf die Urgeschichte der Subjektivität und das Unternehmen der Kritik der instrumentellen Vernunft.

---

Meinung von McCarthy, daß trotz häufiger Reformulierung und Modifikation wesentliche Merkmale von Habermas' ursprünglicher Konzeption der Kritischen Theorie erhalten geblieben ist. Vgl. McCarthy, 1989.

<sup>31</sup> Habermas, Die Neue Unübersichtlichkeit, S.171.



## 1.2 Die Kritik der instrumentellen Vernunft und die Dialektik der Aufklärung

Die Kritik der instrumentellen Vernunft versteht sich als eine Kritik der Verdinglichung, die an Lukács' Weberrezeption in die Marxschen Tradition anknüpft. Bekanntlich hat Weber den gesellschaftlichen und kulturellen Wandel, in dem die okzidentale Moderne entsteht, auf den Begriff der Rationalisierung gebracht. Die Rationalisierung ist Weber zufolge ein ambivalenter Prozeß, der in sich Widersprüche enthält. Die gegenwärtige industrielle Kultur ist durch formale Rationalität beherrscht, die Weber insbesondere in der Berechenbarkeit von Handlungen identifiziert. Unter dem instrumentellen Aspekt zeigt sie sich in der Wirksamkeit der verfügbaren Mittel und unter dem strategischen Aspekt in der Richtigkeit der Mittelwahl bei gegebenen Präferenzen, Mitteln und Randbedingungen. Insbesondere die Wahlrationalität gilt Weber als formal im Unterschied zur materiellen Beurteilung der den subjektiven Präferenzen zugrunde liegenden Werte selber.<sup>1</sup> Weber setzt den Begriff "formale Rationalität" auch oft mit Zweckrationalität gleich, wenn es um die Struktur von Handlungsorientierungen geht, die durch kognitiv-instrumentelle Rationalität unter Absehung von Maßstäben moralisch- oder ästhetisch- praktischer Rationalität bestimmt ist. In Bezug auf die praktische Rationalität unterscheidet Weber bekanntlich vier unterschiedliche Handlungstypen: „zweckrational:durch Erwartungen des Verhaltens von Gegenständen der Außenwelt und von anderen Menschen und unter Benutzung dieser Erwartungen als „Bedingungen“ oder als „Mittel“für rational, als Erfolg, erstrebte und abgewogene eigene Zwecke; wertrational: durch bewußten Glauben an den - ethischen, ästhetischen, religiösen oder wie immer sonst zu deutenden – unbedingten Eigenwert eines bestimmten Sichverhaltens rein als solchen und unabhängig vom Erfolg; affektiv, insbesondere emotional: durch aktuelle Affekte und Gefühlslagen; traditionell: durch eingelebte Gewohnheit.“<sup>2</sup>

Horkheimers Anschluß an diese Begriffsbestimmung Webers konzentriert sich auf die ersten zwei Handlungstypen, nämlich auf den zweckrationale und auf den wertrationale Handlungstypen, die explizit als rational bestimmt werden und ineinander greifen. Zugleich hebt er später freilich im Unterschied zu Webers Betonung des Rationalitätszuwachs in der ausdifferenzierten kognitiven Wertsphäre, den Rationalitätsverlust hervor, der in dem Maße eintritt, wie sich in industriellen Gesellschaften Handlungen nur noch unter kognitiven Aspekten rechtfertigen und beurteilen lassen. Damit gleicht er beim Sprachgebrauch die Zweckrationalität und die instrumentellen Vernunft an.<sup>3</sup> Denn Vernunft, die sich auf das

---

<sup>1</sup> Vgl. Habermas, TKH1, S.461.

<sup>2</sup> Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, S.18. Dabei geht es Weber nur um Idealtypen sozialen Handelns. Konkrete Handlungen kommen immer nur als Mischformen vor.

<sup>3</sup> Vgl. Habermas, ebd., S.462.

Vermögen der Idee bezieht und die sowohl praktische Vernunft als auch ästhetische Urteilskraft einschließen sollte, wird hierbei mit der Verstandestätigkeit identifiziert. „Das Individuum faßte einmal die Vernunft ausschließlich als ein Instrument des Selbst auf. Jetzt erfährt es die Kehrseite seiner Selbstvergötterung. Die Maschine hat den Piloten abgeworfen; sie rast blind in den Raum. Im Augenblick ihrer Vollendung ist die Vernunft irrational und dumm geworden.“<sup>4</sup> Der Umschlag von Zweckrationalität in Instrumentalität, der sich in Vorgängen von Verlust der Zwecksetzung, der Verkehrung von Zweck und Mittel und schließlich der Verselbständigung der Mittel vollzieht, bringt sich zutrage schließlich in den blind gewordenen Fortschritt, der in den kollektiven Wahnsinn führt.<sup>5</sup>

Mit der Uminterpretation der Weberschen Rationalisierungsthese hat Lukács die Entwicklung der Gesellschaft als die Geschichte der fortwährenden Umwälzung der Gegenständlichkeitsformen begriffen, die das Dasein der Menschen gestalten.<sup>6</sup> Ihr Urbild und auch alle ihnen entsprechenden Formen der Subjektivität in der bürgerlichen Gesellschaft finden sich nach Lukács in der Struktur des Warenverhältnisses. Die Auseinandersetzung des Menschen mit seiner Umwelt wird durch die Gegenständlichkeitsform vermittelt, und dadurch bestimmten sich die Gegenständlichkeit ihres inneren wie äußeren Lebens.<sup>7</sup> Bei dieser Überlegung wird aber noch ein Bezug zur Universalität der Vernunft gewährt. Hierbei stützt sich Lukács wie später Horkheimer auf den Hegelschen Gedanken, daß Vernunft sich im Verhältnis der Menschen zueinander und zur Natur objektiviert.<sup>8</sup> Die kapitalistische Gesellschaft ist auch durch eine spezifische Form bestimmt, in der abzusehen ist, wie ihre Mitglieder die objektive Natur, ihre interpersonalen Beziehungen und die jeweils eigene, subjektive Natur kategorial auffassen, also die Gegenständlichkeit ihres äußeren und inneren Lebens.<sup>9</sup> Anders gesagt: „die in der kapitalistischen Gesellschaft dominierende Gegenständlichkeitsform präjudiziert die Weltbezüge, die Art und Weise, in der sprach- und handlungsfähige Subjekte sich auf etwas in der objektiven, der sozialen und ihrer jeweils subjektiven Welt beziehen können.“<sup>10</sup> Lukács nennt es „[...]eine eigentümliche Assimilierung von gesellschaftlichen Beziehungen und Erlebnissen an Dinge, d.h. an Objekte, die wir wahrnehmen und manipulieren können,“<sup>11</sup> eben wie es der Begriff Verdinglichung nahelegt.

Die Ursache für diese Deformation identifiziert er in eine Produktionsweise, die sich auf Lohnarbeit stützt. In dieser Produktionsweise ist das Zur-Ware-Werden des Menschen

---

<sup>4</sup> Horkheimer, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Bd.6, S.136.

<sup>5</sup> Vgl. Rohbeck, Technologische Urteilskraft, S.123ff.

<sup>6</sup> Vgl. Habermas, TKH1, S.474.

<sup>7</sup> Lukács, Geschichte und Klassenbewußtsein, S336. Hier zitiert nach Habermas, TKH1, S.475.

<sup>8</sup> Vgl. Habermas, TKH1, S.475.

<sup>9</sup> Ebd.

<sup>10</sup> Ebd.

erforderlich. Was die Struktur oder Form der Ware ausmacht, hat schon Marx in der kapitalistischen Gestalt gezeigt. Der Produktionsprozess wird von der Logik der Realisierung von Tauschwerten beherrscht, während der Imperativ der Gebrauchswerte nachläßt. Hier setzt ein Abstraktionsprozeß ein, der den konkreten Inhalt der Produktion von den Bedürfnissen der Gesellschaftsmitglieder abkoppelt. Im Anschluß an Marx begreift Lukács die Warenform als Form der Gleichheit. Sie erstreckt sich auch auf die menschliche Arbeit, und wird letztlich zum realen Prinzip des tatsächlichen Produktionsprozesses.<sup>12</sup> In der Perfektionierung von Berechenbarkeit der gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit setzt sich die Realabstraktion der Arbeit durch. Schon Weber erfaßte bereits mit dem Begriff der formalen Rationalität eine strukturelle Analogie zum zweckrationalen Wirtschaftshandeln, insbesondere in der staatlichen Bürokratie. Auch Georg Simmel, der bekanntlich die nicht-gesellschaftlichen Phänomene für die Gesellschaftstheorie nützlich machte, hat im Tausch und im Geld, als Symbole der Moderne, die Entfremdung als Indifferenz in Vergleichsgültigungsprozessen begriffen.<sup>13</sup> Lukács zeigt, daß die Verdinglichung von Personen und von interpersonellen Beziehungen in der Sphäre der gesellschaftlichen Arbeit nur die Kehrseite der Rationalisierung dieses Handlungssystems ist. Er nimmt dabei Webers Analyse auf und interpretiert sie so um, daß die Warenform einen universellen Charakter annimmt und somit zur Gegenständlichform der kapitalistischen Gesellschaft schlechthin wird. Andererseits bezieht sich der Begriff der Verdinglichung auf die Marxsche Beschreibung vom Fetischcharakter der Ware.<sup>14</sup> In „Das Kapital“ Bd.1 bemerkt Marx: „Das Geheimnisvolle der Warenform besteht also einfach darin, daß sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eigenen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen. Durch dies quid pro quo werden die Arbeitsprodukte Waren, sinnlich übersinnliche oder gesellschaftliche Dinge[...]Es ist nur das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst, welches hier für sie die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt.“<sup>15</sup> Marx bedient sich hierbei des Hegelschen Begriffs der Abstraktion, um die Doppelform der Ware als Gebrauchs- und Tauschwert und ihre Umwandlung in die Wertform zu analysieren.<sup>16</sup> Der Analyse zufolge verhalten sich Gebrauchs- und Tauschwert wie

---

<sup>11</sup> Ebd.

<sup>12</sup> Vgl. Lukács, Geschichte und Klassenbewußtsein, S.257. Hierzu vgl. Dannemann, Georg Lukács, S.46ff.

<sup>13</sup> Vgl. Lohmann, Indifferenz und Gesellschaft, S.27f.

<sup>14</sup> Vgl. Habermas, ebd.

<sup>15</sup> Marx, Das Kapital, Bd.1, Berlin 1960.

<sup>16</sup> Vgl. Habermas, TKH1, S.475f.

Wesen und Erscheinung zueinander. Im Anschluß an Feuerbachs Kritik vom Verhältnis von Mensch und Gott, ergibt sich für Marx die These, daß aus der Tätigkeit produzierender Arbeiter eine Wesenheit kommt, die eigentlich Schein ist, und die nunmehr das Leben der Arbeiter beherrscht. Dies nennt er Fetischismus. Der Fetischcharakter besteht darin, daß die Menschen den Waren die Macht zuschreiben, obwohl dies in Wahrheit keine Kraft der Waren ist, sondern von den Menschen selbst herrührt. Wenn sich Menschen zu einem Gegenstand wie zu einem Fetisch verhalten, geben sie ihm Eigenschaften, die sie beherrschen. Die dem Fetisch zugeschriebene magische Kraft ist nur real, insofern der Glaube daran besteht.<sup>17</sup> Die Ware gleicht damit einem Fetisch, dem sie sich nunmehr unterwerfen. Die Welt wird nun von Waren kontrolliert. In dem Maße wie der Lohnarbeiter in seiner gesamten Existenz vom Markt abhängig wird, so Habermas, greifen die anonymen Verwertungsprozesse in seine Lebenswelt ein und destruieren die Sittlichkeit einer kommunikativ hergestellten Intersubjektivität, indem sie soziale Beziehungen in rein instrumentelle verwandeln.<sup>18</sup> Die Arbeiter stehen Marx zufolge nur sachlich zueinander, „was in der Geldbeziehung, wo ihr Gemeinwesen selbst als ein äußerliches und darum zufälliges Ding allen gegenüber erscheint, nur weiterentwickelt ist. Daß der gesellschaftliche Zusammenhang, der durch den Zusammenstoß der unabhängigen Individuen entsteht, als sachliche Notwendigkeit und zugleich als ein äußerliches Band ihnen gegenüber erscheint, stellt eben ihre Unabhängigkeit dar, für die das gesellschaftliche Dasein zwar Notwendigkeit, aber nur Mittel ist, also den Individuen selbst als ein Äußerliches erscheint, im Geld sogar als ein handgreifliches Ding. Sie produzieren in und für die Gesellschaft, als gesellschaftliche, aber zugleich erscheint diese als bloßes Mittel, ihre Individualität zu vergegenständlichen. Da sie weder subsumiert sind unter ein naturwüchsiges Gemeinwesen, noch andererseits als bewußt Gemeinschaftliche das Gemeinwesen unter sich subsumieren, muß es ihnen als den unabhängigen Subjekten gegenüber als ein ebenfalls unabhängiges, äußerliches, zufälliges Sachliches ihnen gegenüber existieren.“<sup>19</sup>

Die Überlegungen von Marx bringt Lukács nun mit Weber so in Verbindung, daß der Prozess der Herauslösung gesellschaftlicher Arbeit aus lebensweltlichen Kontexten zugleich unter der Verdinglichung und der Rationalisierung betrachtet werden kann.<sup>20</sup> „Erst der Kapitalismus hat mit der einheitlichen Wirtschaftsstruktur für die ganze Gesellschaft eine formell - einheitliche Bewußtseinsstruktur für ihre Gesamtheit hervorgebracht. Und diese

---

<sup>17</sup> Vgl. Fetscher, Karl Marx und der Marxismus, S.62f.

<sup>18</sup> Habermas, TKH1, S.479.

<sup>19</sup> Marx, Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie, Berlin 1953, S. 908f. Hier zitiert nach Habermas, ebd.

<sup>20</sup> Vgl. Habermas, ebd.

äußert sich gerade darin, daß die Bewußtseinsprobleme der Lohnarbeit sich in der herrschenden Klasse verfeinert, vergeistigt, aber eben darum gesteigert wiederholen. [...] Die Verwandlung der Warenbeziehung in ein Ding von gespenstiger Gegenständlichkeit kann also bei dem Zur-Ware-Werden aller Gegenstände der Bedürfnisbefriedigung nicht stehenbleiben. Sie drücken dem ganzen Bewußtsein des Menschen ihre Struktur auf: seine Eigenschaften und Fähigkeiten verknüpfen sich nicht mehr zur organischen Einheit der Person, sondern erscheinen als Dinge, die der Mensch ebenso besitzt und veräußert, wie die verschiedenen Gegenstände der äußeren Welt. Und es gibt naturgemäß keine Form der Beziehung der Menschen zueinander, keine Möglichkeit des Menschen, seine physischen und psychischen Eigenschaften zur Geltung zu bringen, die sich nicht in zunehmendem Maße dieser Gegenständlichkeitsform unterwerfen würden.“<sup>21</sup>

Für die Überwindung des Kapitalismus stellt Marx die im Kapitalismus selbst entfesselten Produktivkräfte als objektive Voraussetzung fest. Er glaubt nämlich noch daran, daß Produktivitätssteigerungen durch wissenschaftlich-technischen Fortschritt zur verbesserten Organisation des Arbeitsprozesses führen.<sup>22</sup> Er rechnet noch mit dem subjektiven Potential der Arbeiter, das einerseits zu den Produktivkräften gehört, die mit den Produktionsverhältnissen in Widerspruch treten, und gleichwohl andererseits in kritisch-revolutionärer Tätigkeit geäußert wird. Der Kapitalismus würde nicht nur die objektiven, sondern auch die wesentlichen subjektiven Voraussetzung der Selbstbefreiung des Proletariats mitproduzieren. Obwohl Lukács diese Überlegung mit Marx teilt, revidiert er schon Marx' Einschätzung der modernen Wissenschaft. Zwar lassen sich die Wissenschaften über den technischen Fortschritt mit der Produktivitätsentfaltung immer noch rückkoppeln.<sup>23</sup> Lukács zufolge übernehmen sie jedoch mit der Ausbildung eines szientistischen Selbstverständnisses: „Das positivistisch verengte Wissenschaftsverständnis ist ein spezieller Ausdruck jener allgemeinen Verdinglichungstendenzen.“<sup>24</sup>

Die Hoffnung auf Überwindung der Entfremdung wird allerdings durch eine Reihe historischer Erfahrungen zerstört: Die „sowjetische Entwicklung bestätigte im Großen und Ganzen Max Webers Prognose einer beschleunigten Bürokratisierung, und die stalinistische Praxis lieferte die blutige Bestätigung der Kritik Rosa Luxemburgs an der Leninschen Organisationstheorie und deren geschichtsobjektivistischen Grundlagen. Der Faschismus bewies[...]die Fähigkeit fortgeschrittener kapitalistischer Gesellschaften, in Krisensituationen auf die Gefahr einer revolutionären Veränderung mit dem Umbau des politischen Systems

---

<sup>21</sup> Lukács, Geschichte und Klassenbewußtsein, Werke, Bd.2, S.336. Hier zitiert nach Habermas, ebd.

<sup>22</sup> Habermas, TKH1, S.491.

<sup>23</sup> Vgl. ebd.

<sup>24</sup> Ebd.

zu antworten und den Widerstand der organisierten Arbeiterschaft zu absorbieren. Die Entwicklung in den U.S.A. zeigte schließlich auf andere Weise die Integrationskraft des Kapitalismus: ohne offene Repression bindet die Massenkultur das Bewußtsein der breiten Bevölkerung an die Imperative des Status quo.“<sup>25</sup> Angesichts dessen wird Lukács’ Theorie der Verdinglichung von Horkheimer und Adorno sozialpsychologisch radikalisiert, um die Gründe der Stabilität entwickelter kapitalistischer Gesellschaften aufzuklären, nämlich warum der Kapitalismus gleichzeitig die Produktivkräfte steigert und die Kräfte des subjektiven Widerstand stillstellt. Sie kommen zum Schluß, daß sich die wissenschaftlich-technischen Produktivkräfte mit den Produktionsverhältnissen verschmelzen und die systemsprengende Kraft ganz eingebüßt haben. Die rationalisierte Welt zieht sich zu einer falschen Totalität zusammen.<sup>26</sup> Während Lukács noch in der subjektiven Natur der Menschen auf einen Reservat beharrt, das sich noch gegen Verdinglichung richten kann, behaupten Horkheimer und Adorno hingegen, daß „die subjektive Natur der Massen widerstandslos in den Sog der gesellschaftlichen Rationalisierung hineingerissen worden ist.“<sup>27</sup> Diese Behauptung erklären sie mit einer Theorie des Faschismus und der Massenkultur. Diese Theorie behandelt „die sozialpsychologischen Aspekte einer bis in die innersten Bezirke der Subjektivität vordringenden, die motivationalen Grundlagen der Persönlichkeit erfassenden Deformation“<sup>28</sup> und erklärt „die kulturelle Reproduktion unter Gesichtspunkten der Verdinglichung.“<sup>29</sup> Der Theorie der Massenkultur zufolge ist auch Kultur von der Warenform ergriffen und damit tendenziell alle Funktion des Menschen davon besetzt. Die Theorie des Faschismus demgegenüber zeigt, daß „mit einer vorsätzlichen, von politischen Eliten beabsichtigten Umfunktionierung der Widerstände“ zu rechnen ist, „welche die subjektive Natur der Rationalisierung entgegensetzt.“<sup>30</sup>

Die Theorie von Lukács stützt sich noch auf die Unterstellung, derzufolge der Prozeß der Verdinglichung des Bewußtseins zur Selbstaufhebung im proletarischen Klassenbewußtsein führen soll. Die Gültigkeit dieser Unterstellung leitet sich in der Tat aus der Hegelschen Logik ab, die die Selbstbewegung des Geistes als eine im bestimmten Sinne Notwendigkeit konstruiert. Horkheimer und Adorno, die der Hegelschen Logik nicht ohne weiteres trauen, bestreiten aber die Hoffnung von Lukács, daß die restlose Rationalisierung der Welt nur scheinbar ist, und daß sie letzten Endes ihre Grenze finden wird, wenn die Lage der Spaltung

---

<sup>25</sup> Ebd.

<sup>26</sup> Vgl. ebd., S.492f.

<sup>27</sup> Ebd.

<sup>28</sup> Ebd.

<sup>29</sup> Ebd., S.492-493.

<sup>30</sup> Ebd., S.493.

zwischen Subjektivität und Objektivität bewußt gemacht wird.<sup>31</sup> Dies tun Horkheimer und Adorno aus empirischen Gründen angesichts der oben genannten historischen Erfahrungen. Theoretisch weisen sie darauf hin, daß auch der hegelmарxistisch fortgeschriebene objektive Idealismus die Linie des Identitätsdenken bloß fortsetzt und die Struktur des verdinglichten Bewußtseins in sich selbst reproduziert. Die Radikalisierung der These der Verdinglichung von Lukács hat zur Folge, daß Horkheimer und Adorno nunmehr die restlose Rationalisierung der Welt nicht nur für scheinbar halten, sondern sie als tatsächlich ansehen. Diese Behauptung können sie aber nicht ohne Hilfe der Hegelschen Logik konstatieren, die bei Lukács bedient wird. Sie brauchen also eine Begrifflichkeit, die es erlaubt, nichts weniger denn das Ganze als das Unwahre zu denunzieren. Horkheimer und Adorno können schließlich ihr Ziel, so Habermas, auf dem Weg einer immanent ansetzenden Wissenschaftskritik auch nicht erreichen; „denn die Begrifflichkeit, die ihr Desiderat erfüllen könnte, liegt immer noch auf dem Anspruchsniveau der großen philosophischen Überlieferung.“<sup>32</sup> Diese Schwierigkeit werden wir noch im nächsten Abschnitt ausführlich behandeln.

Die Gegenständlichkeitsform, die sich für kapitalistische Gesellschaft spezifisch darstellt, hat Lukács wie erwähnt aus der Analyse des Lohnarbeitsverhältnisses gewonnen, das durch die Warenform der Arbeitskraft charakterisiert ist. Lukács sieht dabei auch, daß die Struktur des verdinglichten Bewußtseins im Verstandesdenken moderner Wissenschaften, insbesondere in ihrer philosophischen Selbstausslegung bei Kant, zum Vorschein kommt. Horkheimer und Adorno hingegen sehen in derselben Bewußtseinsstruktur das, was sie subjektive Vernunft und identifizierendes Denken nennen.<sup>33</sup> Dies ist für ihre nachfolgenden theoretischen Überlegungen grundlegend. Denn mit dieser Verallgemeinerung wird nunmehr die Tauschabstraktion im Kapitalismus nicht mehr nur in historischer Gestalt, in der das identifizierende Denken seine welthistorische Wirkung entfaltet, bestimmt. „Das identifizierende Denken, dessen Gewalt Adorno schließlich eher in der Ursprungsphilosophie als in der Wissenschaft am Werk sieht, liegt historisch tiefer als die formale Rationalität der Tauschbeziehung; allerdings gewinnt es erst über die Ausdifferenzierung des Tauschwertmediums seine universale Bedeutung.“<sup>34</sup> Damit löst sich der Begriff der Verdinglichung vom speziellen geschichtlichen Kontext der Entstehung des kapitalistischen Wirtschaftssystems ab. Er löst sich ferner überhaupt von der Dimension zwischenmenschlicher Beziehungen ab, in der Lukács eine Assimilation

---

<sup>31</sup> Vgl. Lukács, Geschichte und Klassenbewußtsein, S.276; auch Habermas, ebd., S.491-492.

<sup>32</sup> Ebd., S.498.

<sup>33</sup> Ebd., S.497.

<sup>34</sup> Ebd., S.506.

zwischenmenschlicher Beziehungen an die Dingwelt identifiziert.<sup>35</sup> Der Begriff der Verdinglichung generalisiert sich schließlich zeitlich ( über die gesamte Gattungsgeschichte) und sachlich ( indem Kognition im Dienste der Selbsterhaltung und Repression der Triebnatur, derselben Logik der Herrschaft zugerechnet werden). „Diese doppelte Generalisierung des Verdinglichungsbegriff führt zu einem Begriff instrumenteller Vernunft, der die Urgeschichte der Subjektivität und den Bildungsprozeß der Ich-Identität in eine geschichtsphilosophisch umfassende Perspektive rückt.“<sup>36</sup>

Damit kommen Horkheimer und Adorno zu dem Schluß, die These des totalen Verblendungszusammenhangs der instrumentellen Rationalität aufzustellen. Der These zufolge kommt die Bildung des Ichs erst in der Auseinandersetzung mit den Gewalten der äußeren Natur zustande. Es soll als das Produkt erfolgreicher Selbstbehauptung durch die Leistungen instrumenteller Vernunft gelten und zwar in doppelter Hinsicht: Unaufhaltsam unterwirft sich das Subjekt im Aufklärungsprozeß der Natur, was zur Entwicklung der Produktivkräfte und Zur Entzauberung der Welt um sich herum führt. Zugleich lernt es sich dabei selbst zu beherrschen, was Freud Triebaufschub nennt.<sup>37</sup> Die eigene Natur wird unterdrückt, und durch die Selbstobjektivierung ins Innere getrieben und wird darüber sich selbst immer undurchsichtiger. „Die Siege über die äußere Natur werden mit den Niederlagen der Innern erkaufte. Diese Dialektik der Rationalisierung erklärt sich aus der Struktur einer Vernunft, die für den absolut gesetzten Zweck der Selbsterhaltung instrumentalisiert wird.“<sup>38</sup>

“In dem Augenblick, in dem der Mensch das Bewußtsein seiner selbst als Natur abschneidet, werden all die Zwecke, für die er sich am Leben hält, der gesellschaftliche Fortschritt, die Steigerung aller materiellen und geistigen Kräfte, ja Bewußtsein selber, nichtig und die Inthronisierung des Mittels als Zweck, die im späten Kapitalismus den Charakter des offenen Wahnsinns annimmt, ist schon in der Urgeschichte der Subjektivität wahrnehmbar. Die Herrschaft des Menschen über sich selbst, die sein Selbst begründet, ist virtuell allemal die Vernichtung des Subjekts, in dessen Dienst sie geschieht, denn die beherrschte, unterdrückte und durch Selbsterhaltung aufgelöste Substanz ist gar nichts anders als das Lebendige, als dessen Funktion die Leistungen der Selbsterhaltung einzig sich bestimmt, eigentlich gerade das , was erhalten werden soll.“<sup>39</sup>

Die „Dialektik der Aufklärung“ von Horkheimer und Adorno widmet sich der Beschreibung des Vorgangs der Emanzipation des Menschen von der Natur. Marx hat einmal diesen Prozeß

---

<sup>35</sup> Vgl. ebd., S.508.

<sup>36</sup> Ebd., S.508.

<sup>37</sup> Vgl. ebd., S.508.

<sup>38</sup> Ebd., S.509.

<sup>39</sup> Horkheimer/Adorno, Dialektik der Aufklärung, S. 70.



als Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen gefaßt. Erst die Erreichung eines bestimmten Standes der Produktivkräfte, und das heißt eines bestimmten Standes der Beherrschung der äußeren Natur, ermöglicht nach Marx die Herstellung einer herrschaftsfreien Organisation der Gesellschaft. Zu diesem Zweck jedoch müssen „die von den Menschen selber hervorgebrachten gesellschaftlichen Ordnungen zu einer äußersten Gewalt über den verdinglichten Subjekten werden, damit die materiellen Ressourcen entwickelt werden konnten, die es am Ende den Menschen erlauben sollten, ihre Geschichte als frei vergesellschaftete Individuen mit Willen und Bewußtsein zu machen. Weil für Marx aber die dialektische Einheit von gesellschaftlichem Sein und Bewußtsein letztlich doch zu einem einseitigen Bedingungsverhältnis wurde, konnte er die Geschichte von Selbstverlust und Emanzipation am Leitfaden jenes äußeren Schicksals allein erzählen, das die Menschen durch die Errichtung der Klassengesellschaft sich selbst bereiteten: nach der gleichen Logik der Selbsterhaltung, nach der die Menschen sich in dieses äußere Schicksal verstricken, mußten sie sich auch am Ende aus ihm befreien.“<sup>40</sup>

An diesem Punkt setzt nun die Kritik von Horkheimer und Adorno an. Sie gehen gleichsam einen Schritt zurück und versuchen, die hinter dem von Marx dargestellten Prozeß erfolgende gegenläufige Bewegung zu beschreiben. Dadurch zerbricht allerdings bei ihnen die Bindung des Fortschritts der gesellschaftlichen Entwicklung an den Stand der Naturbeherrschung. Diese Naturbeherrschung bezeichnet sich eher als Indikator einer mit dem Fortschritt verkoppelten Regression, so wie es in der „Negative Dialektik“ zu entnehmen ist: „keine Universalgeschichte führt vom Wilden zur Humanität, sehr wohl eine von der Steinschleuder zur Megabombe.“<sup>41</sup>

Die „Dialektik der Aufklärung“ von Horkheimer und Adorno gilt als Grundtext von Habermas' Kritik an der subjektphilosophisch verfangenen Auslegung der Moderne. In diesem (schwarzen) Buch begründen die Autoren die zwei These, die den geschichtlichen Aufklärungsprozeß bestimmen, nämlich dass schon der Mythos Aufklärung ist, und dass der Prozeß der Aufklärung, der vom Mythos in Gang gesetzt wird, in Mythologie zurück schlägt. Horkheimer und Adorno wollen damit den Selbsterstörungsprozeß der Aufklärung auf den Begriff bringen. Gerade dies Unternehmen aber verstrickt sich für Habermas in ein unlösbares Paradoxon.

In der Tradition der Aufklärung gilt das aufklärende Denken, das Horkheimer und Adorno vor Augen haben, immer als Gegensatz und als Gegenkraft zum Mythos. Es ist einerseits dessen Gegensatz, „weil es der autoritären Verbindlichkeit einer in der Kette der Geschlechter

---

<sup>40</sup> Wellmer, Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus, S.138.

verzahnten Überlieferung den zwanglosen Zwang des besseren Arguments entgegenstellt.“<sup>42</sup> Indem „es den Bann kollektiver Mächte durch individuell erworbene, in Motiv umgesetzte Einsichten brechen soll“<sup>43</sup>, gilt es andererseits auch als entgegenwirkende Kraft zum Mythos. Die Aufklärung widerspricht dem Mythos und entzieht sich dadurch seiner Gewalt. Diesem Kontrast, „dessen sich das aufgeklärte Denken so sicher ist, setzen Horkheimer und Adorno die These einer heimlichen Komplizenschaft entgegen.“<sup>44</sup> „Schon der Mythos ist Aufklärung, und Aufklärung schlägt in Mythologie zurück.“<sup>45</sup> Zur Veranschaulichung dieser These führen Horkheimer und Adorno am Beispiel der Odyssee vor, um zu explizieren, wie sich identifizierendes Denken und Tauschgedanke verstricken.

Die Homerische Odyssee begreifen Horkheimer und Adorno als Grundtext der europäischen Zivilisation. Die Erzählung berichtet vom Schicksal des Odysseus nach dem Trojanischen Krieg, von seinen Irrfahrten und Abenteuern, die er bestehen muß, um in seine Heimat nach Ithaka zurückkehren zu können. Aus geschichtsphilosophischer Perspektive ist die Irrfahrt „der Weg des leibhaftig gegenüber der Naturgewalt unendlich schwachen und im Selbstbewußtsein erst sich bildenden Selbst durch die Mythen.“<sup>46</sup> Das Besondere solcher Selbsterhaltungslogik, mit der Odysseus sein Leben rettet, liegt darin, daß sie gerade an dem die Selbsterhaltung Bedrohenden und Auflösenden die materiale Basis ihrer Entfaltung hat. „Indem Odysseus sich den mannigfaltigen Verlockungen und übermächtigen Gewalten ausliefert und es mit ihnen aufnimmt, gewinnt er jene Härte des Selbst, die ihn alle Gefahren bestehen läßt. Nicht also im starren Gegensatz zum Gefährdenden und Bedrohlichen diffuser Verlockungen und übermächtiger Gewalten bildet sich das rettende Selbst, sondern erst in der Auseinandersetzung mit den mannigfaltigen Bedrohungen und Gefahren gewinnt es jene Starrheit, vermöge deren es sich identisch durchzuhalten vermag.“<sup>47</sup>

Odysseus ist der heroische Kämpfer aus der Vorgeschichte der Aufklärung.<sup>48</sup> Vernunft kämpft schon von Anfang an dem Universum magischer Naturgewalten entgegen. „Jede spätere Aufklärung handhabt die rational begreifbare Ordnung der Dinge wie eine Waffe, mit der sie in den Kampf gegen Mythos und Magie der Natur zieht.“<sup>49</sup> Im Prozeß ihrer Entmythologisierung verliert die Natur mit ihrem Zauber ihre Gewalt über den Menschen. Sie wird beherrschbar und unterliegt der menschlichen Rationalität, die methodisch in sie

---

<sup>41</sup> Adorno, Negative Dialektik, S.312. Hierzu siehe auch Lüdke, Anmerkungen zu einer Logik des Zerfalls:Adorno-Beckett. S.31-32.

<sup>42</sup> Habermas, Der philosophischer Diskurs der Moderne, S.131.

<sup>43</sup> Ebd.

<sup>44</sup> Ebd.

<sup>45</sup> Horkheimer/ Adorno, Dialektik der Aufklärung, S,10.

<sup>46</sup> Ebd., S.53.

<sup>47</sup> Schmucker, Adorno- Logik des Zerfalls, S.19f.

<sup>48</sup> Grimminger, Die Ordnung, Das Chaos und die Kunst, S.17.

eindringt, doch so in die ursprüngliche Abhängigkeit umkehrt. „In allen Aufklärungsschüben der Geschichte galt Vernunft als die einzige Möglichkeit der Freiheit, der Emanzipation des Menschen aus den unbegriffenen Gewalten seiner mythischen Naturgeschichte.“<sup>50</sup> Die Vernunft wird für Horkheimer und Adorno selbst zu einer Macht, die mythisch unbegriffenen ist. Eine Macht, die sich von ihrem Ursprungsort nie entfernt hat, wo ein Kampf stattfindet, der nur die Unterwerfung des Gegners oder die eigene kennt. Nicht nur die äußere Natur wird unterworfen, sondern auch die innere des Menschen selbst.<sup>51</sup> „Denn um die Natur da draußen zu beherrschen, braucht der Mensch Disziplin, seine Begierden müssen gezähmt, sein Aberglauben muß beseitigt werden. Er muß es lernen, sich als Vernunftwesen zu begreifen; lernt er es tatsächlich, so entfremdet er sich noch seine eigene Natur. Die Freiheit der Vernunft wird zum neuen Zwang, der neue Mythos Rationalität herrscht so totalitär wie einst der alte der Natur. Und wie die alten Naturgötter, so braucht der neue Vernunftgötze seine Opfer - uns selbst.“<sup>52</sup>

„Was der Mythos durch Geschichte zustande bringt, das leistet Aufklärung durch Vernunft. Vernunft stellt Verständlichkeit her. Sie nimmt Angst, indem sie Berechenbarkeit gibt, indem sie alles Geschehen als gesetzliches begreift.“<sup>53</sup> Sie dient seit je der Funktion, von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen. Dabei verkennt sie allerdings, daß der Mythos seinerseits schon eine Form von Aufklärung war. Auch der Mythos hat schon dieselbe Funktion für die Befreiung der Menschen von Angst. Er sorgt bereits dafür, daß die Menschen nicht allenthalben und jederzeit Unberechenbarem ausgesetzt sind. Mythisch hat das Unerwartbare einen Ort und Namen. Nur im Unterschied zur Aufklärung ist die Macht nicht den Menschen, sondern den Göttern zugesprochen.<sup>54</sup> „Wie der Mythos selber schon Aufklärung war, so bleibt auch die Aufklärung an den Mythos gebunden.“<sup>55</sup> Vom Mythos nimmt sie nur ihren Stoff. „Unter der schamhaften Hülle der olympischen chronique scandaleuse hatte sich bereits die Lehre von der Mischung, vom Druck und Stoß der Elemente herausgebildet, die alsbald sich als Wissenschaft etablierte und die Mythen zu Phantasiegebilden machte.“<sup>56</sup> Zum Wiederholungsprinzip im Mythos stellt das aufklärerische Prinzip des Gesetzes ein Pendant dar.<sup>57</sup> Denn die Essenz der „Mytho-logie“ ist „Kreislauf, Schicksal, Herrschaft der Welt als die Wahrheit zurückgespielt und der Hoffnung

---

<sup>49</sup> Ebd.

<sup>50</sup> Ebd.

<sup>51</sup> Vgl. ebd.

<sup>52</sup> Ebd.

<sup>53</sup> Vgl. Welsch, Vernunft: Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft, S.78.

<sup>54</sup> Vgl. ebd.

<sup>55</sup> Ebd.

<sup>56</sup> Horkheimer/ Adorno, Dialektik der Aufklärung, S.34.

<sup>57</sup> Vgl. ebd.

entsagt.“<sup>58</sup> „Die Welt als gigantisches analytisches Urteil, der einzige, der von allen Träumen der Wissenschaft übrig blieb, ist vom gleichen Schlage wie der kosmische Mythos, der den Wechsel von Frühling und Herbst an den Raub Persephones knüpfte.“<sup>59</sup> Was Husserl als die Eigenschaft der neuzeitlichen Vernunft bezeichnet, identifizieren Horkheimer und Adorno damit schon in dem Ursprung der abendländischen Kultur.<sup>60</sup> Die Aufklärung führt die Menschen wohl aus der Gewalt der Natur aus, aber doch nur so, daß sie wiederum dadurch der neuen Gewalt des System unterworfen sind. So gesehen ist die Vernunft keine Angelegenheit, die ethische Werte begründen könne. Sie ist nur eine historisch notwendige Strategie der Selbstbehauptung in Gesellschaften, denen Verkehrsformen zunehmend auf Herrschaft über die Natur aufbauen.<sup>61</sup>

Vernunft, die im Begriff der formalen Rationalität gemeint ist, entspringt nach Horkheimer und Adorno aus Grundbedingung des begrifflichen Denkens. Denken heißt hier identifizieren, mit Begriffen als ideelle Werkzeuge zum Zwecke der Zurechtmachung und Beherrschung der Wirklichkeit durch ein Subjekt, das wesentlich als Wille zur Selbsterhaltung gedacht ist. „Denken im Sinne der Aufklärung ist Herstellung einheitlicher, wissenschaftlicher Ordnung und die Ableitung von Tatsachenerkenntnissen aus Prinzip. [...]Die logischen Gesetze stellen die allgemeinsten Beziehung innerhalb der Ordnung her, sie definiert sie. Die Einheit liegt in der Einstimmigkeit. [...]Nichts wird von der Vernunft beigetragen als die Idee systematischer Einheit, die formalen Elemente festen begrifflichen Zusammenhangs.“<sup>62</sup> Diese These entfalten Horkheimer und Adorno durch die Rezeption Nietzsches Erkenntnistheorie, wonach die Logik nicht aus dem Willen zur Wahrheit stammen soll, sondern zur Bemächtigung der Wirklichkeit, zur Macht, also eine Nötigung, die Welt zurechtzumachen. Vorstellung ist danach nur ein Instrument, mit dem die Menschen denkend sich von Natur distanzieren können, um sie wiederum so vor sich hinzustellen, wie sie zu beherrschen ist. „Gleich dem Ding, dem materiellen Werkzeug, das in verschiedenen Situationen als dasselbe festgehalten wird und so die Welt als Chaotische, Vielseitige, Disparate vom Bekannten, Einem, Identischen scheidet, ist der Begriff das ideelle Werkzeug, das in die Stelle an allen Dingen paßt, wo man sie packen kann.“<sup>63</sup> Die Vernunft ist entsprechend instrumentell und zwanghaft zum Begreifen beschaffen: immer identifizieren zu wollen, das heißt, Gleichheit zwischen sich und dem jeweils Anderen herzustellen zu wollen. Und zwar dadurch, daß das Andere als schlechthin Andersartiges gesehen wird. Es wird Grenze, potentiell Unverstehbares und vor

---

<sup>58</sup> Ebd., S.44.

<sup>59</sup> Ebd.

<sup>60</sup> Vgl. Welsch, Vernunft: Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft, S.78.

<sup>61</sup> Vgl. Gimmiger, Die Ordnung, Das Chaos und die Kunst, S.18f.

<sup>62</sup> Horkheimer/Adorno, Dialektik der Aufklärung, S.100.

<sup>63</sup> Ebd., S.54.

allem Bedrohliches.<sup>64</sup> Diese Bedrohlichkeit des Anderen liegt darin, daß der Mensch dem, was er nicht als Begriff bilden kann, als einem Unbekannten ausgeliefert ist, vor dem er sich darum in seinem Kampf ums Überleben schützen, gegen das er sich verteidigen muß, um seine eigene Identität zu bewahren. Und dabei spielt das Aufzwingen und Beherrschen die entscheidende Rolle, da die sicherste Verteidigung der Angriff zu sein scheint, d.h. die Umkehr der Richtung der Herrschaft. Um nicht beherrscht zu werden, versucht der Mensch dann zu beherrschen. Somit heißt Herrschaft, daß das Andere vor allem dadurch in den eigenen Machtbereich gezwungen, faßbar gemacht wird, daß es dem Beherrschenden zunächst einmal so weit angeglichen wird, daß es ihm überhaupt zugänglich wird.<sup>65</sup> Die erste Zurichtung des Gegenstandes, wie Gunzzoni bemerkt, besteht darin, „daß er es als ein Gegenüber für das Ergreifen und Begreifen festgestellt wird, daß er aus seinem genuinen Bezüge herausgenommen und in den bestimmenden Bezug zum Mensch gesetzt wird. Damit wird der Gegenstand zum Objekte, der Mensch zum Subjekt.“<sup>66</sup> Die Manipulation, die das dem Menschen Andere zum Objekt, ihn selbst zum Subjekt macht, ist der erste Akte der Identifikation. Dieser Akt bedeutet im Zusammenhang der Identitätskritik, daß das Seiende auf eine denkbare Wahrheit hin, aus der Perspektive auf sein Sein hin intendiert und damit in eine allgemeine Denkbare aufgehoben, dem erfahrenden Umgang mit ihm dagegen enthoben. Eben darum bedeutet der Identitätsansatz zugleich auch eine Trennung.<sup>67</sup> „Sowohl die naturwüchsige Kommunikation mit dem Anderen wie dessen natürliche Eingehörigkeit in einen jeweiligen Situations- und letztlich Weltzusammenhang werden unterbrochen. Die Aufhebung der ursprünglichen Fremdheit und Andersheit durch die Hineinnahme in den Immanenzbereich des Subjekts führt zu einer neuen Fremdheit von ganz anderer Qualität, zu jener Fremdheit, die man mit Ausdrücken wie Objektivität, Wertneutralität oder ähnlich benennen könnte. Zwischen erkennendem Subjekt und zuerkennendem Objekt ist jedes subjektive Teilnahmeverhältnis von vornherein ausgeschlossen.“<sup>68</sup>

Das Subjekt ist ursprünglich nur ein Teil der Natur, aber herausgegangen aus der Spaltung des Lebens in den Geist und seinen Gegenstand. Die Spaltung führt zur Ausbildung des einheitlichen Selbst, nämlich des einheitlichen Ichs, das der Konsistenzzwang des begrifflichen Denkens voraussetzt. Und so wie das begriffliche Denken der Funktion der Selbsterhaltung dient, so wird auch die Bildung des Ichs.<sup>69</sup> „Die Ausbildung eines einheitlichen Ich geschieht im Dienste der Erhaltung dessen, was das naturhafte Substrat

---

<sup>64</sup> Vgl. Gunzzoni, Identität oder nicht, S.51f.

<sup>65</sup> Vgl. Gunzozoni, Identität oder nicht, S.52-53.

<sup>66</sup> Ebd., S.53.

<sup>67</sup> Vgl. ebd. S.55.

<sup>68</sup> Ebd.,53.

<sup>69</sup> Vgl. Wellmer, Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne, S.150.

dieses Selbst ist, des menschlichen Lebens. So wird, paradox gesprochen, das Selbst zu einer Funktion der Selbst- Erhaltung.“<sup>70</sup> Die Ausbildung des Ich wird zu einem Selbst-Opfer, weil die Einheitlichkeit des Selbst notwendig bezahlt wird mit der Unterdrückung und Reglementierung der inneren Natur, d.h. all jener Impulse, Regungen und Wünsche. „Die Herrschaft des Mensch über sich selbst, die sein Selbst begründet, ist virtuell allemal die Vernichtung des Subjekt, in dessen Dienst sie geschieht, denn die beherrschte, unterdrückte und durch Selbsterhaltung aufgelöste Substanz ist gar nichts anderes als Lebendige, als dessen Funktion die Leistungen der Selbsterhaltung einzig sich bestimmen, eigentlich gerade das, was erhalten werden soll.“<sup>71</sup> Die Geschichte der Zivilisation ist dann die Geschichte der Entsagung: das Ich verdankt sich dem Opfer des Augenblicks an die Zukunft. Der Konsistenzzwang des begrifflichen Denkens schlägt als Konsistenzzwang auf das Selbst des Denkens zurück: die Herrschaft über die äußere Natur ist um den Preis der Unterdrückung der inneren Natur möglich.<sup>72</sup>

„Das Ich, das sich in der Auseinandersetzung mit den Gewalten der äußeren Natur bildet, ist das Produkt erfolgreicher Selbstbehauptung, Resultat der Leistungen instrumenteller Vernunft in doppelter Hinsicht; es ist das unaufhaltsam im Aufklärungsprozeß voranstürmende Subjekt, das sich die Natur unterwirft, die Produktivkräfte entwickelt, die Welt um sich herum entzaubert; aber es ist zugleich das Subjekt, das sich selbst zu beherrschen lernt, das die eigene Natur unterdrückt, die Selbstobjektivierung ins Innere vorantreibt und darüber sich selbst immer undurchsichtig wird. Der Sieg über die äußere Natur wird mit den Niederlagen der inneren erkaufte. Diese Dialektik der Rationalisierung erklärt sich aus der Struktur einer Vernunft, die für den absolut gesetzten Zweck der Selbsterhaltung instrumentalisiert wird.“<sup>73</sup>

„In dem Augenblick, in dem der Mensch das Bewußtsein seiner selbst als Natur abschneidet, werden all die Zweck, für die er sich am Leben hält, der gesellschaftliche Fortschritt, die Steigerung aller materiellen und geistigen Kräfte, ja Bewußtsein selber, nichtig und die Inthronisierung des Mittels als Zweck, die im späten Kapitalismus den Charakter des offenen Wahnsinns annimmt, ist schon in der Urgeschichte der Subjektivität wahrnehmbar. Die Herrschaft des Menschen über sich selbst, die sein Selbst begründet, ist virtuell allemal die Vernichtung des Subjekts, in dessen Dienst sie geschieht, denn die beherrschte, unterdrückte und durch Selbsterhaltung aufgelöste Substanz ist gar nichts anders als das Lebendige, Als

---

<sup>70</sup> Ebd.

<sup>71</sup> Horkheimer/ Adorno, Dialektik der Aufklärung, S.71.

<sup>72</sup> Vgl. Wellmer, Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne, S.150.

<sup>73</sup> Habermas, TKH1, S.509.

dessen Funktion die Leistungen der Selbsterhaltung einzig sich bestimmt, eigentlich gerade das , was erhalten werden soll.“<sup>74</sup>

Mit der Übernahme Nietzscheschen Gedanken erfährt die Vernunftkritik von Horkheimer und Adorno eine radikale Wendung. Anders als früher bei Marx oder Lukács sehen sie in der Unterwerfung der Natur keinen Wahrheitsbeweis mehr für das objektivierende Denken, sondern nur Gewalttätigkeit. Wenn Vernunft für den absolut gesetzten Zweck der Selbsterhaltung instrumentalisiert wird, wie kann eine befreite und humane Gesellschaft, wie können Wahrheit, Freiheit überhaupt noch gedacht werden? Oder wenn Verdinglichung und Naturvergessenheit in den Bedingungen begrifflichen Denkens selbst angelegt sind, wie kann das Denken von Horkheimer und Adorno sich demselben Schicksal dann entziehen?

---

<sup>74</sup> Horkheimer/ Adorno, Dialektik der Aufklärung, S.70.

### 1.3 Das Paradigma Bewußtseins- und Subjektphilosophie

Bevor wir uns mit der im letzten Abschnitt offengelassenen Frage befaßen, wollen wir vorab in diesem Abschnitt darstellen, was Habermas unter dem Paradigma der Bewußtseins- und Subjektphilosophie, dem er die Schuld für das Scheitern der Vernunftkritik von Horkheimer und Adorno zuschiebt, versteht. Dabei sollte der erste Zug der Habermasschen Grundidee, mit der Kommunikationstheorie die Subjektphilosophie, die an unlösbaren Aporien leidet, zu ersetzen, angedeutet werden.

Gegen die Auffassung, die Erfahrung des Selbstbewußtseins als ursprünglich und damit die Reflexion des einsamen Subjekts gelten zu lassen, ist die eigentliche Absicht von Habermas die Kritik der Subjektphilosophie. Denn das Bewußtsein ist für ihn nur Derivat einer Verschränkung der Perspektiven. Es entsteht erst auf der Basis wechselseitiger Anerkennung der Interaktion zumindest zweier Subjekte. Von Natur aus sind die Menschen dialogische Wesen. McCarthy bemerkt: „den Schlüssel zu Habermas’ Ansatz stellt seine Verwerfung des Bewußtseinsparadigmas und der mit ihm verbundenen Subjektphilosophie zugunsten des durch und durch intersubjektivistischen Paradigma des kommunikativen Handelns dar.“<sup>1</sup> Die Überwindung der Bewußtseins- und Subjektphilosophie liegt laut Habermas im Prinzip darin, daß man eher die Grundlage unseres Wesens primär in der Offenheit zum Gespräch, und erst sekundär im Erkenntnisvermögen ansieht.<sup>2</sup>

Habermas versteht unter Subjektphilosophie bzw. Bewußtseinsphilosophie zuerst ein in der Philosophiegeschichte geläufiges Verständnis von Vernunft und Subjektivität, das vor allem in der Neuzeit in den Arbeiten von Descartes und Kant formuliert wird.<sup>3</sup> Dabei wird Vernunft als die Fähigkeit eines einzelnen Subjekts definiert, die dazu dient, Objekte, Dinge oder Gegenstände, als ihm gegenüber Seiendes, zu beobachten oder zu handhaben.<sup>4</sup> „Die subjektive Vernunft reguliert genau zwei fundamentale Beziehungen, die das Subjekt zu

---

<sup>1</sup> McCarthy, Kritik der Verständigungsverhältnisse, S.504.

<sup>2</sup> Mit der Terminologie von Thomas Kuhn, von dem Habermas den Begriff Paradigma übernimmt, nimmt Habermas die Leistung des Paradigmenwechsel in Anspruch. „Der kommunikationstheoretische Ansatz geht mit Humboldt vom Modell der sprachlichen Verständigung aus und überwindet die Subjektphilosophie, indem er im Selbst des Selbstbewußtseins, der Selbstbestimmung und der Selbstverwirklichung die intersubjektive Struktur ineinander verschränkter Perspektiven und gegenseitiger Anerkennung freilegt. (Vgl. Habermas, Nachmetaphysisches Denken, S.245.)

<sup>3</sup> Mit der Vereinfachung der Philosophiegeschichte und der Angleichung von Bewußtseins-, Subjekt- und (auch in anderem Zusammenhang hiervon ist es aber nicht von Bedeutung. (Dazu vgl. Höffe, Kategorische Rechtsprinzipien, S.351-378; Schnädelbach, Das Gesicht im Sand, Foucault und der anthropologische Schlummer, in: Zur Rehabilitierung des animal rationale, S.277-S.307; Langthaler, Nachmetaphysisches Denken?, S.21-31; Honneth, Kritik der Macht, S. 401f.; Demmerling, Sprache und Verdinglichung, S.117f.)

<sup>4</sup> Vgl. Rademacher, Versöhnung oder Verständigung, S.19.



möglichen Objekten aufnehmen kann. Unter Objekt versteht die Subjektphilosophie alles, was als Seiend vorgestellt werden kann; unter Subjekt zunächst die Fähigkeiten, sich in objektivierender Einstellung auf solche Entitäten in der Welt zu beziehen und sich der Gegenstände, sei es theoretisch oder praktisch, zu bemächtigen. Die beiden Attribute des Geistes sind Vorstellen und Handeln. Das Subjekt bezieht sich auf Objekte entweder, um sich so, wie sie sind, vorzustellen, oder so, wie sie sein sollen, hervorzubringen. Diese beiden Funktionen des Geistes sind ineinander verschränkt: die Erkenntnis von Sachverhalten ist strukturell auf die Möglichkeit von Eingriffen in die Welt als der Gesamtheit von Sachverhalten bezogen; und erfolgreiches Handeln verlangt wiederum Kenntnis des Wirkungszusammenhangs, in den es interveniert.<sup>5</sup> Im epistemologischen Begriff von Selbstbewußsein ist dieses subjektphilosophische Denkmodell noch im dualistischen Muster von Subjekt-Objekt-Beziehung so zu charakterisieren, daß es sich in drei Grundannahmen niederschlägt: Erstens gewinnt das erkennende Subjekt durch Introspektion „einen privilegierten Zugang zu den eigenen, mehr oder weniger transparenten und unkorrigierbaren Vorstellung, die als unmittelbar evidente Erlebnisse gegeben sind.“<sup>6</sup> Zweitens eröffnet „die Vergewisserung dieses Besitzstandes an subjektiven Erlebnissen den Weg zur genetischen Erklärung des durch Erfahrung vermittelten Wissens von Objekten.“<sup>7</sup> „Weil Introspektion (drittens) den Weg zur Subjektivität bahnt und weil die Vergewisserung der Objektivität des Wissens darin besteht, zu ihren subjektiven Quellen vorzudringen, bemessen sich epistemologische Aussagen direkt – und alle übrigen Aussagen indirekt – an Wahrheit als subjektiver Evidenz oder Gewißheit.“<sup>8</sup>

Subjektive Vernunft ist die Vernünftigkeit des Subjekts. Als Aporetisch ist sie für Habermas ihrer Struktur nach einseitig, herrschaftlich und instrumentell, und läßt Objekte nicht als das Gegenüber gleichberechtigter Partner sein. Habermas charakterisiert sie als monologisch, beobachterperspektivistisch und mentalistisch. Demgegenüber will er dialogisch, teilnehmerperspektivistisch und pragmatisch ansetzen. Er plädiert für einen Wechsel des Paradigmas, allerdings ohne die Aporien der Subjektphilosophie lösen zu wollen. Denn für ihn ist in der Verhaftung an der Subjektphilosophie die Vernunftkritik nicht weiterhin zu führen. Das alte Paradigma hat für ihn ausgedient.<sup>9</sup>

---

<sup>5</sup> Habermas, TKH1, S.519.

<sup>6</sup> Habermas, Wahrheit und Rechtfertigung, S.190.

<sup>7</sup> Ebd.

<sup>8</sup> Ebd.

<sup>9</sup> Wellmer bezeichnet die Transformation der Kritischen Theorie insbesondere bei späterer Habermas als linguistische Wende. Vgl. Wellmer, Kommunikation und Emanzipation. Die Leistung dieser Wende wird auch von den Orthodoxen in der Kritischen Theorie bezweifelt. Siehe Löbig/Schweppenhäuser(Hg.), Hamburger Adorno Symposium. Außerdem bezeichnet Honneth Habermas' Theorie als eine kommunikationstheoretische Transformation der Dialektik der Aufklärung. Vgl. Honneth, Von Adorno zu Habermas. Löwenrich ist der

Im Folgenden wird Habermas' Auffassung der Subjektphilosophie bzw. Bewußtseinsphilosophie in Hinsicht auf seine Kritik an dem metaphysischen, aus Habermas' Sicht auch ontologischen Denken, noch ein Stück näher dargelegt, um den Weg des Explizierens seiner Kritik an dem ausgedienten Paradigma in dem nächsten Abschnitt anzubahnen. Dabei geht es hauptsächlich darum, die Subjektphilosophie und ihre Schwierigkeiten aus der Habermasschen Sicht zu charakterisieren.

Zuvor sei kurz an den Charakter dieser Denkweise in der abendländischen Tradition erinnert. Erstens: Das ontologische Denken steht am Anfang der abendländischen Kultur, dessen Merkmal wie folgt zusammenzufassen ist: „Das Seiende wird als eine Ganzheit verstanden, die aus einer unendlichen Vielzahl von empirischen Dingen, denen jeweils unterschiedliche Eigenschaften und Werkweisen zukommen, zusammengesetzt gedacht ist.“<sup>10</sup> Den physischen realen Dingen wohnt ein ontologischer Kern inne, der diese verschiedenen Eigenschaften und Wirkweisen vom Innersten her zusammenhält, worauf sich der Begriff „Identität“ bezieht. „Es gibt etwas, welches das Phänomen zu dem macht, was es ist; was es identifizierbar macht als dieses oder jenes.“<sup>11</sup> So dann gilt dem ontologischen Denken die Was-Frage als wesentlich, nämlich die Frage nach dem Sein des Seiendes. Die Fähigkeiten, das Seiende aus das Sein hin auszulegen, und die Gewähr zum Sein des Seiendes vorstoßen zu können, liegen in dem in die Sprache eingelassenen gedachten Logos.<sup>12</sup> In dem Maße, wie der Logos der Sprache Struktur und deren Bedeutungsgehalten Sinn verleiht, ist Sprache untrennbar vereint mit dem Seienden.<sup>13</sup> „Dem Wort inhäriert[...]das Sein, es bezeichnet nicht nur ein Sein, das man beliebig vergeben könnte. Die Sprache kann also nur Gedachtes aussagen, und Gedachtes kann nur Seiendes gedacht haben, das es in sich enthält. So kann das legein, das wir ständig vollziehen aus einem noein, immer nur auf onta gehen. Wo das denken IST denkt und die Sprache es sagt, da ist IST.“<sup>14</sup> „Daß Ist ist, heißt: es gibt ein Sein, nicht aber kann ein Nichtsein gedacht werden. Denn alles Sprechen ist im Vollzug auf die Copula „ist“ angewiesen, ohne sie ist sinnvolles Sprechen nicht möglich.“<sup>15</sup> „Es ist die Sprache bzw. deren Logos, in der sich Wahrheit artikuliert, und die Wahrheit, die sich artikuliert, ist, daß Ist ist, und nicht,

---

Meinung, daß im Paradigmenwechsel nur das Problem geschoben und ihr kritischen Anspruch verengt wird. (Vgl. Löwenrich, Paradigmenwechsel.) Die Verwissenschaftlichung der Kritischen Theorie entrichtet schweren Preis, die Kluft zwischen Potential und Realität wird ausgeblendet. (Vgl. Moritz, Kritik des Paradigmenwechsels.) Habermas kümmert sich um die Rekonstruktion der normativen Grundlagen so leidenschaftlich, daß er zur Kritik kaum noch kommt. (Vgl. Stender, Kritik und Vernunft, S.214.)

<sup>10</sup> Gripp-Hagelstange, Niklas Luhmann, S.16.

<sup>11</sup> Ebd.

<sup>12</sup> Vgl. ebd.

<sup>13</sup> Vgl. ebd.

<sup>14</sup> Schwadewaldt, Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen, S.329. Hier zitiert nach Gripp, Theodor W. Adorno, S.25.

Nicht-Ist.“<sup>16</sup> Die aristotelische Logik beruht gerade auf dieser Ist-Fassung. Alle Aussagen beziehen sich auf ein Identisches. Dies heißt bei ihm Substanz, und in der späteren Zeit wird es dann z.B. absolutes Subjekt oder transzendentes Ich genannt. „Mögen sich die Konzeptionen hinsichtlich desjenigen, das der Erkenntnis einen letzten Halt zu geben vermag, auch ändern. Entscheidend ist zweierlei: zum einem ist, da Subjektivität in diesen Konzeptionen, wie unterschiedlich auch immer konzipiert, als extramundan verortet gedacht, die logische Allgemeingültigkeit des Erkenntnisprozesses gewährleistet. Zum anderen, und aus erstem folgend, ist im Rahmen dieser Denkgeste die Identität alles Seienden immer schon vorausgesetzt.<sup>17</sup> Die Logik hat es dann aufgrund der transzendenten Verankerung allen Bewußtseins nur noch mit dem Bereich einer daseienden Objektivität zu tun. Sie ist der Formalismus dessen, was „ist“.<sup>18</sup>

Zweitens: Die neuzeitliche Philosophie ist gekennzeichnet durch das Bemühen, die in sich zentrierte Subjektivität in das Zentrum der Problematik zu stellen und diese Subjektivität vom Seienden abzulösen.<sup>19</sup> Es beginnt mit Descartes' Begründung der Ichgewißheit.<sup>20</sup> Dies besagt: „[...]ich bin an das Seiende nicht gebunden, weil ich es zweifelnd negieren kann, aber gerade ich auf dieses Negieren als meinen Denktakt achte, werde ich meiner selbst gewiß und begreife, daß mein Ich gar nichts anderes ist als eben dieser je aktuelle in sich beschlossene Selbstbezug: cogito me cogitare. Selbstreflexion ist also das Wesen von Reflexion überhaupt, und umgekehrt: das Wesen derselbsthaften Ichheit besteht in nichts anderem als in der Selbstreflexion.“<sup>21</sup> Den Gedanken, daß „das Ich seiner gewiß ist und bleibt, auch wenn es den Bezug zum Seienden einklammert, hat erst der Deutsche Idealismus innerhalb der von Descartes eröffneten Philosophie der Subjektivität vollendet. Er löst die Reflexion vom Menschen ab und setzt sie unter die Begriffe absoluten Ichs, absolute Vernunft und absoluter Geist. Kant, mit dem das idealistische Denken beginnt, setzt die Reflexion mit dem nicht gegenstandsgebundenen Denken gleich und bezeichnet dessen Wesen als die haltlose Spekulation.<sup>22</sup> Zwar warnt Kant vor dieser Spekulation als einem Irrweg des Denkens, eröffnet sich allerdings mit seiner Transzendentalphilosophie den Weg zur idealistischen

---

<sup>15</sup> Gripp, Theodor W. Adorno, S.25.

<sup>16</sup> Ebd.

<sup>17</sup> Gripp-Hagelstange, Niklas Luhmann, S.19.

<sup>18</sup> Vgl. ebd.

<sup>19</sup> Vgl. Schulz, Vernunft und Freiheit, S.7. Das Schlüsselwort ist Reflexion, durch die nicht nur den unmittelbaren Bezug zum Seienden zu brechen ist, sondern diesen Bezug überhaupt als solche fraglich zu machen und aufzuheben zugunsten des Ich.

<sup>20</sup> Wie Descartes überhaupt zu diese Idee kommt, läßt sich Toulmin zufolge in der Tat nicht auf die Entwicklung der Philosophie selbst zurückführen, sondern auf eine unsichere historische Situation, die durch den Dreißigjährigen Krieg und die politische Unruhe herbeigeführt wird. (Dazu vgl. Toulmin, Kosmopolis.)

<sup>21</sup> Schulz, Vernunft und Freiheit, S.8.

<sup>22</sup> Vgl. ebd.

Metaphysik.<sup>23</sup> Die Subjektivität vom Gegebenen als das Formprinzip wird von ihm in ein reines und ein empirisches Ich abgespalten. Nach Kant wird dieses reine transzendente Ich von Fichte und Schelling zum absoluten Ich, dem wahren Anfang der Philosophie erhöht.<sup>24</sup> Das Reale wird von dem her in seinen Seinstrukturen konstruiert und damit die Möglichkeit seiner Erkennbarkeit in und durch das Ich begründet.<sup>25</sup> Schließlich setzt Hegel die Bewegung des Denkens mit der Bewegung des Seins gleich, „denn der Geist ist als absolutes in sich reflektiertes Selbstbewußtsein das wesenhafte Prinzip, das in allem Seiendes erscheint und es als vernünftig erweist.; indem der Geist sich zu sich selbst bringt und sein Ansich über das Fürsich zum Anundfürsich erhebt, kommt das von ihm umgriffene Seiende zu seiner wahren Bestimmung: dem sich begreifenden Begriff.“<sup>26</sup> Erst nachdem dies Denken zusammenbricht, setzt sich „die Ersetzung des idealistisch unendlichen Denkens durch Gegensatzbegriff des endlichen Menschseins“<sup>27</sup> in der gegebenen Wirklichkeit ein. Das Problem ist aber nicht dadurch wirklich gelöst.<sup>28</sup> Wie schon Hegel gelehrt hat: „Wer sich an das Unmittelbare und die sogenannte Wirklichkeit anklammert, gerade den überkommt die Reflexion, und zwar wesentlich nur in negativer Gestalt ,d.h. als Raisonement, das alles Fixe und Feste zersetzt.“<sup>29</sup> Zusammengefaßt kann man sagen, dass die oben nur skizzierte Eigenschaft der abendländischen Denkfigur eine Art Seinsdenken ist, das sich auf das Prinzip der Identität bezieht. Seine Logik ist eine Art des Formalismus, der nur zwei logische Werte kennt, wie es Gotthard Günther bemerkt. Denn wenn etwas ist, was es ist, dann reicht es schon aus, mit einem Designationswert und einem Reflexionswert zu verfahren, also einem Wert zur Bestimmung des Soseins und einem zur Kontrolle dieser Bestimmung. Ein dritter ist nicht nötig. Das Nichtsein wird in dieser Denkfigur nur als reine Reflexionskategorie verstanden und dadurch gewissermaßen aus dem Seinenden hinauskatapultiert. Für diese Denkgeste gibt es ein Sein und kein Nicht-Sein.<sup>30</sup> Gerade diese Denkgeste wird bekanntlich von den sogenannten Postmodernetheoretikern, die für das Prinzip der Differenz plädieren, kritisiert. Dies tun sie nicht zu Unrecht. Zum einen ist nämlich aus der modernen physischen Erkenntnis, insbesondere seit Heisenberg, zu entnehmen, daß es die objektive Beobachtung im klassischen Sinne nicht gibt, und daß die Letztelemente eher als energetische Prozesse und nicht als wie auch immer zu denkende Substantialitäten anzusehen sind. Damit gilt für die

---

<sup>23</sup> Ebd.

<sup>24</sup> Vgl. ebd.

<sup>25</sup> Vgl. ebd.

<sup>26</sup> Schulz, Vernunft und Freiheit, S.9.

<sup>27</sup> Ebd.

<sup>28</sup> Vgl. ebd.

<sup>29</sup> Vgl. Schulz, Vernunft und Freiheit, S.10.

<sup>30</sup> Vgl. Gripp-Hagelstage, a.a.O., S.19; Günther, Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik, S.11f.

denkende Erfassung der Wirklichkeit wie Picht bemerkt, daß jeder Versuch, die Diastase zwischen Logik und Sein zu überbrücken, scheitern muß. Sie ist unaufhebbar. Was bleibt, ist nur die Frage, welche Konsequenzen daraus gezogen werden müssen.<sup>31</sup> Zum anderen darf in der Moderne die Subjektivität nicht längst als transzendent verortet gedacht werden. Außerdem bestehen in der Moderne die vielen Ichzentren, die jeweils aus verschiedenen Positionen heraus die Welt begreifen. Sie schaffen darüber hinaus zugleich eine für sie alle verbindliche Objektivität, die nicht in den vielen verschiedenen einzelnen Konstruktionen aufgeht, sondern als ein emergentes Produkt angesehen werden muß.<sup>32</sup> Für Gotthard Günther, der den Formalismus der abendländischen Denkfigur konstatiert, gilt es, das Problem der klassischen Logik, das insbesondere in der Moderne entsteht, mit einer mehrwertigen transklassischen Logik zu lösen. Bekanntlich will auch Niklas Luhmann sich mit seiner Idee der System-Umwelt-Differenz von dem „alteuropäischen“ Denken, das mit dem Subjekt/Objekt-Schema verfährt, trennen. Für Habermas hat auch das Paradigma Subjektphilosophie ausgedient. Er begeht aber einen intersubjektivistischen Weg.

Habermas benennt das auf Platon zurückgehende Denken eines Philosophischen Idealismus metaphysisch, der über Plotin und den Neuplatonismus, Augustin und Thomas, den Cusanern und Pico de Mirandola, Descartes, Spinoza und Leibniz bis zu Kant, Fichte, Schelling und Hegel reicht.<sup>33</sup> Diese Denkweise ist insbesondere durch das Einheitsmotiv der Ursprungsphilosophie, die Gleichsetzung von Sein und Denken und die Heilbedeutung der theoretischen Lebensführung gekennzeichnet.

Die Ursprungsphilosophie stellt sich erstens als Identitätsdenken dar. Sie erbt vom Mythos die Idee des Ganzen, nur unterscheidet sie sich von dem durch das begriffliche Niveau, auf dem sie Alles auf Eines bezieht. Der Ursprung wird nicht mehr in narrativer Anschaulichkeit als Urszene und Anfang der Geschlechterkette vergegenwärtigt, als Erstes in der Welt, sondern vielmehr den Dimensionen von Raum und Zeit enthoben und zu einem Ersten abstrahiert, das als Unendliches, der Welt des Endlichen gegenübersteht oder ihr zugrunde liegt.<sup>34</sup> „Ob als welttranszendenter Schöpfergott, als Wesengrund der Natur oder schließlich abstrakter als das Sein konzipiert- in allen Fälle entsteht eine Perspektive, aus der die innerweltlichen Dinge und Ereignisse, in ihrer Mannigfaltigkeit auf Distanz gebracht, zu besonderen Entitäten

---

<sup>31</sup> Picht, Zur Einführung, in: Kryszof, M. Et al.: Offene Systeme 2. Logik und Zeit, S.11f. Hier vgl. auch Gripp-Hagelstange, a.a.O., S.22-23.

<sup>32</sup> Vgl. Gripp-Hagelstange, a.a.O., S.20f.

<sup>33</sup> „Der antike Materialismus und die Skepsis, der spätmittelalterliche Nominalismus und der neuzeitliche Empirismus sind antimetaphysische Gegenbewegungen, die aber innerhalb des Horizonts der Denkenmöglichkeiten der Metaphysik bleiben“. (Habermas, Nachmetaphysisches Denken, S.36.)

<sup>34</sup> Vgl. Habermas, Nachmetaphysisches Denken, S.37.

vereindeutigt und zugleich als Teile eines Ganzen begriffen werden können.“<sup>35</sup> „Das Eine und das Viele, als mit dem Konkretismus dieser Weltsicht idealistisch gebrochen, abstrakt gefaßt als die Beziehung von Identität und Differenz, ist die Grundrelation, die das metaphysische Denken zugleich als eine logische und ontologische versteht: das Eine ist beides- Grundsatz und Wesengrund, Prinzip und Ursprung. Daraus leitet sich das Viele –im Sinne der Begründung und der Entstehung; und dank dieses Ursprungs reproduziert es sich als eine geordnete Mannigfaltigkeit.“<sup>36</sup>

Das metaphysische Denken ist zweitens idealistisch.<sup>37</sup> Es ist schon seit Parmenides zwischen dem abstrahierenden Denken und seinem Produkt, dem Sein, eine innere Beziehung hergestellt, woraus Platon dann die einheitsstiftende Ordnung selber als begrifflicher Natur schlußfolgert. Die platonische Ideen führen das Versprechen der All-Einheit mit sich, weil sie auf die Spitze der hierarchisch geordnete Begriffspyramide zulaufen und intern auf diese verweisen: auf die Idee des Guten, die alle anderen in sich faßt.<sup>38</sup> „Aus der in der Ideenlehre angelegten Spannung zwischen zwei Formen der Erkenntnis, der auf Empirie gestützten diskursiven und der auf intellektuelle Anschauung abzielenden anamnetischen, bezieht die Geschichte der Metaphysik ihre innere Dynamik ebenso wie aus der paradoxen Entgegensetzung von Idee und Erscheinung, Form und Materie.“<sup>39</sup> Schließlich bedient sich das metaphysische Denken des starken Theoriebegriffs. Wie jede der großen Weltreligionen, die einen privilegierten und besonders anspruchsvollen Weg zur Erlangung des individuellen Seelenheils auszeichnen, empfiehlt das metaphysische Denken als seinen Heilweg das der Kontemplation gewidmete Leben. Die Theorie selbst wird von dieser ihrer Einbettung in eine exemplarische Lebensform affiziert. Sie öffnet den Wenigen einen privilegierten Zugang zur Wahrheit, während den Vielen der Weg zu theoretischer Erkenntnis verschlossen bleibt. Die Theorie verlangt Abkehr von der natürlichen Welteinstellung und verspricht den Kontakt mit dem Außeralltäglichen. Der Theoriebegriff verliert die Bindung an das sakrale Geschehen in der Neuzeit, doch die idealistische Deutung der Distanzierung vom täglichen Erfahrungs- und Interessenzusammenhang bleibt erhalten.<sup>40</sup>

Die Metaphysik gehört zu dem welthistorischen Vorgang, den Weber unter religionssoziologischen Gesichtspunkten als Rationalisierung der Welt beschrieben hat. Diese Rationalisierung ist allerdings im paradoxen Sinne gemeint, wie sie von Freud bis Horkheimer und Adorno als die der Ursprungsphilosophischen Aufklärung innewohnende

---

<sup>35</sup> Ebd.

<sup>36</sup> Ebd.

<sup>37</sup> Vgl. ebd.

<sup>38</sup> Vgl. ebd.

<sup>39</sup> Ebd., S.38.

<sup>40</sup> Vgl. ebd.

Dialektik nachgezeichnet wird. „Der Bann der mythischen Mächte und der Zauber der Dämonen, der mit der Abstraktion des Allgemeinen, ewigen und notwendigen Seins gelöst werden soll, setzt sich im idealistischen Triumph des Einen über das Viele auch fort. Die Angst vor den unkontrollierten Gefahren, die sich in Mythen und magischen Praktiken verrieten, nistet sich stattdessen in den kontrollierenden Begriffen der Metaphysik selber ein.“<sup>41</sup>

Das metaphysische Denken ist außerdem durch eine Reihe gesellschaftlich bedingter Entwicklungen problematisiert worden. In unserem Zusammenhang ist erstens von Interesse, daß das totalisierende, auf das Eine und Ganze gerichtete Denken durch den neuen Typus der Verfahrensrationalität in Frage gestellt wird, „der sich seit dem 17.Jahrhundert mit der erfahrungswissenschaftlichen Methode der Naturwissenschaften und seit dem 18.Jahrhundert mit dem Formalismus sowohl in der Moral- und Rechtstheorie wie auch in den Institutionen des Verfassungsstaates durchsetzt.“<sup>42</sup> Zweitens gewinnt die Dimensionen der Endlichkeit durch die historisch-hermeneutischen Wissenschaften an Überzeugungskraft. Dadurch kommt es zu einer Detranszendentalisierung der überlieferten Grundbegriffe. Die modernen Erfahrungswissenschaften und eine autonom gewordene Moral stehen nur noch auf der Rationalität ihres eigenen Vorgehens und ihres Verfahrens. Als vernünftig gilt nicht länger die in der Welt selbst angetroffene oder die vom Subjekt entworfene bzw. aus dem Bildungsprozeß des Geistes erwachsene Ordnung der Dinge, sondern die Problemlösung, die uns im verfahrensgerechten Umgang mit der Realität gelingt.<sup>43</sup> Der Fallibilismus wissenschaftlicher Theorien ist unvereinbar mit der Art von Wissen, das die *prima philosophia* sich zutraute. Die Autorität der Erfahrungswissenschaften zwang die Philosophie zur Assimilation, und verlangt nach einer neuen Bestimmung des Verhältnisse von Philosophie und Wissenschaft. Sie muß sich auf das fallibilistische Selbstverständnis und die Verfahrensrationalität der Erfahrungswissenschaften einlassen.<sup>44</sup>

Für Habermas bleibt die neuzeitliche Subjektphilosophie trotz ihrer Metaphysikkritik aber in dem oben gefaßten Charakter des metaphysischen Denkens gefangen, da sie wie Metaphysik von Anfang an durch eine Reihe unlösbarer Dualismen, durch einen Zirkel eines ausweglosen Hin und Her von begriffsstrategischen Zwängen des ontologisch vergegenständlichenden Denkens bestimmt ist. Insbesondere die idealistische Philosophie erneuert Identitätsdenken

---

<sup>41</sup> Ebd., S.158.

<sup>42</sup> Ebd., S.41.

<sup>43</sup> Vgl. ebd.

<sup>44</sup> Vgl. ebd.

und Ideenlehre auf der neuen, durch den Paradigmenwechsel von der Ontologie zum Mentalismus erschlossenen Grundlage der Subjektivität.<sup>45</sup>

Die Subjektphilosophie tritt das Erbe der Metaphysik noch insofern an, „als sie den Vorrang der Identität vor der Differenz und den der Idee vor der Materie sichert.“<sup>46</sup> Wie die Hegelsche Logik, die das Eine mit dem vielen, das Unendliche mit dem Endlichen, das Allgemeine mit dem Zeitlichen, das Notwendige mit dem Zufälligen symmetrisch vermittelte, so muß sie einseitig das Eine, das Allgemeine und das Notwendige vorherrschen lassen, weil sich im Begriff der Vermittlung selbst die zugleich totalisierende und selbstbezügliche Operation durchsetzt.<sup>47</sup> In der Verachtung vom Materialismus und Pragmatismus und im Vorrang der Theorie vor der Praxis verabsolutiert sich ein Verständnis der Theorie, die sich nicht nur über Empirie und Einzelwissenschaften erhebt, sondern losgelöst ist von ihrem Entstehungszusammenhang.<sup>48</sup> Somit „schließt sich der Kreis eines Identitätsdenken, das sich selbst einbezieht in die Totalität, die es erfaßt, und daher der Forderung genügen will, alle Prämissen aus sich selbst zu begründen. Unabhängigkeit der theoretischen Lebensführung sublimiert sich in der modernen Bewußtseinsphilosophie zu einer absolut sich selbst begründenden Theorie.“<sup>49</sup>

Obwohl nun im nachmetaphysischen Denken am Idealismus Hegels Kritik geübt wird, sind die Argumente gegen das totalisierende und selbstbezügliche Denken von vornherein in Gefahr, auf die Stufe eines eingestandenen vorkritischen Denken zurückzufallen.<sup>50</sup> Dies zeigt sich z.B. an Feuerbachs Betonung von dem Vorrang des Objektiven, von der Einbettung der Subjektivität in eine innere Natur und ihrer Konfrontation mit der äußeren und an Marx' materialistischen Wendung des Geists in der materiellen Produktion und gesellschaftlicher Verhältnisse. Die Form der Argumente verfängt sich nämlich in jene Schwierigkeit, die der reflexionsphilosophischen Fassung von Subjektivität und Selbstbeziehung anheftet. „Das Subjekt, das sich erkennend auf sich bezieht, trifft das Selbst, das es als Objekt erfaßt, unter dieser Kategorie als ein bereits Abgeleitetes an und nicht als Es-Selbst in der Originalität des Urheber der spontanen Selbstbeziehung.“<sup>51</sup> Auch Kierkegaards Versuch, einer schimärischen Vernunft in der Geschichte die Faktizität der eigenen Existenz und die Innerlichkeit des radikalen Selbstseinwollen entgegenzusetzen, entgeht nicht der Schwierigkeit.<sup>52</sup> „Das Selbst ist nur zugänglich im Selbstbewußtsein. Da nun diese Selbstbeziehung in der Reflexion nicht

---

<sup>45</sup> Vgl. ebd.

<sup>46</sup> Ebd.

<sup>47</sup> Vgl. ebd., S.39.

<sup>48</sup> Vgl. ebd.

<sup>49</sup> Ebd., S.47.

<sup>50</sup> Vgl. ebd.

<sup>51</sup> Ebd., S.33.



hintergangen werden kann, ist das Selbst der Subjektivität nur das Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält.[...] Ein solches Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, als zu dem Selbst im eben angegebenen Sinne, muß entweder sich gesetzt haben oder durch ein anderes gesetzt sein.“<sup>53</sup> Kierkegaard hat sich für die zweite Alternative entschieden. Das Selbst des existierenden Mensch bei ihm ist „ein derart abgeleitetes, gesetztes Verhältnis und somit eines, das, indem es sich zu sich selbst verhält, sich zu einem anderen verhält. Dieses dem Selbst des Selbstbewußtseins vorgängige Andere ist für Kierkegaard (aber) der christliche Erlösergott.“<sup>54</sup> Habermas erinnert daran, daß die Analyse des Selbstbewußtsein schon seit Fichte mit der Selbstbezüglichkeit des erkennenden Subjekts zu kämpfen hat: „daß Selbstbewußtsein gar kein ursprüngliches Phänomen sein könne, denn die Spontaneität des bewußten Lebens entziehe sich eben jener Objektform, unter die sie doch subsumiert werden müsse, sobald das erkennende Subjekt sich auf sich zurückbeugt, um seiner als Objekt habhaft zu werden. Dieser begriffliche Zwang zu Objektivierung und Selbstobjektivierung dient seit Nietzsche auch als Zielscheibe für eine auf die modernen Lebensverhältnisse insgesamt ausgreifende Kritik am verfügenden Denken oder an instrumenteller Vernunft.“<sup>55</sup> Dies zeigt sich besonders deutlich an der von Foucault in „Die Ordnung der Dinge“ identifizierten drei Aporien des modernen Denkens<sup>56</sup>, die nach Habermas mit subjektphilosophischen Begriffsmitteln gar nicht zu überwinden sind. Foucault meint, die Problemstellung der Reflexion des vorstellenden Subjekts kommt erst bei dem Eintritt in die Moderne mit Kants Analyse der Endlichkeit zum Zuge, wo die Korrespondenz zwischen Sprache und Welt zerbricht. „Das vorstellende Subjekt muß sich zum Objekt machen, um sich über den problematischen Vorgang der Repräsentation selbst Klarheit zu verschaffen. Der Begriff der Selbstreflexion geht in Führung, und die Beziehung des vorstellenden Subjekts zu sich selber wird zum einzigen Fundament letzter Gewißheit.“<sup>57</sup> Diese Aufgabe hat aber die modernen Episteme überfordert. Die Vorstellung kann ein Objekt bezeichnen. Sie kann auch sich selbst als Vorstellung vorstellen. Aber die Vorstellung der Vorstellung ist noch längst Selbst-Vorstellung oder Selbst-Repräsentation.<sup>58</sup> Wie Foucault mit der Analyse des Bildes „Las Meninas“ von Diego de Velasquez anschauerlich illustriert: alle direkt abgebildeten Figuren schauen aus dem Bild heraus, dem Betrachter in die Augen; sie schauen auf den im Bild selber fehlenden Ort, an dem sich das Subjekt in dreierlei Hinsicht befindet: der Maler als

---

<sup>52</sup> Vgl. ebd.

<sup>53</sup> Ebd.

<sup>54</sup> Ebd.

<sup>55</sup> Ebd., S.52.

<sup>56</sup> Vgl. Foucault, Die Ordnung der Dinge, Kapitel 9.

<sup>57</sup> Habermas, Der Philosophische Diskurs der Moderne, S.306.

<sup>58</sup> Vgl. H. Fink-Eitel, Michel Foucault, S.41.

repräsentierendes Subjekt, das Königspaar als Subjekt der Repräsentation und das Betrachtersubjekt. Velasquez kann den Akt der Repräsentation als „solchen“ darstellen, weil er deren Subjekt nicht darstellt. Und indem er umgekehrt die Repräsentation als „solche“ repräsentiert, vermag er deren Subjekt nicht zu repräsentieren.<sup>59</sup> Der Akt der Repräsentation vermag zwar alles zu repräsentieren, doch nicht das repräsentierende Selbst, nämlich das Selbst. Dies erhebt sich als das Grundproblem des modernen Denkens. Es kommt dabei wesentlich zum Zwang zur aporetischen Verdoppelung des selbstbezüglichen Subjekts anhand von drei Gegensätzen: „am Gegensatz zwischen Transzendentalen und dem Empirischen, am Gegensatz zwischen dem reflexiven Akt des Bewußtmachens und dem reflexiv Uneinholbaren, Unvordenklichen, schließlich am Gegensatz zwischen dem aporetischen Perfekt eines immer schon vorausliegenden Ursprungs – und dem adventistischen Futur der noch ausstehenden Wiederkehr des Ursprungs.“<sup>60</sup>

Von vielen wurde versucht, für diese von Foucault diagnostizierten grundbegrifflichen Aporien der Subjektphilosophie Lösungen zu entwickeln, doch sie scheiterten. Sie reihen sich in den philosophischen Diskurs der Moderne ein. Es empfiehlt sich danach für Habermas die Ablösung des Paradigmas der Erkenntnis von Gegenständen durch das Paradigma der Verständigung.

---

<sup>59</sup> Ebd., S.41-42.

<sup>60</sup> Habermas, Der Philosophische Diskurs der Moderne, S.306.

## 1.4 Die Aporien der Kritischen Theorie

Habermas' Kritik an der alten Kritischen Theorie bezieht sich im allgemeinen auf ihre ausweglose Verstrickung der Dialektik der Aufklärung im Rahmen der Subjektphilosophie. Diese kann unter die folgenden drei Aspekte zusammengefaßt werden: daß sie auf der überschwenglichen Idee der Versöhnung beruht, daß sie die Errungenschaft der Moderne verkennt und daß sie schließlich zur totalen Vernunftkritik kommt. In einem unter dem Titel „Dialektik der Rationalisierung“ erschienenem Interview sagt Habermas: „was mir, rückblickend, als Schwäche der Kritischen Theorie erscheint, läßt sich unter die Stichworte „normative Grundlage“, „Wahrheitsbegriff und Verhältnis zu den Wissenschaften“ und „Unterschätzung demokratisch-rechtsstaatliche Tradition“ bringen.“<sup>1</sup> Die alte Kritische Theorie hat, so Habermas, an einem emphatischen Wahrheitsbegriff<sup>2</sup> festgehalten, den sie von Hegel übernommen hat, und der mit dem Fallibilismus wissenschaftlicher Arbeit unvereinbar ist. In demselben Interview heißt es weiter, „wenn man Wissenschaft treibt und wenn man in diesem Rahmen Philosophie treibt, hat man es jedoch allein mit Wahrheitsansprüchen im engeren Sinne zu tun. Dadurch entsteht eine Verlegenheit. Einerseits soll die Begrifflichkeit der emphatischen Theorie auf die Wahrheiten zugeschnitten sein, von denen die moralischen und ästhetisch-expressiven Momente noch nicht abgespalten sind; andererseits muß auch eine kritische Gesellschaftstheorie wissenschaftlich verfahren; sie kann nur Aussagen machen, die mit einem Anspruch auf propositionale Wahrheit verbunden sind. Das ist jetzt eine andere Formulierung des Unbehagens, das die hegelianisierenden Sozialwissenschaftler stets angesichts empirischer Verfahren empfunden haben.“<sup>3</sup> Und gerade da zeigt sich die von Horkheimer und Adorno verkannte Moderne. Die der kulturellen Moderne eigene Würde besteht nach Habermas darin, was Weber die eigensinnige Ausdifferenzierung der Wertsphäre genannt hat. Die in der Ursprungsphilosophie verhaftete Vernunftkritik kann nicht zeigen, daß die Vernunft bis in ihre spätesten Produkte, bis in die moderne Wissenschaft, die universalistische Rechts- und Moralvorstellungen und die autonome Kunst hinein, dem Diktat der Zweckrationalität unterworfen bleibt. Horkheimer und Adorno sind der Nietzscheschen Kritik der Erkenntnis und Moral gefolgt, und sind letztlich gezwungen in der Kunst Zuflucht zu suchen. Dazu führt eben ihre Unterschätzung der Errungenschaft der Moderne, so die Behauptung Habermas'. Aus der Perspektive der

---

<sup>1</sup> Habermas, Die Neue Unübersichtlichkeit, S.171.

<sup>2</sup> Ein Wahrheitsbegriff, der meint, der Schein selbst ist dem Wesen wesentlich. Nach Hegel lasse sich Wesen von Schein und Erscheinung gerade nicht bestimmt absondern. Er tritt damit in Gegensatz zur traditionellen Ontologie.

<sup>3</sup> Ebd., S.174-175.

Dialektik der Aufklärung ist am Ende die Selbstdementierung der Vernunft soweit gediehen, daß sie die politischen Institutionen vollkommen von allen Spuren der Vernunft entleert gesehen haben. Die Kritik wird total, und kann sich nicht mehr im Element der Wahrheit bewegen. Es sollte aber hingegen immer darauf geachtet werden, „daß man die Begrifflichkeit explizieren soll, die es einem erlaubt, Einzelheit zu kritisieren, ohne in Verlegenheit zu geraten, wenn man danach gefragt wird, unter welchen Gesichtspunkten, anhand welcher Maßstäbe,<sup>4</sup> in welchem Licht man eigentlich diese Kritik durchführt.“ Und gerade in diese Verlegenheit gerät die alte Kritische Theorie.

Um das hier von Habermas Gemeinte zu verstehen, ist es nützlich, sich kurz die Wahrheitslehre von Hegel vor Augen zu stellen.

Der Wahrheitsbegriff der Kritischen Theorie wird wegen ihres verfolgten Ziels, nämlich „mehr als ein bloßes Registrieren und Systematisieren von Tatsachen“<sup>5</sup> anzubieten, nicht als die Wahrheit von Sätzen über die Wirklichkeit definiert. Stattdessen wird er als identisch mit dem richtigen Verhältnis von Subjekt und Objekt, von Subjekt und Nichtidentischem verstanden.<sup>6</sup> Deswegen wird in der „Negativen Dialektik“ von Adorno von der Konstellation von Subjekt und Objekt, in der beide sich durchdringen, gesprochen.<sup>7</sup> Wahrheit verknüpft sich in diesem Verständnis an der notwendigen Voraussetzung einer spezifischen Gesellschaftsgestaltung. Die Umwälzung der gesellschaftlichen Verhältnisse gilt als die Bedingung des Wahren.<sup>8</sup> Dementsprechend versteht Horkheimer darunter, „daß allein eine bessere Gesellschaft die Bedingungen für wahres Denken herstellen kann, denn nur in einer richtigen Gesellschaft würde man nicht mehr durch die Zwangsmomente der schlechten Gesellschaft in seinem Denken bestimmt sein.“<sup>9</sup>

Wahrheit meint Hegel zum einen nicht nur im Sinne eines Geltungsanspruchs, wie es im heutigen Verständnis gilt, sondern sie ist objektiv wie ein Objekt. Zum anderen ist sie ein Singulär, sie ist eine, d.h. es gibt nur eine Wahrheit.<sup>10</sup> Ihre Name ist das Ganze (das Wahre ist das Ganze), das Absolute, (Das Absolute allein ist wahr, oder das Wahre allein ist absolut) oder Gott (die Philosophie wie die Religion hat die Wahrheit zu ihrem Gegenstand und zwar im höchst Sinne - in dem, daß Gott die Wahrheit und er allein die Wahrheit ist). Dieses Ganze, Absolute, das die religiöse Rede Gott nennt, ist auch drittens die Wahrheit dessen, wovon die

---

<sup>4</sup> Ebd., S.177.

<sup>5</sup> Marcuse, Kultur und Gesellschaft, Bd.1, S.111. Hier zitiert nach Sölter, Moderne und Kulturkritik, S.64.

<sup>6</sup> Vgl. Gmünder, Kritische Theorie, S.71.

<sup>7</sup> Vgl. Adorno, Negative Dialektik, S.133; Sölter, ebd.

<sup>8</sup> Vgl. Sölter, Moderne und Kulturkritik, S.64.

<sup>9</sup> Horkheimer, Gesellschaft im Übergang, S.164.

<sup>10</sup> Vgl. Schnädelbach, Philosophie in der modernen Kultur, S.66.

Philosophie handelt, wenn sie nicht nur von jenem Singular spricht.<sup>11</sup> Gewöhnlich nennt man Wahrheit in dem klassischen Sinne die Übereinstimmung eines Gegenstands mit unserer Vorstellung. Diese Behauptung von Wahrheit als Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande taugt aber eigentlich nicht als Kriterium, denn dazu ist ein Bezug außerhalb von Erkenntnis und Gegenstand bei dessen Anwendung nötig, um festzustellen, ob beide übereinstimmen oder nicht.<sup>12</sup> Im Hegelschen Sinne dagegen bedeutet Wahrheit Übereinstimmung eines Inhalts mit sich selbst. „Gott allein ist die Übereinstimmung des Begriffs und der Realität; alle endlichen Dinge aber haben eine Unwahrheit an sich; sie haben einen Begriff und eine Existenz, die aber ihrem Begriff unangemessen ist.“<sup>13</sup> Wahrheit ist für Hegel der absolute Gegenstand, nicht bloß das Ziel der Philosophie.<sup>14</sup> Hegels Begriff der Wahrheit stützt sich auf der wirklichkeitstheoretischen Wendung einer erkenntnistheoretischen Figur.<sup>15</sup> Während Kant Wahrheit in dem Sinne auffaßt, daß das gegenständlich Gegebene die subjektiven Bedingungen der Gegenständlichkeit erfüllt, hat Hegel diesen Gedanken im Anschluß an Platons Ideenlehre objektiv gewendet.<sup>16</sup> Der platonische Sokrates war davon überzeugt, daß die guten und schönen Dinge nur durch das Gute und Schöne selbst gut und schön sind. An dieser Lehre von Teilhabe schließt sich Hegel an. Für ihn gilt dann, daß „was wahr ist nur durch das Wahre selbst wahr sei, und so wird Gott als der allein wahre zur Wahrheit der endlichen Dinge. Von ihnen, die sämtlich durch einen Widerspruch zwischen Begriff und Realität bestimmt sind, heißt es: Deshalb müssen sie zugrunde gehen, wodurch die Unangemessenheit ihres Begriffs und ihrer Existenz manifestiert wird.“<sup>17</sup>

Mit dieser Behauptung, daß das Wahre das Ganze ist, erhebt sich freilich ein logisches Problem. Kant hat schon erkannt, daß „das Unbedingte ohne Widerspruch nicht gedacht werden kann, denn wir denken es erst, wenn wir es als Einheit des Unbedingten und des Bedingten denken. Ist nur das Ganze wahr, dann kann es das Falsche nicht außer sich haben.“<sup>18</sup> Der Holismus der Wahrheit gerät andererseits auch methodologisch in Schwierigkeiten, „denn ist das Wahr das Ganze, dann kann die Methode, dieses Wahr zu erkennen, kein von ihm Verschiedenes und ihm Äußerliches sein; das Wahre wäre sonst nicht das Ganze.“<sup>19</sup> Solche Schwierigkeiten lösen sich aber bei Hegel auf, da bei ihm sich die

---

<sup>11</sup> Vgl. ebd.

<sup>12</sup> Schnädelbach, Philosophie in der modernen Kultur, S.66.

<sup>13</sup> Hegel, Werke, Bd.6, S.266. Hier zitiert nach Schnädelbach, Philosophie in der modernen Kultur, S.67.

<sup>14</sup> Hegel, Werke, Bd.6, S.99. Hier zitiert nach Schnädelbach, Philosophie in der modernen Kultur, S.67.

<sup>15</sup> Vgl. Schnädelbach, Philosophie in der modernen Kultur, S.67.

<sup>16</sup> Vgl. ebd.

<sup>17</sup> Ebd.

<sup>18</sup> Ebd., S.73.

<sup>19</sup> Ebd.

Wirklichkeit und die Vernunft problemlos wechselseitig erläutern. Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig. Wenn die Erkenntniswahrheit von der Seinwahrheit abstammt, kann man nur das mit Wahrheit erkennen, was wahr ist, d.h. was man als das Wahre erkennen könne. Vernunft ist Hegel zufolge das Vermögen, die Wahrheit zu erkennen; „damit sich dieses Vermögen verwirklicht, muß die Wahrheit wirklich sein. Vernunft kann sich aber nach Hegel nur in etwas verwirklichen, was Wirklichkeit der Vernunft ist; also muß am Orte der Wahrheit das Vernünftige wirklich und das Wirkliche vernünftig sein. Aus dem Satz, daß nur die Erkenntnis des Wahren wahr sein kann, folgt, daß wir nur das vernünftig erkennen können, was wir als vernünftig erkennen können, und genau dies muß von der Wirklichkeit gelten.“<sup>20</sup>

Hegels Wahrheitsbegriff hat außerdem noch normative Implikationen. Unwahr heißt soviel wie schlecht, in sich selbst unangemessen.<sup>21</sup> Die Konstatierung von Unwahrheit hat immer auch eine wertende Komponente, aus der dann folgt, daß „das, was in sich unangemessen seinem Begriff nicht entspricht, mit Recht zugrunde geht. Umgekehrt soll das Wahre zugleich das wirkliche und lebendige Gute sein, d.h. das Wahre und das Gute sind in sich vereinigt.“<sup>22</sup> Es kann nur dann beansprucht werden, die Wirklichkeit vernünftig zu erkennen, wenn sie nicht nur als vernünftig, sondern auch als gut erkannt wird. „Damit geht das theoretische Ziel der Philosophie in ein praktisches über: Aus der Übereinstimmung mit der Wirklichkeit wird notwendig die Versöhnung mit der Wirklichkeit.“<sup>23</sup> Wenn das Wahre das Ganze und zugleich das Gute ist, dann muß es sich in der Wirklichkeit auffinden lassen. Hegels Lehre von der Wahrheit ist in ihrem Kern spekulative Theologie als intellektueller Gottesdienst: „Die Philosophie des Ganzen kann nichts außerhalb des Ganzen sein; also ist sie wenn sie wahr ist, im Ganzen als das Bewußtsein des wahren Ganzen von sich selbst.“<sup>24</sup>

Daß die Geschichte immer durch Leidenschaften der Menschen in Gang gesetzt wird, ist Hegel bewußt. Gleichwohl stellt er deren Rationalität nicht in Frage, weil die Menschen sich gewöhnlich irrational verhalten. Die List der Vernunft läßt sich in dem Maße zeigen, wie die Idee sich auf Kosten ihrer eigenen Träger durchsetzt. Auf dem Weg Gottes zum Menschen geht das Schicksal des Einzelnen in der Dialektik des Prozesses unter.<sup>25</sup>

In der Hegelschen Tradition hat bekanntlich Marx das Hegelsche Ganze naturalisiert, das er vom Kopf auf die Füße stellt, indem er gegen Hegel das Verhältnis von Natur und Geschichte als ein Naturverhältnis auffaßt. Statt Geist gilt als Medium der Dialektik die menschliche

---

<sup>20</sup> Ebd.

<sup>21</sup> Vgl. ebd.

<sup>22</sup> Ebd., S.74.

<sup>23</sup> Ebd.

<sup>24</sup> Ebd., S.78.

<sup>25</sup> Vgl. Lichtheim, Das Konzept der Ideologie, S.22f.

Tätigkeit. „Feuerbach geht von dem Faktum der religiösen Selbstentfremdung, der Verdopplung der Welt in eine religiöse und eine weltliche aus. (so Thesen über Feuerbach ) Seine Arbeit besteht darin, die religiöse Welt in ihre weltliche Grundlage aufzulösen. Aber daß die weltliche Grundlage sich von sich selbst abhebt und sich ein selbständiges Reich in den Wolken fixiert, ist nur aus der Selbstzerrissenheit und dem Sichselbstwidersprechen dieser weltlichen Grundlage zu erklären.“<sup>26</sup> Marxs Radikalisierung von Feuerbachs These berührt also eigentlich nicht die Überzeugung, die Marx mit Hegel teilt, nämlich daß letzten Endes die Geschichte vernünftig sei.<sup>27</sup> Auch der spätere Marx, der die Entfremdung als Warenfetischismus erfaßt, schreibt dem kritischen Denken die Aufgabe zu, den vernünftigen Inhalt der Geschichte aufzudecken.

Adorno hingegen sagt, das Ganze ist Unwahr.<sup>28</sup> Diese Behauptung will nicht Hegels Satz „das Wahre ist das Ganze“ widersprechen, sondern setzt ihn voraus, und klagt ihn ein. „Wenn das Ganze unwahr ist, ist es die Nichtübereinstimmung von Begriff und Sache, Anspruch und Realität.“<sup>29</sup> Es ist das berühmte Programm von Adornos Negativen Hegelianismus, mit dem er gegen Hegels Vorrang des Subjekts den Vorrang des Objekts vertritt, und mit dem er sich aus der Aporie der Kritik instrumentellen Vernunft führen will. Die Kritik richtet sich wie erwähnt im Grund nicht gegen Hegels Prämissen, sondern die Auffassung des Identitätsverhältnis von erkennendem Subjekt und Objekt.<sup>30</sup> Hegel deutet aus, daß das Nichtidentische seinerseits nur als Begriff zu bestimmen sei. Das Unmittelbare kann nicht anders als durch Vermittlung gedacht, und begrifflich bestimmt werden. Die Überzeugung von dem Primat des Subjekts läßt sich nach Adorno von eben diesem Sachverhalt blenden. Sie beruht auf einer Verabsolutierung der an sich richtigen Einsicht, daß das Denken immer identifizierend ist, daß das Einen und Vereinen zum Grundcharakter des Begreifens gehört. Das Gedachte des Gedankens spiegelt dieses Identifizieren dadurch wider, daß es qua Gedachtes selbst Allgemeinscharakter haben muß.<sup>31</sup>

Erkenntnis geht für Adorno auf Besondere, nicht aufs Allgemeine. „Ihre wahren Gegenstand sucht sie in der möglichen Bestimmung der Differenz jenes Besonderen selbst von dem Allgemeinen, das sie als gleichwohl Unabdingbares kritisiert. Wird aber die Vermittlung des Allgemeinen durchs Besondere und des Besonderen durchs Allgemeine auf die abstrakte Normalform von Vermittlung schlechthin gebracht, so hat das Besondere dafür, bis zu seiner

---

<sup>26</sup> Marx, Der Historische Materialismus, S.4.

<sup>27</sup> Vgl. Lichtheim, Das Konzept der Ideologie, S.26.

<sup>28</sup> Vgl. Adorno, Minima Moralia, S.55.

<sup>29</sup> Ebd., S.80

<sup>30</sup> Vgl. Guzzoni, Identität oder nicht, S.50f.

<sup>31</sup> Vgl. ebd.

autoritären Abfertigung in den materialen Teilen des Hegelschen System, zu zahlen.“<sup>32</sup> Diesen „Impetus, von dem die Dialektik der Aufklärung getragen war“, versucht Adorno in der Negativen Dialektik durchzuführen, also „zu retten, was der identifizierende Geist am Objekte abschneiden muß- Das Nichtidentische.“<sup>33</sup> Der Begriff des Nichtidentischen ist schon in „Die Dialektik der Aufklärung“ in der Deutung des Odysseus das Thema. Da wird auf das vorgeschichtlich amorphe Selbst gezielt, „das der Disziplinierung eines mit sich identischen und darum des identifizierenden Denkens fähigen Ichs verfällt.“<sup>34</sup> Nun sollte aber, so kritisiert Habermas, Nichtidentität für alles stehen, was an der Wahrheit durch die Begriffe über ihren abstrakten Umfang hinaus getroffen wird.<sup>35</sup> „Die Utopie der Erkenntnis wäre, das Begriffslose mit Begriffen aufzutun, ohne es ihnen gleichzumachen.“<sup>36</sup> Wie ist aber dies möglich? Darauf antwortet das Schlüsselwort der Negativen Dialektik: Der Vorrang des Objektiven. Adorno verbindet mit ihm einen vierfachen Sinn. Zuerst bedeutet Objektivität „das Zwingende eines welthistorischen Zusammenhangs, der unter Kausalität des Schicksals steht. Er kann durch Selbstreflexion aufgebrochen werden und ist im ganzen kontingent.“<sup>37</sup> „Vorrang des Objektiven meint sodann das Leiden an dem, was auf den Subjekten lastet. Erkenntnis des objektiven Zusammenhangs entspringt daher dem Interesse an der Abwendung des Leidens.“<sup>38</sup> Weiter meint es „die Priorität der Natur vor aller Subjektivität, die sie aus sich heraussetzt. Das reine Ich, kantisch gesprochen, ist durchs empirische vermittelt.“<sup>39</sup> „Dieser materialistische Vorrang des Objektiven ist [...]unvereinbar mit einem absolutistischen Erkenntnisanspruch.“<sup>40</sup> Da Selbstreflexion selber als eine endliche Kraft dem objektiven Zusammenhang angehört, den sie durchdringt, kann dann von Adorno „eine prinzipielle Fehlbarkeit für einen „Zusatz von Milde“ plädiert werden. Adorno meint: „Auch der Kritischste wäre im Stande der Freiheit ein ganz anderer, gleich denen, die er verändert wünscht. Wahrscheinlich wäre für jeden Bürger der falschen Welt eine richtige unerträglich, er wäre zu beschädigt für sie. Das sollte dem Bewußtsein des Intellektuellen, der nicht mit dem Weltgeist sympathisiert, inmitten seines Widerstands ein Quentchen Toleranz beimischen.“<sup>41</sup> Da aber auch das Erkenntnisvermögen „der Hinfälligkeit des Subjekts und

---

<sup>32</sup> Adorno, Negative Dialektik, S.500.

<sup>33</sup> Die Dimension von Nicht-Identischen wird von Honneth entgegen Habermas aufgegriffen und entwickelt, als er darin einer Dimension individueller Erfahrung, die sich der gesellschaftlichen Nützlichkeit entzieht, eine zentrale Bedeutung zuspricht. Vgl. Honneth, Kritik der Macht; Das Andere der Gerechtigkeit.

<sup>34</sup> Habermas, Theodor W. Adorno: Urgeschichte der Subjektivität und verwilderte Selbstbehauptung, in: ders., Politik, Kunst, Religion, S.33-47. Hier S.40.

<sup>35</sup> Vgl. ebd.

<sup>36</sup> Ebd.

<sup>37</sup> Ebd.

<sup>38</sup> Ebd.

<sup>39</sup> Ebd.

<sup>40</sup> Ebd., S.41.

<sup>41</sup> Hier zitiert nach Habermas, ebd., S.42.



dessen Beschädigung“ nicht enthoben ist, tut sich für Habermas hier schon die wesentliche Frage der Rechtfertigung des kritischen Denkens auf.

Für Habermas erneuert Adorno in der Tat nur Hegels Kritik an den Schranken des Verstandesdenkens und bringt das alte Problem von Vermittlung des Allgemeinen und des Besonderen mit sich. Von kommunikationstheoretischer Deutung des Nichtidentischen her sieht Adorno Habermas zufolge zuerst zwar richtig, daß man konkrete Gegenstände in explizierter Rede niemals vollständig beschreiben könne. Wenn man über ein Besonderes, ein Ereignis, oder eine Person eine Aussage macht, „wird es jeweils im Hinblick auf eine allgemeine Bestimmung erfaßt; dabei läßt sich die Bedeutung des Besonderen durch fortgesetztes Subsumieren unter solche Allgemeinheiten nicht erschöpfen.“<sup>42</sup> Aber Subjekte treten sich gegenüber, wenn sie miteinander sprechen, mit dem Anspruch gegenüber, „als unvertretbare Individuen in ihrer absoluten Bestimmtheit anerkannt zu werden.“<sup>43</sup> „Diese Anerkennung verlangt die paradoxe Leistung, mit Hilfe prinzipiell allgemeiner Bestimmungen und gleichsam durch diese hindurch, die volle Konkretion desjenigen, der mit diesen Allgemeinheiten gerade nicht identisch ist, zu fassen.“<sup>44</sup> Adorno will mit diesem Moment, Nichtidentität, gegen den Zwang der formalen Logik. Denn diese muß das Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem undialektisch bestimmen.<sup>45</sup> Schon Hegels Dialektik erweist sich bekanntlich am Ende als gleichgültig gegenüber dem Eigengewicht des Individuierten Einzelnen. Denn er begreift Totalität, beispielsweise eine Gesellschaft, durch Allgemeines vermittelt.<sup>46</sup> Dabei hat er verkannt, „daß die rekonstruierende Kraft der Dialektik nur solche Beziehungen aufschließen kann, die sich erst aus der Unterdrückung zwangloser Kommunikation ergeben: nämlich die Gewaltverhältnisse systematisch verzerrter Kommunikation, unter denen die Individuen einander nicht als die erkennen, wozu ein objektiver Zusammenhang sie macht.“<sup>47</sup> Adorno begreift Gesellschaft ebenso als einen Inbegriff von Subjekten wie deren Negation; „wäre sie es nicht mehr, dann wäre auch der Zwangszusammenhang zerfallen, dessen sich Dialektik inwendig bemächtigt, um ihn zu lösen.“<sup>48</sup> In diesem Sinne ist für ihn das Ganze das Unwahre.

„Die dialektische Versöhnung von Allgemeinem und Besonderem bleibt, (so Habermas) [...],metaphysisch, weil sie dem Nichtidentischen am Besonderen sein Recht nicht läßt. Die Struktur des verdinglichten Bewußtsein setzt sich noch in der Dialektik, die zu seiner

---

<sup>42</sup> Ebd., S.40-41.

<sup>43</sup> Ebd.

<sup>44</sup> Ebd., S.41.

<sup>45</sup> Ebd., S.41.

<sup>46</sup> Vgl. ebd.

<sup>47</sup> Ebd.

<sup>48</sup> Zitiert nach Habermas, ebd., S.42.

Überwindung aufgebieten wird, fort, weil ihre alles Dinghafte als das radikal Böse gilt.“<sup>49</sup> „Wer alles, was ist, zur reinen Aktualität dynamisieren möchte, tendiert zur Feinschaff gegen das andere, Fremde, dessen Namen nicht umsonst in Entfremdung anklingt; jener Nicht-identität, zu der nicht allein das Bewußtsein, sondern eine versöhnte Menschheit zu befreien wäre.“<sup>50</sup> „Wie soll sich die Idee der Versöhnung, in deren Licht Adorno die Verfehlung der idealistischen Dialektik doch nur sichtbar machen kann, explizieren lassen, wenn sich die Negative Dialektik als der einzig möglich, eben diskursiv nicht begehbarer Weg der Rekonstruktion anbieten. An dieser Schwierigkeit, über ihre eigenen normativen Grundlagen Rechenschaft zu geben, hat die kritische Theorie von Anbeginn laboriert.“<sup>51</sup>

Diese Schwierigkeit, trifft ebenso den Begründungszusammenhang der Horkheimerschen Kritik an der traditionsorientierten Ansätze der zeitgenössischen Philosophie und den Szientismus.<sup>52</sup> Horkheimer hat sich gegen die falsche Komplementarität zwischen dem positivistischen Verhältnis von Wissenschaft und einer Metaphysik gewandt, die die wissenschaftlichen Theorien, ohne zu ihrem Verständnis beizutragen, bloß überhöht. Während sich der Positivismus selber weigert, die von ihm behauptete Identität von Wissenschaft und Wahrheit zu begründen und damit sich auf die Analyse der in der Wissenschaftspraxis vorgefundenen Verfahrensweisen beschränkt, bezieht sich die Kritische Theorie, so die Begründung von Horkheimer, auf die immanenten Selbstkritik der falschen Beschränkung der Vernunft und Wissenschaft.<sup>53</sup> Hierbei erhebt sich für Habermas allerdings wiederum wesentlich die Frage, woher Horkheimers Kritik ihren Maßstab nimmt. Diesen muß Horkheimer entweder einer Theorie entnehmen, „welche die Grundlagen der modernen Natur-, Sozial- und Geisteswissenschaften im Horizont eines umfassenderen Begriff von Wahrheit und Erkenntnis aufklärt.“<sup>54</sup> Oder er muß sich ihn durch eine immanente Wissenschaftskritik abgewinnen, „die in die lebensweltlichen Fundamente, die Handlungsstrukturen und den Entstehungszusammenhang wissenschaftlicher Theoriebildung, objektivierenden Denkens überhaupt hinabreicht.“<sup>55</sup> In der Tat schwankt Horkheimer zwischen beiden Alternativen. Dies zeigt sich in der folgenden Stelle in seinem Buch „Zur Kritik der instrumentellen Vernunft“: „Die moderne Wissenschaft, wie die Positivisten sie verstehen, bezieht sich wesentlich aus Aussagen über Tatsachen und setzt deshalb die Verdinglichung des Lebens im allgemeinen und der Wahrnehmung im besonderen voraus. Sie

---

<sup>49</sup> Habermas, TKH1, S. 500.

<sup>50</sup> Adorno, Negative Dialektik, S.191. Hier zitiert nach Habermas, TKH1, S.500.

<sup>51</sup> Habermas, TKH1, S.500.

<sup>52</sup> Vgl. Habermas, TKH1, S.500.

<sup>53</sup> Vgl. ebd.

<sup>54</sup> Ebd., S.502.

<sup>55</sup> Ebd., S.502-503.

sieht in der Welt eine Welt von Tatsachen und Dingen und versäumt es, die Transformation der Welt in die Tatsachen und Dinge mit dem gesellschaftlichen Prozeß zu verbinden. Gerade der Begriff der Tatsache ist ein Produkt – ein Produkt der gesellschaftlichen Entfremdung; in ihm wird der abstrakte Gegenstand des Tausches als Modell gedacht für alle Gegenstände der Erfahrung in der gegebenen Kategorie. Die Aufgabe der kritischen Reflexion ist es nicht nur, die verschiedenen Tatsachen in ihrer historischen Entwicklung zu verstehen – und selbst das impliziert erheblich mehr, als die positivistische Scholastik sich je hat träumen lassen –, sondern auch, der Begriff der Tatsache selbst zu durchschauen, in seiner Entwicklung und damit in seiner Relativität. Die durch quantitative Methoden ermittelten sogenannten Tatsachen, welche die Positivisten als die einzig wissenschaftlichen zu betrachten pflegen, sind oft Oberflächenphänomene, die die zugrunde liegende Realität mehr verdunkeln als enthüllen. Ein Begriff kann nicht als das Maß der Wahrheit akzeptiert werden, wenn das Wahrheitsideal, dem er dient, in sich gesellschaftliche Prozesse voraussetzt, die das Denken nicht als letzte Gegebenheiten gelten lassen kann.<sup>56</sup> Horkheimer wiederholt hierbei zum einen nur Lukács' Kritik an wissenschaftlichen Objektivismus.<sup>57</sup> Zum anderen ist der Appell an die kritischen Reflexion nicht als eine marxistische Hegel-Restaurierung zu verstehen, weil Horkheimer auch nicht naiv, wie die Hegel-Marxisten, an die Annahme glaubt, daß die Spaltung der theoretischen und praktischen Vernunft durch einen dialektischen oder materialistischen Rückgriff auf die verlorengegangene Totalität rückgängig gemacht werden. Die kritische Selbstreflexion der Wissenschaft ist nach Habermas eher „als erster Schritt zu einer Selbstreflexion der Wissenschaften, die später tatsächlich durchgeführt worden ist,“<sup>58</sup> zu begreifen. Wenn dem so ist, läßt sich allerdings hierbei eine unzweideutige Wiederaufnahme der Rationalitätsproblematik nicht gewinnen. Denn mit der Diskussionen von Postempirismus und mit dem methodologischen Streit der Sozialwissenschaften ist die Selbstkritik der Wissenschaften eher zu den zweideutigen Positionen geführt. Sie könnte sogar Raum für skeptizistische und vor allem relativistische Schlußfolgerungen lassen.<sup>59</sup> In der Tat sehen Horkheimer und auch Adorno ihre Aufgabe nicht in dieser materialen Wissenschaftskritik. Sie ist eher motiviert durch die Überzeugung, daß Philosophie „die einzige uns zugängliche Erinnerungsstätte für das Versprechen eines humanen gesellschaftlichen Zustandes bildet,“<sup>60</sup> obwohl sie mit den metaphysisch-religiösen Weltbildern untergegangen ist, dennoch die

---

<sup>56</sup> Horkheimer, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, S.83f. Hier zitiert nach Habermas, ebd., S.503.

<sup>57</sup> Vgl. ebd., S.501f.

<sup>58</sup> Ebd., S.504.

<sup>59</sup> Vgl. ebd., S.503.

<sup>60</sup> Ebd., S.505.

Wahrheit unter ihren Trümmern begraben ist.<sup>61</sup> Aus dieser Wahrheit allein sollte Denken „seine negierende, die Verdinglichung transzendierende Kraft“ ziehen. „Philosophie, die einmal überholt schien, erhält sich am Leben, weil der Augenblick ihrer Verwirklichung versäumt ward.“<sup>62</sup> Gerade mit dem Satz fängt die „Negative Dialektik“ an.<sup>63</sup>

Horkheimer bemerkt in „Zur Kritik der instrumentellen Vernunft“: „Seit der Zeit, da die Vernunft das Instrument der Beherrschung der menschlichen und außermenschlichen Natur durch den Menschen wurde- das heißt seit ihren frühesten Anfänge-, ist ihre eigene Intention, die Wahrheit zu entdecken, vereitelt worden.“<sup>64</sup> Wenn diese Bemerkung zutrifft, wäre zu fragen, welchen Status die Kritische Theorie, die sich nicht länger auf das kritische Aneinanderarbeiten von Philosophie und Wissenschaft verlassen will, noch in Anspruch nehmen kann? Einerseits teilt sie mit der Tradition der großen Philosophie, die sie fortsetzt, wesentliche Züge: das Beharren auf einer von der Praxis abgewandten Theorie mit einem emphatischen Wahrheitsbegriff. Andererseits betrachtet sie aber die Systeme der objektiven Vernunft als Ideologie.<sup>65</sup> Horkheimers Überlegung legt also nach Habermas einen Begriff der Wahrheit nahe, der am Leitfaden der universalen Versöhnung, einer Emanzipation des Menschen durch die Resurrektion der Natur, ausgelegt werden kann: „die Vernunft, die ihrer Intention, Wahrheit zu entdecken, folgte, müßte, indem sie ein Instrument der Versöhnung ist zugleich mehr sein als ein Instrument.“<sup>66</sup> Solchen Begriff der Wahrheit können Horkheimer und Adorno aber nur suggerieren, „denn sie müssen sich ja auf eine Vernunft vor der Vernunft stützen, wenn sie jene Bestimmung explizieren wollten, die nach ihrer eigenen Darstellung der instrumentellen Vernunft keines innewohnen können.“<sup>67</sup> „Zum Statthalter dieser ursprünglichen, von der Intention auf Wahrheit abgelenkten Vernunft erklären Horkheimer und Adorno ein Vermögen, Mimesis, über das sie aber im Banne der instrumentellen Vernunft, nur reden könne wie über ein undurchschautes Stück Natur.“<sup>68</sup>

Mimesis, griechisch *mimesthai*, bedeute ursprünglich Nachahmung. Adorno versteht es aber nicht im traditionellem Verständnis wie bei Platon oder Aristoteles, sondern als einen im anthropologischen Begründungszusammenhang gewurzelt. <sup>69</sup> Seine Grundidee ist annähernd: Der vorzeitlichen Mensch erlebt sich nach dieser Perspektive die Welt noch als ungeschiedene Einheit. Den Prozeß der Genese der Subjektivität begreift Adorno als einen, in

---

<sup>61</sup> Vgl. ebd.

<sup>62</sup> Adorno, Negative Dialektik, S.15.

<sup>63</sup> Vgl. ebd., S.505.

<sup>64</sup> Horkheimer, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, S.164. Hier zitiert nach Habermas, ebd., S.511.

<sup>65</sup> Vgl. ebd., S.511.

<sup>66</sup> Ebd.

<sup>67</sup> Ebd.

<sup>68</sup> Ebd., S512.

<sup>69</sup> Vgl. Gripp, Theodor W. Adorno, S.125.

dem gleichsam zwei Phasen zu unterscheiden sind. „Der erste Schritt der Abgrenzung gegenüber der Einheit der Natur vollzieht sich, indem der Mensch die Natur nachahmt, sie im Bild z.B. der Zaubermaske gleichsam wiederholt.“<sup>70</sup> „Ist die Verobjektivierung der Natur über das Sichihrgleichmachen, das Sichwiederholen im Bild noch weitgehend nichtintentional, ist sie gleichsam die unbewußte Strategie, mit der Angst vor der Gewalt der übermächtigen Natur fertig zu werden, wird sie im zweiten Schritt, dem der Interpretation des Bildes, wie man Adornos Überlegungen in der Dialektik der Aufklärung extrapolierend sagen könnte, zu einem immer bewußter vollzogenen Prozeß der Beherrschung der Natur.“<sup>71</sup> Nun ist es das Entscheidende, daß, obwohl die erste Gestalt des Versuchs einer Bewältigung der Natur, also die mimetische, den Betrug enthält und darum die List konstitutiv ist, sie nur tendenziell gewaltsam ist. Adorno läßt diese erste Stufe der Entwicklung als den Boden, aus dem Rationalität hätte sich entwickeln können. Aber der Eingriff durch Mimesis mißlang, so wie er in Dialektik der Aufklärung analysiert. Mimesis „als archaische Stufe von Rationalität, wird nicht in der Weise überwunden, daß sie aus einer höheren Stufe im Hegelschen Sinne aufgehoben würde, sondern indem das, wofür sie steht: gewaltlose Sichanschmiegen des Subjekts ans Objekt, als Erkenntnismoment in toto disqualifiziert wird, gerinnt Ratio zu Irrationalität.“<sup>72</sup> Denn mit der Trennung von Zeichen (Begriff) und Bild durchschneidet das Subjekt den totalitär gedachten Naturzusammenhang und damit verliert das Wissen um seine eigene Basis. Mimesis gilt zusammengefaßt zum einen als eine erste Stufe in dem Selbstgewinnungsprozeß des Subjekts, der eine zweite Stufe folgt, die aber in der Entwicklung nicht auf dem mimetischen Moment aufbauend weitervollzogen wird.<sup>73</sup> „Mimesis bleibt aber, was sie war. Ein archaisches Verhaltens, das unmittelbar praktiziert, keine Erkenntnis ist.“<sup>74</sup> Zum anderen aber wird Mimesis von Adorno auch als dasjenige Moment verstanden, „das in der Erkenntnis allen noch das vertreten kann, was sich den zurüstenden und vergegenständlichenden Begriff entgegenzustellen vermag. Mimesis, verstanden als Erfahrungsmoment, das gleichsam das Objekt sprechen läßt, wird in dieser Funktion zum spezifischen Erkenntnismodus von Philosophie.“<sup>75</sup> Wie Adorno bemerkt, „nicht anders vermag der Begriff die Sache dessen zu vertreten, was er verdrängt, der Mimesis, als indem er seinen eignen Verhaltensweisen etwa von dieser sich zueignet, ohne an

---

<sup>70</sup> Ebd., S.125.

<sup>71</sup> Ebd., S.125.

<sup>72</sup> Ebd., S.126.

<sup>73</sup> Vgl. ebd.

<sup>74</sup> Ebd.

<sup>75</sup> Ebd., S.126.

sie sich zu verlieren. Insofern ist das ästhetische Moment, obgleich aus ganz anderem Grunde als bei Schelling, der Philosophie nicht akzidentell.“<sup>76</sup>

Der Rückweg in das archaische Bilderreich ist nun aber beim näheren Ansehen eine bloß illusorischer Weg zur Versöhnung. Versöhnung kann nur nach Adorno als Aufhebung der Selbstentzweiung der Natur gedacht werden, und erreichbar nur im Durchgang durch die Selbstkonstitution der Menschengattung in einer Geschichte der Arbeit, des Opfers und Entsagung.<sup>77</sup> Daraus folgt auch, „daß der Prozeß der Aufklärung sich nur in seinem eignen Medium – dem des naturbeherrschenden Geistes, selbst überbieten und vollenden können. Die Aufklärung der Aufklärung über sich selbst, das Eingedenken der Natur im Subjekt ist nur im Medium des Begriffs möglich. Voraussetzung wäre freilich, daß der Begriff sich gegen die verdinglichende Tendenz des begrifflichen Denkens kehrt.“<sup>78</sup>

Die Selbstüberbietung des Begriffs als die Hineinnahme eines mimetischen Moments in das begriffliche Denken, so das Programm der negativen Dialektik, soll „Rationalität und Mimesis zusammentreten lassen, um die Rationalität aus ihrer Irrationalität zu erlösen.“<sup>79</sup> „Mimesis ist der Name für die sinnlich rezeptive, expressive und kommunikative sich anschmiegenden Verhaltensweisendes Lebendigen. Der Ort, an dem mimetische Verhaltensweisen im Prozeß der Zivilisation als geistige sich erhalten haben, ist die Kunst.“<sup>80</sup>

---

<sup>76</sup> Adorno, Negative Dialektik, S.26.

<sup>77</sup> Vgl. Wellmer, Zur Dialektik der Moderne und Postmoderne, S.11.

<sup>78</sup> Wellmer, Zur Dialektik der Moderne und Postmoderne, S.12.

<sup>79</sup> Ebd.

<sup>80</sup> Vgl. Wellmer, ebd., S.12f. Habermas sieht die autonome Kunst nur als einen Teil des Resultats der Entwicklung der kulturellen Moderne, in der durch das Zerfallen der Weltbilder die überlieferten Probleme nunmehr unter den spezifische Gesichtspunkten der Erkenntnis-, Gerechtigkeit- und Geschmacksfragen behandelt werden. Dementsprechend kommt es zur Ausdifferenzierung der Wertsphären, nämlich Wissenschaft, Moral und Kunst. Das Scheitern der surrealistischen Revolte befrachtet die Folge der falschen Aufhebung der Kunst. „Alle Versuche, die Fallhöhe zwischen Kunst und Leben, Fiktion und Praxis, Schein und Wirklichkeit einzuebnen; den Unterschied zwischen Artefakt und Gebrauchsgegenstand, zwischen Produziertem und Vorgefundenem, zwischen Gestaltung und spontaner Regung zu beseitigen; die Versuche, alles als Kunst und jeden zum Künstler zu deklarieren; alle Maßstäbe einzuziehen, ästhetische Urteile an die Äußerung subjektiver Erlebnisse anzugleichen – diese inzwischen gut analysierten Unternehmungen lassen sich heute als Nonsense-experimente verstehen, die wider Willen genau die Strukturen der Kunst, die verletzt werden sollten, nur um so greller beleuchten: das Medium des Scheins, die Transzendenz des Werks, den konzentrierten und planmäßigen Charakter der künstlerischen Produktion sowie den kognitiven Status des Geschmacksurteils. Der radikale Versuch der Aufhebung der Kunst setzt ironisch jene Kategorien ins Recht, mit denen die klassische Ästhetik ihren Gegenstandsbereich eingekreist hatte; freilich haben sich diese Kategorien dabei auch selber verändert.“ (Habermas, Die Moderne - ein unvollendetes Projekt, S.46f.) „In der kommunikativen Alltagspraxis müssen kognitive Deutungen, moralische Erwartungen, Expression und Bewertungen einander durchdringen. Die Verständigungsprozesse der Lebenswelt bedürfen einer kulturellen Überlieferung auf ganzer Breite. Deshalb könnte ein rationalisierter Alltag aus der Starre kultureller Verarmung gar nicht dadurch erlöst werden, daß eine kultureller Bereich, hier also die Kunst, gewaltsam geöffnet und ein Anschluß zu einem der spezialisierten Wissenskomplexe hergestellt wird. Auf diesem Wege könnte eine Einseitigkeit und eine Abstraktion allenfalls durch eine andere ersetzt werden.“ (Ebd.) Trotzdem fehlt bei Habermas einer Begriff ästhetischer Rationalität, der zur Begriffe der kognitiv-instrumentellen und der moralisch-praktischen Rationalität gleichberechtigt steht. Habermas unterstellt in der Tat der ästhetischen Argumentation einen Bezug auf die Erfahrungen, die unvernünftig oder idiosynkratisch aber vernünftig sich gebrauchen lassen. (Vgl. Habermas, TKH1, S.37.) Ästhetische Sensibilität ist für ihn subjektive Äußerung, die anderen Subjekten mitzuteilen ist. Ähnlich gilt die Literatur, die sich mit der Sprache auf die Welterschließung bezieht. Demgegenüber erfüllen Wissenschaft,

Ästhetische Identität soll Adorno nach „dem Nichtidentischen bestehen, das der Identitätszwang in der Realität unterdrückt. Nur vermögen der Trennung von der empirischen Realität, die der Kunst gestattet, nach ihrem Bedürfnis das Verhältnis von Ganzem und Teilen zu modellieren, wird das Kunstwerk zum Sein zweiter Potenz. Kunstwerke sind Nachbilder des empirisch Lebendigen, soweit sie diesem zukommen lassen, was ihnen draußen verweigert wird, und dadurch von dem befreien, wozu ihre dinghaft-auswendige Erfahrung sie zurechtet.“<sup>81</sup> Die Kunst macht sich das Prinzip der Identität zu eigen, aber zeitigt ein anderes Resultat. Wie dies aber der Kunst gelingt, erklärt sich aus ihrer Beziehung zur gesellschaftlichen Wirklichkeit. Kunst bildet nach Adorno, abgehoben von der gesellschaftlichen Wirklichkeit, eine besondere Sphäre, ästhetischer Autonomie, in der das Besondere seinen Ort hat, sich als solches behaupten kann, und damit sich unterscheidet von der gesellschaftlichen Wirklichkeit, weil sie dem dort beherrschenden Identitätszwang entgeht.<sup>82</sup> Oder, wie Martin Lüdke bemerkt, „die Kunstwerke verweisen zumindest auf Verhältnisse, in denen die Dinge sie selber sein können und nicht in einer instrumentalisierten Beziehung zum Subjekt stehen, und die Subjekte, frei von Zwang zur Selbsterhaltung, zu sich selbst, zu anderen Subjekten, zu den Dingen in einer Beziehung stehen, die nicht durch Herrschaft präformiert ist.“<sup>83</sup> Adorno bezeichnet die Kunst als Statthalter des Nichtidentischen. Somit sollen Philosophie und Kunst, was die kritische Theorie angeht, zusammenarbeiten um die Kruste der Verdinglichung zu durchbrechen.<sup>84</sup> Wellmer hat diese Kooperation als eine von nicht-diskursiv und diskursiven Erkenntnis bezeichnet. „Während aber Kunst und Philosophie beide, je auf ihre Weise, den Hiatus zwischen Anschauung und Begriff gewaltlos zu überbrücken trachten, ist ihr Verhältnis zueinander, als das zweier Bruchstücke eines nicht-verdinglichenden Geistes, selbst noch einmal als Verhältnis zwischen Anschauung und Begriff; ein Verhältnis freilich, das sich nicht zur artikulierten Einheit einer Erkenntnis beruhigen kann. Die Präsenz des versöhnenden Geistes in einer unversöhnten Welt kann nur aporetisch gedacht werden.“<sup>85</sup> Aber die Spaltung der Erkenntnis bedeutet, so Wellmer, daß beide jeweils nur komplementäre Brechungsgestalten der Wahrheit fassen können. Dies kann nur gelingen, wenn die Spaltung aufgehoben, die Wirklichkeit versöhnt wäre. So offenbart sich die Wahrheit in der Kunst als sinnliche Erscheinung, was ihren Vorrang vor der diskursiven Erkenntnis ausmacht. „Aber gerade weil die Wahrheit im

---

Recht und Moral die Funktion, ebenfalls mit der Sprache, Probleme in der Welt zu lösen, wobei die rhetorischen Elemente gleichsam gezähmt und in Dienst genommen für spezielle Zwecke der Problemlösung sind. ( Vgl. Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, S.245f.; Biebricher, Selbstkritik der Moderne, S.130.)

<sup>81</sup> Adorno, Ästhetische Theorie, S.14.

<sup>82</sup> Wie die Beziehung der Kunst zur Gesellschaft steht, und wie Adorno es begründet. Vgl. Lüdke, ebd.

<sup>83</sup> Lüdke, Anmerkungen zu einer Logik des Zerfalles: Adorno- Beckett, S.22.

<sup>84</sup> Vgl. Wellmer, Zur Dialektik der Moderne und Postmoderne, S12.

Kunstwerk sinnlich erscheint, ist sie der ästhetischen Erfahrung auch wieder verhüllt.“<sup>86</sup> Denn das Kunstwerk kann die Wahrheit nicht aussprechen, die darin erscheint. Die ästhetische Erfahrung weiß nicht, was sie erfährt. Diese ästhetische Wahrheit ist somit ungreifbar.<sup>87</sup> So bezeichnet Adorno die philosophische Interpretation als das Bedürfnis der ästhetischen Erfahrung nach philosophischer Erhellung. „So wie der Unmittelbar der ästhetischen Anschauung ein Moment der Blindheit, so haftet der Vermittlung des philosophischen Gedanken ein Moment der Leerheit an; nur gemeinsam können sie eine Wahrheit umkreisen, die sie beide nicht aussprechen können.“<sup>88</sup>

Für eine Philosophie, die die Theorie in Ästhetik aufheben will, stellt sich schon Schellings Kunstphilosophie als Vorgänger dar, wonach die absolute Indifferenz von Subjekt und Objekt in der Kunst zur Anschauung gebracht werden sollte. Das Programm scheitert schließlich jedoch an der Bestimmung des fraglichen Verhältnisses von Philosophie und Kunst. Das gleiche Schicksal ereilt gleichermaßen Adorno.<sup>89</sup>

Im Anschluß an Honneth weist Habermas darauf hin, daß Adorno als Theoretiker seine Darstellungsweise des Ästhetischen angleicht. Ihr Darstellungsideal bezieht Adorno aus der mimetischen Leistung des Kunstwerks, nicht aus dem Begründungsprinzip der neuzeitlichen Wissenschaft.<sup>90</sup> „Absichtlich regrediert das philosophische Denken, im Schatten einer Philosophie, die sich überlebt hat, zur Gebärde.“<sup>91</sup> „Die Kritik der instrumentellen Vernunft will Kritik in dem Sinn sein, daß die Rekonstruktion ihres unaufhaltsamen Ganges an die Opfer erinnert, an die mimetischen Impulse einer unterdrückten Natur, der äußeren aber vor allem der subjektiven Natur.“<sup>92</sup> Aufgabe der Kritik ist es, bis ins Denken selbst hinein Herrschaft als unversöhnte Natur zu erkennen. Aber wenn selbst das Denken der Idee der Versöhnung mächtig wäre, wie sollte es diskursiv, in seinem eigen Element und nicht bloß intuitiv, in stummen Eingedenken, die mimetischen Impulse in Einsichten verwandeln, wenn doch Denken stets identifizierendes Denken ist?<sup>93</sup>

Das Paradox, in dem sich die Kritik der instrumentellen Vernunft verstrickt und das sich auch der geschmeidigsten Dialektik hartnäckig widersetzt, führt nach Habermas dazu, daß Horkheimer und Adorno eine Theorie der Mimesis aufstellen müssen, die nach ihren eigenen Begriffen unmöglich ist, da sich der Begriff Mimesis selbst jeder theoretischen Bestimmung

---

<sup>85</sup> Wellmer, Zur Dialektik der Moderne und Postmoderne, S.13.

<sup>86</sup> Ebd.

<sup>87</sup> Ebd.

<sup>88</sup> Ebd.

<sup>89</sup> Vgl., Bubner, Ästhetische Erfahrung, S.84.

<sup>90</sup> Vgl. Habermas, TKH1, S.516.

<sup>91</sup> Ebd.

<sup>92</sup> Ebd., S.514.

<sup>93</sup> Vgl. ebd.



entzieht.<sup>94</sup> So versteht sich die Konsequenz von selbst, daß sie universale Versöhnung nicht wie Hegel es noch versucht hat, als die Einheit der Identität und der Nicht-Identität von Geist und Natur zu explizieren versuchen, sondern als eine Chiffre, beinahe lebensphilosophisch, stehenlassen.<sup>95</sup> „Die Philosophie, die sich hinter die Linien des diskursiven Denkens aufs Eingedenken der Natur zurückzieht, bezahlt für die erweckende Kraft ihres Exerzitiums mit der Abkehr vom Ziel theoretischer Erkenntnis- und damit von jenem Programm des interdisziplinären Materialismus, in dessen Name die Kritische Gesellschaftstheorie Anfang der dreißiger Jahre einmal angetreten war.“<sup>96</sup>

Habermas führt den Grund der Aporien der alten Kritischen Theorie auf die These zurück, „daß das Programm der frühen Kritischen Theorie nicht an diesem oder jenem Zufall, sondern an der Erschöpfung des Paradigmas der Bewußtseinsphilosophie gescheitert ist.“<sup>97</sup> Dies verwurzelt sich schon tiefer in den wesentlichen Zügen der philosophischen Selbstausslegung der Moderne, der auch die Kritik der instrumentellen Vernunft eingeordnet werden kann. Es ist wie D. Henrich charakterisiert: Die „Subjektphilosophie akzeptiert, daß Subjektivität ihre Vollzüge nur aus den ihren eigenen Strukturen bestimmen kann, also nicht aus Einsicht in allgemeinere Zwecksystem. Sie glaubt aber zugleich zu erkennen, daß Subjektivität und Vernunft selbst nur den Status von Mitteln oder Funktion haben, die der Reproduktion eines sich selbst erhaltenden, gegen Bewußtsein aber gleichgültigen Prozesses dienen. Der moderne Materialismus hat zuerst in Hobbes diese Position ausgesprochen. Sie erklärt Eindruck und Wirkung von Darwin und Nietzsche, von Marx und Freud im modernen Bewußtsein, In Marx sind freilich via Hegel und Feuerbach Züge der Versöhnungsmetaphysik eingegangen.“<sup>98</sup> Die Idee der Versöhnung von Horkheimer und Adorno läßt sich nach Habermas auch hiervon ableiten.<sup>99</sup>

Diese Idee der Versöhnung läßt sich in den bewußtseinstheoretischen Grundbegriffen von Descartes bis Kant aber nicht plausibel unterbringen, in den Begriff des objektiven Idealismus von Spinoza und Leibniz bis Schelling und Hegel doch nur überschwenglich formulieren.<sup>100</sup> Zwar sind Horkheimer und Adorno sich darüber im klaren, machen sie an dieser Begriffsstrategie noch den Versuch, „deren Bann zu brechen.“ Sie lassen sich noch von deren Modellvorstellung leiten, verzichten lieber auf deren Explikation, als einer Metaphysik der

---

<sup>94</sup> Vgl. ebd.

<sup>95</sup> Vgl. ebd., S.516f.

<sup>96</sup> Ebd., S.516.

<sup>97</sup> Ebd., S.517f.

<sup>98</sup> Henrich, Die Grundstruktur der modernen Philosophie, in: Ebling(Hg), Subjektivität und Selbsterhaltung, S.117. Hier zitiert nach Habermas, TKH1, S.518.

<sup>99</sup> Vgl. Habermas, ebd.

<sup>100</sup> Vgl. ebd., S.519.

Versöhnung zu verfallen.<sup>101</sup> Daraus erklären sich die Aporien ihrer Kritik, die noch den Anspruch auf theoretische Erkenntnis erheben will.

Selbsterhaltung meint den metaphysischen Weltbildern zufolge das Streben eines jeden Seienden, den Zweck zu verwirklichen, der seinem Wesen, gemäß einer natürlichen Ordnung, unveränderlich innewohnt.<sup>102</sup> Horkheimer und Adorno machen die Umformulierung dieser Denkfigur durch das moderne Denken und begreifen die subjektive Vernunft als die instrumentelle. Objektivierendes Denken und zweckrationales Handeln dienen danach der Reproduktion eines Lebens, „welches durch die Hingabe erkenntnis- und handlungsfähiger Subjekte an eine blind auf sich selbst gerichtet, intransitive Selbsterhaltung als einzigen Zweck charakterisiert ist.“<sup>103</sup> Wie das einzelne Subjekt gegenüber den Objekten, so verhält sich auch das gesellschaftliche Subjekt gegenüber der Natur. Im Dienste der Reproduktion des gesellschaftlichen Lebens wird Natur objektiviert und beherrscht. „Dabei setzt sich der Widerstand des gesetzmäßigen Zusammenhangs der Natur, an dem sich das gesellschaftliche Subjekt erkennend und handelnd abarbeitet, in der Formierung der Gesellschaft und ihrer individuellen Mitglieder fort.“<sup>104</sup> Die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt, die dabei durch instrumentelle Vernunft reguliert wird, betrifft nicht nur das Verhältnis zwischen Gesellschaft und äußerer Natur. Unter diesem Zusammengang ist noch die Struktur der Ausbeutung einer objektivierten und verfügbar gemachten Natur zu begreifen, die sich im Inneren der Gesellschaft wiederholt. Das gleiche gilt für die interpersonalen Beziehungen, die mit der Form der Unterdrückung sozialer Klassen auftreten, wie auch für die intrapsychischen Beziehungen, die durch Repression der Triebnatur gekennzeichnet sind.<sup>105</sup>

Entsprechend ist die Begrifflichkeit der instrumentellen Vernunft nach Horkheimer und Adorno nur dazu geschaffen, „einem Subjekt die Verfügung über Natur zu ermöglichen, nicht dazu, einer objektivierten Natur zu sagen, was ihr angetan wird.“<sup>106</sup> Wie die instrumentelle Vernunft nahelegt, wird die Beziehung zwischen Subjekt und Objekte aus der Perspektive des erkennenden und handelnden Subjekts gedeutet, nicht aus der des wahrgenommen und manipulierten Gegenstandes ausgedrückt. Sie stellt deshalb auch keine explikativen Mittel bereit, um zu erklären, was denn die Instrumentalisierung gesellschaftlicher und intrapsychischer Beziehungen aus der Perspektive der vergewaltigten und deformierten Lebenszusammenhänge bedeutet und verpasst die Möglichkeit, explizit die Zerstörung der

---

<sup>101</sup> Vgl. ebd., S.518.

<sup>102</sup> Ebd., S.519.

<sup>103</sup> Ebd., S.520.

<sup>104</sup> Ebd., S.521.

<sup>105</sup> Vgl. ebd., S.521f.

<sup>106</sup> Ebd., S.522.

instrumentalisierten Gesellschaft zu lokalisieren.<sup>107</sup> Es ist sodann konsequent, daß Horkheimer und Adorno, das mimetische Vermögen als die letzte Hoffnung, als das Gegenteil der Vernunft, als Impuls gelten lassen, weil es sich der Begrifflichkeit der kognitiv-instrumentell bestimmten Subjekt-Objektbeziehungen entzieht.

Um der Position von Habermas, daß die Begründung der Selbstreflexion eines Subjekts im Rahmen der Subjektphilosophie nie dem Dilemma entgehen kann, und deshalb der Abschied davon notwendig ist, näher zu kommen, ist hier seine Auseinandersetzung mit Henrichs Theorie des Selbstbewußtseins nützlich.<sup>108</sup> Henrich verteidigt eine Grenzlinie, die der Nicht-Titel Metaphysik in ihrer Neubestimmung für die moderne Bewußtseinseinstellung markiert, und die die aufklärende oder abschließende Selbstverständigung des Menschen sicheren soll.<sup>109</sup> Dem Versuch einer Rückkehr zur metaphysischen Denkform will Habermas mit seinem nachmetaphysischen Denken entgegentreten, das sich auf einen „skeptischen, aber nicht-defaitischen Vernunftbegriff“ beruft. Es geht beiden dabei um die Möglichkeit der Selbstreflexivität vernünftiger Kompetenz. Sowohl Henrich als auch Habermas berufen sich auf Fichtes Einsicht von der Schwierigkeiten der Reflexionstheorie des Ich. Die Reflexionstheorie versteckt danach gerade das, was sie erklären will, also wie das Ich durch einen reflexiven Akt zu einem Bewußtsein von sich selbst kommt, indem sie von vornherein schon ein Ich annimmt. Angesichts dessen soll nach Habermas die unvermeidliche

---

<sup>107</sup> Habermas, TKH1, S.522.

<sup>108</sup> Um die Aporien der Bewußtseinsphilosophie zu überwinden sollte die Theorie Henrich nach auf einem neuen Konzept von Subjektivität aufgebaut werden, die als Selbstbeziehung aus einem unverfügbaren Grund verstanden werden muß. Er unterscheidet zwischen Subjekt- und Personperspektive, die sich in einem Grundverhältnis korrelieren. (Diese Überlegung ist aber erst nach der obengenannten Kontroverse mit Habermas entstanden.) „Ein Wesen, das Selbstbewußtsein hat, muß sich aber von der Struktur dieses Bewußtseins her immer in einer doppelten Relation verstehen: als einer unter vielen und als einer gegenüber allem. Insofern der selbstbewußte Mensch einer unter anderen ist, ist er Person. Er weiß sich zu unterscheiden von allen anderen, weiß aber auch, daß er wie sie in die gemeinsame Welt gehört, -daß er als Person ein Lebewesen ist und einen Platz unter allen Welt dingen hat. In einer anderen Hinsicht ist aber jedes selbstbewußte Wesen radikaler und von allen unterschieden, von dem es weiß. Es greift über die Welt als ganze aus und findet, was immer es in ihr denkt oder antrifft, in derselben Korrelation zu dem Einen, das es ist, insofern es von sich weiß. Die Welt ist ihm der Inbegriff dessen, was es überhaupt denken und antreffen kann. In diesem Sinn ist jeder Mensch nicht nur Person, sondern ebenso Subjekt. Daß er gerade diese Person ist, muß von ihm aus der Perspektive seiner Subjektivität heraus als zufällig erfahren werden.“ (Henrich, Fluchtlinien, S.20f.) Mit dieser Thematik vom Grundverhältnis zwischen Subjektivität und Personalität schließt sich Henrich an die im Ausgang von Descartes bestimmten und dann von Kant thematisierten Tradition von zweifachen Bewußtsein des Ichs, die schließlich in Fichtes Theorie intellektuellen Anschauung produktiv entfaltet wird. Subjektivität sollte Henrich zufolge „nach einer anderen Erklärung verlangen, als die es ist, die über die Gebrauchsweise der ersten Person singularis in der Sprache gegeben werden kann.“ (Henrich, Konzepte, S.32.) In dieser Hinsicht scheint Habermas den transzendental-logische Erste- Person-Aspekte mit dem vermeinten privilegierten Zugang zur Wahrheit verwechselt zu haben. Vgl. Langthaler, Nachmetaphysisches Denken?, S.205ff. Dazu auch Frank, Unhintergebarkeit, S.94ff. Für Henrich stellt fest, daß jeder mögliche Identitätssinn von der Einheit des Selbstbewußtseins abhängt. Aber „wenn wir verstehen wollen, wovon all unser Bewußtsein herkommt, in dem Maße, in dem wir von und selbst wissen, oder in dem Maße, in dem wir Ich sind, so haben wir keine andere Möglichkeit als die, eine Grundlage vorzusetzen, von der wir kein Wissen haben können.“ (Henrich, Fichtes Ich, in: ders., Selbstverständnisse, S.71.) „Wir wissen in vollkommener, unübersteigbarer Klarheit, DASS wir sind...Wir wissen aber nichts über den Ursprung und die innere Möglichkeit solchen Wissens.“ (Henrich, Dunkelheit und Vergewisserung, S.41.)

<sup>109</sup> Vgl. Henrich, Was ist Metaphysik- was Moderne, in:ders., Konzepte, S.11-43.

Selbstvergegenständlichung durch den Vorrang von Verständigungsprozeß ersetzt werden. Henrich will aber hingegen dem Phänomen des Ichs als ursprünglich zutrauen, obwohl zwischen dem „was das Ich ist und dem vermittelt dessen es expliziert werden muß, möglicherweise ein Abgrund besteht. Denn Selbstbewußtsein ist ein untrüglich und instantan und über jeden Zweifel erhaben.“<sup>110</sup> Eine Metaphysik des Abschlusses, im Unterschied zur Metaphysik des Elementaren, die über die „elementaren Leistungsweisen der Intelligenz“ aufklärt, ist Henrich zufolge seit je unumgänglich auf die Frage, was der Mensch ist, der ein bewußtes Leben führt, gerichtet. „Die Metaphysik des Abschlusses ist also kein Unterfangen, das jener Disposition unterstünde, aus der sich unsere Theorieprogramme herleiten. Sie ist als solche weder eine Sache der Wissenschaften, also ein Produkt der theoretischen Neugierde, noch auch eines von purer Lebensnot in Dienst genommenen Konstruktionsvermögens. Sie ist eine Sache der Vernunft und als solche eine Sache der Menschheit. Wegen dieses ihres Ursprungs ist die Rationalität, welche die Metaphysik des Abschlusses beansprucht, nicht daran gebunden, daß sich ihre Gedanken in wissenschaftlichen Beweisverfahren rechtfertigen lassen.“<sup>111</sup> Vernunft ist danach als spontane Leistung eines wissenden Selbstbezugs anzusehen. „Wir wissen, so Henrich, im Selbstbewußtsein aller Erfahrung voraus nicht nur von unserem Dasein( Descartes), sondern auch von den Identitätsprinzip, das unser Selbstbewußtsein ist (Kant). Denn nur von seiner Identität her hat der Gebrauch des Ichs irgendeinen Sinn. Und dieser Gebrauch ist nicht aus Erfahrung zu lernen. Er muß im Entwicklungsprozeß des Menschenlebens spontan hervorgebracht und aus dieser Spontanität heraus angeeignet werden. Seinem Erkenntnisstatus nach ist also das Selbstbewußtsein auch selbstgenügsam und der Verfassung nach, die es ausmacht, notwendig und a priori.“<sup>112</sup> Das Ich vollzieht sich und weiß dabei von sich, wie Fichtes Ich in der intellektuellen Anschauung verfährt. Für Henrich gilt sodann, zwar kann man nicht beweisen, „daß das im Selbstbewußtsein gelegene Vorauswissen von Weisen des Übergehens von „Ich denke“-Fall zu „Ich denke“-Fall nur in der Weise des Regelwissens möglich ist,“<sup>113</sup> kann aber gezeigt werden, daß dazu keine Alternative besteht und worin es begründet ist. Soziologisch wird Henrichs Position<sup>114</sup> von Schluchter entwickelt, indem er im Anschluß an Webers Studien über Religionssoziologie, die der Religionskritik

---

<sup>110</sup> Henrich, Fichtes Ich, in: ders, Selbstverständnisse, S.57-82. Hier S.65.

<sup>111</sup> Ebd., S.13.

<sup>112</sup> Henrich, Kant und Hegel, in: ders, Selbstverständnisse, S.173-208. Hier S.181.

<sup>113</sup> Ebd., S.182.

<sup>114</sup> Die Position von Henrich ist wohl besser in den Worten zu begreifen, die er außerhalb der Kontrovers wie folgt äußert. „Es kann keine demonstrierbare Erkenntnis vom Ursprung der Subjektivität geben, und ebendeshalb gibt es auch keine demonstrierbare Garantie dagegen, daß sich die Wirklichkeit des Menschen in einer Aporie zwischen gegenläufigen Ausgriffen auf ein Ganzes verfängt und erschöpft.“ (Henrich, Denken und Selbstsein, S.79f.)

von Marx, in dessen Tradition Habermas selber steht, gegenübersteht, die Grenze der Bezogenheit der menschlichen Erfahrung auf das Charisma der Vernunft aufweist.<sup>115</sup> Für Habermas steht hingegen fest, „alle Gattungskompetenzen sprach- und handlungsfähiger Subjekte sind einer rationalen Nachkonstruktion zugänglich, und zwar im Rückgang auf jenes praktische Wissen, das wir bei der Produktion schon bewährter Leistungen intuitiv in Anspruch nehmen.“<sup>116</sup> Vernunft soll ihm zufolge der Vernunft selbst zugänglich sein. Für die Teilnehmer der kommunikativen Interaktion gilt, daß sie sich nachvollziehend in performativer Einstellung aus dem Blickwinkel der zweiten Person auf ihre eigenen Handlungen zurückbeugen können. Der „innere Diskurs“, wie er in der Bewußtseinsphilosophie formuliert wird, wird erst durch die intersubjektive Öffentlichkeit der Redepraxis ermöglicht. Die Einwände von Habermas, der von vornherein den reflektierten Selbstbezug als sekundäres Phänomen ansieht, läßt sich auf die Verhaftung der Zwänge von Selbstvergegenständlichung des selbstbezüglichen Subjekts zurückführen. Echte Selbstfindung ist sodann Habermas zufolge da nicht zu finden, weil das Subjekt immer auf das Objekt bezogen sein muß. So entfällt jede Möglichkeit, die Differenzsetzung als eine spekulativ von einem der Entzweiung vorausgehenden ursprünglichen Zustand als metaphysischem Anfang her zu erklären. Entsprechend ist für Habermas der von Henrich vorgeschlagene Begriff eines bewußten Lebens, das dem Selbst des Selbstbewußtsein vorgängig sein soll, wie der christliche Erlösergott bei Kierkegaard dem gleiche Schicksal verfallen.<sup>117</sup> Sie verweisen in eine religiöse Dimension auf die Sprache der alten Metaphysik, die doch über die moderne Bewußtseinseinstellung hinaus ist. „Das Wissen des Subjekts von sich selbst, in dem Wissen und Gewußtes zusammenfällt, muß nach dem Modell des Wissen von Objekten gedacht werden. Das Sichwissen, das für Selbstbewußtsein konstitutiv ist, muß in der Weise expliziert werden, das sich das Subjekt aus sich wie auf ein beliebiges Objekt bezieht und von seinen Erlebnissen, wie von beliebigen Sachverhalten, eine Beschreibung gibt, aber mit der intuitiv durchschlagenden Gewißheit, selbst mit diesem Objekt bzw. diesen Sachverhalten identisch zu sein. Dieser begriffsstrategische Zwang führt in einen Zirkel.“<sup>118</sup> Wie Tugendhat, an dem sich Habermas anschließt, folgendermaßen bemerkt: „Das Selbstbewußtsein soll doch ein Ichbewußtsein sein. Ein Ich aber, so hören wir, soll etwas nur dann sein, wenn es die Struktur der Identität von Wissendem und Gewußtem hat. Wenn nun

---

<sup>115</sup> Vgl. Schluchter, Religion und Lebensführung. Schluchter vertritt in Bezug auf die Ethik in der Situation der Moderne die These, daß die Werte sich zwar rational diskutieren lassen, aber nicht zum Konsens kommen, wie Habermas behauptet. Sie lassen sich zwar mit Vernunft kritisieren, aber nicht durch Vernunft begründen. Darauf werden wir noch im Kapitel 6 zurückkommen.

<sup>116</sup> Habermas, Nachmetaphysisches Denken, S.22.

<sup>117</sup> Vgl. ebd., S.528ff.

<sup>118</sup> Ebd., S.527.

aber das Selbstbewußtsein gemäß der Reflexionstheorie sich in einem Sichzurückwenden aus sich vollziehen soll, dann wird erst im Akt dieser Rückwendung jene Identität von Wissendem und Gewußtem hergestellt. Andererseits soll das Subjekt, auf das sich der Akt zurückwendet, bereits ein Ich sein. Der Akt soll also einerseits, indem er sich zurückwendet, das Ich vorstellen, und andererseits konstituiert sich das Ich gemäß dem Begriff vom Ich erst in diesem Akt. Daraus ergibt sich, wie Henrich zeigt, ein Zirkel. Indem die Reflexionstheorie ein bereits vorhandenes Subjekt voraussetzt, setzt sie schon das voraus, was sich in Wirklichkeit erst in der Beziehung auf sich konstituieren soll.“<sup>119</sup> „Das sich auf sich beziehende Subjekt erkaufte Selbstbewußtsein nur um den Preis der Objektivierung der äußeren wie inneren Natur. Weil sich das Subjekt im Erkennen und Handeln, nach außen wie nach innen, stets auf Objekt beziehen muß, macht es sich noch in den Akt, die Selbsterkenntnis und Autonomie sicher sollen, zugleich undurchsichtig und abhängig. Diese in die Struktur der Selbstbeziehung eingebaute Schranke bleibt im Prozeß der Bewußtwerdung unbewußt.“<sup>120</sup> Daraus entspringt schließlich die Tendenz zur Selbstverherrlichung und zur Illusionierung. Wellmer hat einmal die Kritik Habermas' an den Aporien der alten Kritischen Theorie koncis wie folgt zusammengefaßt: „Das Grundargument von Habermas ist einfach wie überzeugend. Zur Sphäre eines an Sprache gebundene Geistes gehört die Intersubjektivität der Verständigung ebenso wie die Objektivierung der Wirklichkeit in Zusammenhängen instrumentellen Handelns; gehörte die symmetrisch-kommunikative Beziehung zwischen Subjekt und Subjekt ebenso wie die asymmetrisch-distanzierende zwischen Subjekt und Objekt. Im Paradigma einer Bewußtseinsphilosophie, die die welterschließende Funktion der Sprache aus einem asymmetrischen Subjekt-Objekt-Modell des Erkennens und Handelns erklären muß, bleibt dagegen für das kommunikative Moment des Geistes kein Raum; diese muß gleichsam exterritorial zur Sphäre des begrifflichen Denkens werden.“<sup>121</sup> Bei Adorno heißt der Name Kommunikation Mimesis, die aber zwischen Natur und Mensch steht. Bei Habermas liegt es hingegen im Bereich des Sozialen. „Wenn die Idee der Versöhnung in der Idee der Mündigkeit, des Zusammenlebens in zwangloser Kommunikation aufginge und in Form einer noch ausstehenden Logik der Umgangssprache sich entfalten ließe, dann wäre diese Versöhnung nicht universal. Sie enthielt nicht die Forderung, daß Natur die Augen aufschlägt – daß wir im versöhnten Zustand mit Tieren, Pflanzen und Steinen reden.“<sup>122</sup> Offensichtlich ist für ihn, daß der

---

<sup>119</sup> Tugendhat, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Hier zitiert nach Habermas, in: ders., TKH1, S.528.

<sup>120</sup> Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, S.70.

<sup>121</sup> Wellmer, Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne, Vernunftkritik nach Adorno, S.20-21.

<sup>122</sup> Habermas, Politik, Kunst, Religion, S.44.

Mensch um der Aufhebung vermeidbarer gesellschaftlicher Repressionen willen auf die lebensnotwendige Ausbeutung der externen Natur nicht verzichten kann.

## 1.5 Die kommunikative Vernunft im nachmetaphysischen Denken

Kant hat mit seiner Transzendentalphilosophie das Unternehmen der Kritik der Vernunft angefangen, in dem eine Aufforderung an die Vernunft gestellt wird, daß sie sich einen Gerichtshof einsetze, der sie bei ihren gerechten Ansprüchen für die Analyse der Wahrheit und Praxis sichere. In Kant sieht Foucault den ersten Philosophen der Moderne. In Anlehnung an ihn ist für Foucault, „seit dem achtzehnten Jahrhundert und auch heute noch lautet die hoffentlich auch in der Zukunft gestellte Hauptfrage der Philosophie und des kritischen Denkens [...]: was ist diese Vernunft, deren wir uns bedienen? Welches sind ihre historischen Wirkungen? Welches sind ihre Grenzen und welches ihre Risiken?“<sup>1</sup> Im Unterschied zu Kants Analyse der Endlichkeit sucht Foucaults Ontologie der Aktualität, die auch als eine systemtheoretische Auflösung der Dialektik der Aufklärung von Horkheimer und Adorno angesehen wird,<sup>2</sup> aber keine formalen Strukturen mit universaler Geltung aufweist, sondern sich daran orientiert, herauszufinden, die Möglichkeit, nicht länger zu sein, zu tun oder zu denken, was man ist, tut oder denkt.<sup>3</sup> Diese Position von Foucault zeichnet sich im Unterschied zum Projekt von Habermas dadurch aus, daß sie die traditionale Idee der Ideologiekritik welcher Art auch immer verwirft. Denn eine solche Idee impliziert für Foucault immer noch einen potentiellen Gegensatz zu etwas, was Wahrheit wäre, und dahinter verdächtigt er einer Versteckung von Vorstellung der Sehnsucht nach einem quasi sich selbst transparenten Wissen. Im Anschluß an Heideggers Analyse der Verfallenheit an die Welt versucht Foucault eine Alternative der Gegenwartskritik aufzustellen, die sich von der Habermasschen unterscheidet, und die gleichwohl das Programm der Dialektik der Aufklärung weiter führen will.<sup>4</sup>

Heidegger<sup>5</sup> hat mit einer Analyse des Daseins darauf hingewiesen, daß sich das Dasein in sich selbst verfängt.<sup>6</sup> Der Mensch als Dasein ist immer schon von seinem eigentlichem Selbstseinkönnen abgefallen und an die Welt verfallen. Mit dem Begriff von Eigentlichkeit ist auch von einem Zustand der Entfremdung des Menschen die Rede, der als die Uneigentlichkeit des Dasein gilt. Der Gegensatz von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit ist in

---

<sup>1</sup> Foucault, Space, Knowledge and Power, in: Rabinow(Hg.) The Foucault Reader, S.249. Hier zitiert nach McCarthy, T., Ideale und Illusion, S.193.

<sup>2</sup> Vgl. Honneth, Kritik der Macht.

<sup>3</sup> Vgl. McCarthy, Ideale und Illusion, S.194.

<sup>4</sup> Vgl. Schäfer, Reflektierte Vernunft, S.51-52.

<sup>5</sup> Die Affinitäten von Heideggers Vernunftkritik zur Vernunftkritik der älteren Kritischen Theorie ist schon bekannt. Wie Horkheimer und Adorno attestiert Heidegger einen rechnenden Herrschaftscharakter der abendländischen Vernunft. Gegen das Prinzip des begründenden Denkens setzt er auf ein besinnliches Denken. Habermas bekennt sich hingegen von Anfang bis Ende zum Projekt der Vernunft, die in ihren neuzeitlichen Verengungen gerät. (Vgl. Bubner, Ästhetische Erfahrung, S.73.; Welsch, Vernunft, S.141-145.)

<sup>6</sup> Vgl. Heidegger, Sein und Zeit, S.175.



diesem Zusammenhang nicht ideologiekritisch gemeint, sondern Heidegger will andeuten, daß der Mensch sich in seinem Sein wählen kann, daß er ein Möglichkeitswesen ist. Die Verfallenheit ist nämlich ein negatives Phänomen, in dem der Mensch von seiner Eigentlichkeit entfernt ist und in dem er in seiner durchschnittlichen Alltäglichkeit geschlossen ist und sich von der Einsicht verschlossen wird, daß seine Existenzart damit nicht festgelegt ist. Es kommt nun darauf an, sich zu entschließen. Heidegger geht es bei dem Phänomen der Verfallenheit nicht um eine Klage des schlechten Zustands des Menschen, der beseitigt werden soll, weil er immer schon der Versuchung zum Verfallen unterliegt.<sup>7</sup> In Bezug auf den Begriff Subjekt in der traditionellen Philosophie macht Heidegger darauf aufmerksam, daß das Dasein mit dem Subjekt nicht zu identifizieren ist, obwohl sich in beiden Fälle eine ähnliche Reflexionsstruktur in dem Maße aufweist, wie es dem Dasein um sein Sein und dem Subjekt um sein Selbstbewußtsein geht. Das Selbstbewußtsein soll nicht mit der Erschlossenheit des Daseins verwechselt werden. Da das Dasein immer schon in der Welt ist, kann es als Subjekt im Sinne der traditionellen Philosophie nicht als Begründungsinstanz dienen. Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen von Heidegger können für Foucault Freiheit und Autonomie nur negativ konzipiert werden. Die Kritik als ein Kampf gegen bestimmte Verhältnisse versteht sich danach als Ausdruck einer bestimmten Form von Subjektivität.<sup>8</sup>

Mit der Durchführung wissenschaftlicher Untersuchungen wählt Foucault einen anderen Zugang als Habermas zur Thematik der Moderne. Er feiert die Nietzschesche Ankündigung von Gottes Tod als einen Anfangen oder ein Versprechen eines neuen Denkens.<sup>9</sup> „In unserer heutigen Zeit kann man nur noch in der Leere des verschwundenen Menschen denken. Diese Leere stellt kein Manko dar, sie schreibt keine auszufüllende Lücke vor. Sie ist nichts mehr und nichts weniger als die Entfaltung eines Raums, in dem es schließlich möglich ist, zu denken.“<sup>10</sup> In Nietzsche sieht Habermas hingegen den Totengräber der Moderne.<sup>11</sup> Nietzsche benutzt nur die Leiter der historischen Vernunft, um sie am Ende weg zu werfen.<sup>12</sup> Er klagt, daß mit Nietzsche zum ersten Mal der emanzipatorische Gehalt in der Kritik der Moderne aufgegeben wird. Das Bedürfnis der Zeit wird verkannt. Denn „die Moderne kann und will ihre orientierenden Maßstäbe nicht mehr Vorbildern einer anderen Epoche entlehnen, sie muß ihre

---

<sup>7</sup> Vgl. Schäfer, Reflektierte Vernunft, S.51f.

<sup>8</sup> Vgl. ebd.

<sup>9</sup> Vgl. Lavagno, Rekonstruktion der Moderne, S.25.

<sup>10</sup> Foucault, Die Ordnung der Dingen, S.412.

<sup>11</sup> Vgl. Lavagno, Rekonstruktion der Moderne, S.25.

<sup>12</sup> Habermas, Der Philosophische Diskurse der Moderne, S.16.

Normativität aus sich selber schöpfen. Die Moderne sieht sich, ohne Möglichkeit der Ausflucht, an sich selbst verwiesen.“<sup>13</sup>

Nicht anders als für Foucault ist für Habermas das philosophische Grundthema schon seit seinen Anfängen die Vernunft. Im Gegensatz zu dem Antinormativismus von Foucault<sup>14</sup> wählt Habermas' Kritik der Vernunft allerdings Hegel folgend eine andere Strategie.

Sie versteht die Moderne geschichtsphilosophisch, wobei die Möglichkeit gesellschaftlicher Änderung an einer objektiven Vernunft der Geschichte oder der Gesellschaft abgelesen werden soll, die dabei zugleich die normative Grundlage ihrer Kritik ausweist. Allen anderen Kritikunternehmen gegenüber, ob dem von Foucault, von Adorno, von Derrida oder Bataille, die Habermas als totale Vernunftkritik bezeichnet, ist er der Ansicht, daß sie unumgänglich in die Aporien geraten, indem sie sich auf Verengungen ihrer Vernunftbegriffe stützen. Sie gehen alle vorentscheidend von einem uneinlösbaren Erkenntniskritikmodell aus. Sie verfangen sich in einem performativen Widerspruch, indem sie Selbstüberbietung und Totalisierung der Kritik betreiben. Denn sie müssen „im Augenblick der Beschreibung noch von der totgesagten Kritik Gebrauch machen.“<sup>15</sup> Im Gegensatz dazu ist der Mensch primär handelnd als ein dialogisches Wesen zu betrachten. Der Paradigmawechsel bei Habermas bedeutet deshalb zum einen eine pragmatische Wende. Da sich die Rationalität zum anderen in Interaktion aufweist, so sollte man zur Kommunikationstheorie übergehen. Es soll nicht mehr dem einsamen Subjekt ein Ausgangspunkt zugesprochen werden. Das Verständigungsparadigma will, daß das Erkenntnismodell endlich nicht mehr das Primat der Vernunftkritik erhält, und daß an die Stelle des erkennenden Subjekt ein handelndes Subjekt treten soll.

Nicht nur die Kritische Theorie von Horkheimer und Adorno, sondern auch die verschiedenen Arten der Vernunftkritik sind Habermas zufolge wegen ihrer Verhaftung an der Bewußtseins-Subjektphilosophie zum Scheitern verurteilt. Der Ansatzpunkt Habermasscher Kritik kann grob darauf zurückgeführt werden, daß sie alle fälschlicherweise Verstand an die Stelle der Vernunft gesetzt haben.<sup>16</sup> Dadurch verpassen sie alle die Chance es zu begreifen, nämlich das

---

<sup>13</sup> Ebd.

<sup>14</sup> Vgl. Schäfer, T., Reflektierte Vernunft, S.17.

<sup>15</sup> Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, S.144.

<sup>16</sup> Es ist ursprünglich das Hegelsche Motiv, einen Beweis dafür zu führen, daß es eine solche Vernunft gibt, die im Gegensatz zu dem normativ indifferenten, zweckgebundenen im Unterscheiden und Trennen aufgehenden Verstand normativ gehaltvoll, zweckfrei und vereinigende ist. „Der Beweis lautet: Vernunft ist ein Bedürfnis des Verstandes selbst, dem im Trennen die Notwendigkeit des Vereinigens aufgeht. Hegel leitet hieraus die Struktur der Beziehung von Vernunft und Verstand ab. Deren Beziehung kann weder die einseitig verstandesmäßige Beziehung völliger Getrenntheit sein noch die einseitig vernunftgemäße völliger Einheit. Die Struktur der Beziehung von Verstand und Vernunft ist vielmehr die einer Einheit von Einheit und Unterschied. Was konkret bedeutet: Der Verstand ist Gegenspieler und zugleich Organ der Vernunft.“( Vgl. Theunissen, Vernunft, Mythos und Moderne, in: Fulda/ Horstmann(Hg.), Vernunftbegriffe in der Moderne, S.31-54. Hier S.31.) Für Habermas gilt heutzutage die Einheit der Vernunft allein in der Vielheit ihrer Stimmen: „als die prinzipielle

Bedürfnis der Moderne, wie es Habermas Hegel folgend meint.<sup>17</sup> Es ist die Entzweiung, die in der Moderne eintritt, als Quelle des Bedürfnis nach Philosophie, Vernunft als Macht der Vereinigung zu begreifen. Der Kulturprozeß kommt nämlich in der Moderne als der Prozeß der Bildung immer wieder zur Entzweiung, die sich in der Trennung der Kultursphären darstellt.<sup>18</sup> Dies betrifft nicht nur die konkreten Verfassung der Gesellschaft, sondern auch abstrakte philosophische Prinzipien, was sich im zunehmenden Auseinandertreten der verschiedenen Vernunftmomente darstellt. In dieser Situation können nicht die ehemalige Kunstreligion sowie die Aufklärungsphilosophie für einen Begriff eines umfassenden Zusammenhangs sorgen. Mit dieser Zeitdiagnose will Hegel als erster Philosophie als Medium der Überwindung dieser Entzweiung, weil sie gerade wegen dieses Bedürfnis danach entsteht, also Vernunft als Aufhebungsgestalt der Entzweiung treiben.<sup>19</sup> Nun erweist sich nach Habermas das Prinzip der Subjektivität von Hegel als zum Scheitern verurteilt sowie auch die Vielzahl der Versuche der Situierung der Vernunft in dessen Fußstapfen. Und allein der Übergang zum im kommunikativen Handeln operierenden Vernunftbegriff kann nach Habermas dem Programm der Vernunftkritik gerecht werden. Im folgenden wird dieser Vernunftbegriff durch die Erläuterung von Habermas' Diagnose der neuzeitlichen Philosophie charakterisiert.

Zur Kritik an der Bewußtseins-Subjektphilosophie nennt Habermas vier wichtigen Aspekte, die für die Abkehr von deren Zwang sprechen.<sup>20</sup> Erstens ist es zu nennen, daß das Selbstbewußtsein seit Fichte kein ursprüngliches Phänomen ist. Denn Fichte hat festgestellt, daß „die Spontaneität des bewußten Lebens entziehe sich eben jener Objektform, unter die sie doch subsumiert werden müsse, sobald das erkennende Subjekt sich auf sich zurückbeugt, um seiner als Objekt habhaft zu werden. Dieser grundbegriffliche Zwang zu Objektivierung und Selbstobjektivierung dient seit Nietzsche auch als Zielscheibe für eine auf die modernen Lebensverhältnisse insgesamt ausgreifende Kritik am verfügbaren Denken oder an instrumenteller Vernunft.“<sup>21</sup> Zweitens, Frege hat mit seiner Unterscheidung zwischen dem semantischen Begriff des Gedankens und dem psychologischen der Vorstellung der Bewußtseinsphilosophie mit ihrer gegenstandstheoretischen Auffassung Schwierigkeiten gebracht. „Es sind ja immer nur Objekte, in Husserls Worten: intentionale Gegenstände, auf die sich die Akte des urteilenden, handelnden und erlebenden Subjekts richten können. Dieses

---

Möglichkeit eines wie immer okkasionellen, jedoch verständlichen Übergangs von einer Sprache in die andere. Diese nur noch prozedural gesicherte und transitorisch verwirklichte Möglichkeit der Verständigung bildet den Hintergrund für die aktuelle Vielfalt des einander – auch verständnislos – Begegnenden.“ (Habermas, Nachmetaphysisches Denken, S.155.)

<sup>17</sup> Vgl. Habermas, Die Neue Unübersichtlichkeit, S.132-136.

<sup>18</sup> Was man heute als Ausdifferenzierung, insbesondere in der Soziologie, nennt. (Vgl. Welsch, Vernunft, S.54.)

<sup>19</sup> Vgl. ebd.

<sup>20</sup> Vgl. Habermas, Nachmetaphysisches Denken, S.52ff.

Konzept des vorgestellten Gegenstandes wird aber der propositionalen Struktur der gemeinten und ausgesagten Sachverhalte nicht gerecht.“<sup>22</sup> Von dem Naturalismus wird drittens die Möglichkeit bezweifelt, das Bewußtsein als Basis, als ein Unbedingtes anzusetzen. Es ergibt sich nicht nur das Problem, Kant mit Darwin in Einklang zu bringen, sondern mit den Theorien von Freud, Piaget und Saussure wird der grundbegrifflichen Dualismus der Bewußtseinsphilosophie unterlaufen. Mit den Begriffen des Leibes, des Verhaltens, der Handlung und der Sprache laufen Weltbezüge schon vorweg, bevor das Subjekt objektivierend auf etwas in der Welt Bezug nimmt. Viertens wird mit der linguistischen Wende eine feste methodische Grundlage gefunden. Durch Humboldt wird von der traditionellen Auffassung abgekehrt. Die Vorstellung, daß die Sprache nach dem Modell der Zuordnung von Namen zu Gegenständen und als ein Instrument der Mitteilung zu begreifen ist, wird aufgegeben.<sup>23</sup> Denn die Beschreibung von Entitäten, „die im Inneren des Vorstellungsraums oder des Erlebnisstroms auftreten, bleibt mit dem Makel des bloß Subjektiven behaftet, gleichviel ob man sich nun auf innere Erfahrung, auf intellektuelle Anschauung oder auf unmittelbare Evidenz stützen möchte.“<sup>24</sup>

In „Der Philosophische Diskurs der Moderne“ erweitert Habermas seine Kritik an der Dialektik der Aufklärung zu einer umfassenden Auseinandersetzung mit allen anderen Projektbegleiter der Moderne. Dabei nennt Habermas im Gegensatz zu Hegel, der den philosophischen Diskurs begründet, insbesondere Nietzsche als Drehscheibe zum Eintritt in die Postmoderne. Mit ihm nimmt die radikale Vernunftkritik erst ihren Anfang. Der Rationalisierungsgewinn der Moderne wird dabei verspielt und schließlich wird mit der Vernunftkritik das Kind mit dem Bade ausgeschüttet.<sup>25</sup>

Nietzsche hat bekanntlich gezeigt, daß Erkenntnis immer im moralischen Interesse steht. Es gibt für ihn kein Wahrheitskriterium, aufgrund dessen zwischen richtig und falsch unterschieden werden kann, da theoretische Erkenntnisse immer praktischen Intentionen dienen. Diese Überlegung ist nach Habermas fatal. Mit der Abstufung der theoretischen Erkenntnis unter der praktischen Normengebung bietet Nietzsche nur einen Perspektivismus an, der zur Interpretation eines bestimmten Lebens noch Sachaussagen ermöglicht. Da es viele verschiedenen Perspektiven und somit Moraltypen gibt, stellt sich die zentrale Frage nach einem wertenden Vergleich. Die Lösung dieses Problems läßt sich Nietzsche zufolge

---

<sup>21</sup> Ebd., S.52.

<sup>22</sup> Ebd., S.53.

<sup>23</sup> Vgl. ebd.

<sup>24</sup> Ebd., S.54.

<sup>25</sup> Habermas, Der Philosophische Diskurs der Moderne, S.104ff.

nach Geschmacksurteilen entscheiden. Damit räumt Nietzsche schließlich einem ästhetischen Diskurs an die Spitze seiner Philosophie ein.<sup>26</sup>

In seiner Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung über „Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“ kritisiert Nietzsche „die Folgelosigkeit in die Sphäre der Innerlichkeit abgeschobenen Bildungstradition“<sup>27</sup>: „Das Wissen, das im Übermaße ohne Hunger, ja wider das Bedürfnis aufgenommen wird, wirkt jetzt nicht mehr als umgestaltendes, nach außen treibendes Motiv und bleibt in einer gewissen chaotischen Innenwelt verborgen...Und so ist die ganze moderne Bildung wesentlich innerlich - ein Handbuch innerlicher Bildung für äußerliche Barbaren.“<sup>28</sup> Die methodisch verfahrenen Geisteswissenschaften hängen Nietzsche zufolge einem falschen Objektivitätsideal an, und dadurch neutralisieren sie die zum Leben notwendigen Maßstäbe,<sup>29</sup> „die den Menschen instand setzt, mit dem Blick auf die Zukunft und aus der höchsten Kraft der Gegenwart die Vergangenheit zu deuten.“<sup>30</sup> Mit Nietzsche wird die Argumentation der Kritik der Moderne von Grund auf gestellt. Schon Hegel hat die Vernunft als versöhnende Selbsterkenntnis eines absoluten Geistes konzipiert. Ihm folgend begreifen die Hegelsche Linke die Vernunft „als befreiende Aneignung produktiv entäußerter, aber vorenthaltener Wesenskräfte, die Hegelsche Rechte als erinnernde Kompensation des Schmerzes unvermeidlicher Entzweiungen.“<sup>31</sup> Da solche Versuche, die Vernunft auf das Programm einer in sich dialektischen Aufklärung gescheitert sind, sieht Nietzsche sich schließlich gezwung, das Programm aufzugeben. Nietzsche gibt also eine erneute Revision des Vernunftbegriffs auf und verzichtet auf die Dialektik der Aufklärung. Er bezweifelt, daß die Moderne ihre Maßstäbe noch aus sich selber schöpfen könnte.<sup>32</sup> Entsprechend bezieht sich Nietzsche nunmehr auf die Momente im Mythos, als dem Anderen der Vernunft. Der Ursprung der historischen Bildung muß wieder historisch erkannt werden, damit die Historie das Problem der Historie selbst auflösen könne.<sup>33</sup> Für Nietzsche verstärkt einerseits „die historische Aufklärung nur die in den Errungenschaften der Moderne fühlbar gewordenen Entzweiungen; die in Gestalt einer Bildungsreligion auftretende Vernunft entfaltet keine synthetische Kraft mehr, welche die vereinigende Macht der überlieferten Religion erneuern könnte. Andererseits ist der Moderne der Weg zurück in die Restauration verlegt. Die religiös-metaphysischen Weltbilder der alten Zivilisationen

---

<sup>26</sup> Vgl. Lavagno, *Rekonstruktion der Moderne*, S.75ff.

<sup>27</sup> Habermas, *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, S.105.

<sup>28</sup> Nietzsche, *Sämtliche Werke in 15 Bände*, Bd.1, S.273f. Hier zitiert nach Habermas, *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, S.106.

<sup>29</sup> Vgl. Habermas, *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, S.106.

<sup>30</sup> Ebd., S.106.

<sup>31</sup> Ebd., S.105.

<sup>32</sup> Vgl. ebd., S.107.

<sup>33</sup> Vgl. ebd., S.107.

sind selber schon ein Produkt der Aufklärung, zu vernünftig also, um der radikalisierten Aufklärung der Moderne noch etwas entgegensetzen zu können.“<sup>34</sup> Somit verliert die Moderne ihre ausgezeichnete Stellung. Sie ist nur noch eine letzte Epoche in der ganzen Geschichte einer Rationalisierung.<sup>35</sup> Weil Nietzsche aber andererseits das moderne Zeitbewußtsein nicht negiert, sondern zuspitzt, bietet sich für ihn die moderne Kunst in ihren subjektivistischen Ausdrucksformen dieses Zeitbewußtseins als die Möglichkeit an, als Medium für die Berührung mit dem Archaischen zu dienen.<sup>36</sup> Er glaubt, daß die Kunst in einer erneuerten Mythologie den Charakter einer öffentlichen Institution zurückgewinnen soll, und daß sie die Kraft zur Regenerierung der sittlichen Totalität des Volkes entfalten kann.<sup>37</sup> Denn für ihn, wie für die Romantiker, könne unter den modernen Bedingungen einer extremen Reflexion nur die Kunst, und nicht die Philosophie, „die Flamme jener absoluten Identität, die sich einst in den festlichen Kulturen von religiösen Glaubensgemeinschaften entzündet hatte.“<sup>38</sup> Dabei wird bekanntlich Dionysos als der kommende Gott mit der Erlösungshoffnung gefeiert. Später distanziert sich Nietzsche aber von dieser romantischen Verbindung des Dionysischen mit dem Christlichen.<sup>39</sup> „So geht in die Beschreibung des Dionysischen - als der Steigerung des Subjektiven bis zur völligen Selbstvergessenheit [...] auch Erfahrung der zeitgenössischen Kunst ein.“<sup>40</sup> Nun wird ästhetisches Phänomen gewünscht, es „enthüllt sich im konzentrierten Umgang einer dezentrierten, von den Alltagskonventionen der Wahrnehmung und des Handelns freigesetzten Subjektivität mit sich selbst. Erst wenn das Subjekt sich verliert, wenn es aus den pragmatischen Raum-Zeit-Erfahrungen ausschert, vom Schock des Plötzlichen berührt wird, „die Sehnsucht nach der wahren Präsenz (Octavio Paz) erfüllt sieht und selbstverloren im Augenblick aufgeht; erst wenn die Kategorien des verständigen Tuns und Denkens eingestürzt, die Normen des täglichen Lebens zerbrochen, die Illusionen der eingeübten Normalität zerfallen sind - erst dann öffnet sich die Welt des Unvorhergesehenen und schlechthin Überraschenden, der Bereich des ästhetischen Scheins.“<sup>41</sup> Damit radikalisiert Nietzsche die romantische Reinigung des ästhetischen Phänomens von allen theoretischen und moralischen Beimengungen. Die ästhetische Erfahrung ermöglicht den Zutritt zum Dionysischen freilich nur um den Preis der Ekstase. „Mit Nietzsche verzichtet die Kritik der Moderne zum ersten Mal auf die Einbehaltung ihres emanzipatorischen Gehaltes.“<sup>42</sup> Als

---

<sup>34</sup> Ebd., S.108.

<sup>35</sup> Vgl. ebd.

<sup>36</sup> Vgl. ebd.

<sup>37</sup> Vgl. ebd., S.110.

<sup>38</sup> Ebd., S.109.

<sup>39</sup> Vgl. ebd.

<sup>40</sup> Ebd., S.116.

<sup>41</sup> Ebd.

<sup>42</sup> Ebd.,S.117.

Gegeninstanz zur Vernunft wird eine Erfahrung beschwört, also die, „die ins Archaische zurückverlegten Erfahrungen der Selbstenthüllung einer dezentrierten, von allen Beschränkungen der Kognition und der Zweckmäßigkeit, allen Imperativen der Nützlichkeit und der Moral befreiten Subjektivität“<sup>43</sup>. Diese kann für Nietzsche als Fluchtweg aus der Moderne dienen, aber nur deswegen, weil das Vernunftmoment ganz aus dem Zusammenhang mit theoretischer und praktischer Vernunft herausgezogen und „ins metaphysisch verklärte Irrationale abdrängt.“<sup>44</sup>

Solch eine Überlegung, daß die Welt nun allein als ästhetisches Phänomen zu rechtfertigen ist, liegt in der Tat Nietzsches' Gedanken vom Willen zur Macht zugrunde, in dem hinter der Kunst das Leben steht. Im Leben, weil es selbst auf Schein und Täuschung beruht, erscheint die Welt „als ein Gewebe aus Verstellungen und Interpretationen, denen keine Absicht und kein Text zugrundeliegen.“<sup>45</sup> Mit dem Machtwillen, der sich in allem Geschehen abspielt, läßt sich dann die Entstehung der Fiktionen des Seienden und des Guten sowie der Identitäten der Subjekte erklären, und wie schließlich die subjektzentrierten Vernunft zur nihilistischen Herrschaft gelangen könne.<sup>46</sup> „Nietzsche verdankt seinen machttheoretisch entwickelten Begriff der Moderne einer demaskierenden Vernunftkritik, die sich selbst außerhalb des Horizonts der Vernunft stellt.“<sup>47</sup> Obwohl diese Kritik noch an den Grunderfahrungen der ästhetischen Moderne entliehenen Maßstäbe appelliert, kann sie sich nicht legitimieren, „weil er die ästhetischen Erfahrungen ins Archaische transponiert, weil er das im Umgang mit moderner Kunst geschärfte kritische Vermögen der Wertschätzung nicht als ein Moment der Vernunft anerkennt, das wenigstens prozedural, im Verfahrenargumentativer Begründung, mit objektivierender Erkenntnis und moralischer Einsicht noch zusammenhängt.“<sup>48</sup> Dadurch ist vielmehr das Ästhetische zum Anderen der Vernunft hypostasiert.<sup>49</sup>

Für Habermas hat Nietzsche die totale Vernunftkritik angefangen. Von beiden Seiten wird sie fortgesetzt. „Der skeptische Wissenschaftler, der die Pervertierung des Willens zur Macht, den Aufstand der reaktiven Kräfte und die Entstehung der subjektzentrierten Vernunft mit anthropologischen, psychologischen und historischen Methoden enthüllen möchte, findet Nachfolger in Bataille, Lacan und Foucault; der eingeweihte Kritiker der Metaphysik, der ein Sonderwissen in Anspruch nimmt und die Entstehung der

---

<sup>43</sup> Ebd.

<sup>44</sup> Ebd.

<sup>45</sup> Ebd.

<sup>46</sup> Vgl. ebd.

<sup>47</sup> Ebd., S.119.

<sup>48</sup> Ebd., S.120.

<sup>49</sup> Vgl. ebd.

Subjektphilosophie bis in die vorsokratischen Anfänge hinein verfolgt, in Heidegger und Derrida.“<sup>50</sup> Solch eine radikale Vernunftkritik entrichtet aber Habermas zufolge mit ihren Absichten zur Verabschiedung der Moderne einen hohen Preis. Ihr Defizit ist zum einen, sie können und wollen ihre Diskurse keine Rechenschaft ablegen über ihren eigenen Ort. „Daß sich die selbstbezügliche Vernunftkritik in ortlosen Diskursen gleichsam überall und nirgends niederläßt, macht sie gegen konkurrierende Deutungen beinahe immun.“<sup>51</sup> Sie verunsichern somit die institutionalisierten Maßstäbe des Fallibilismus. Andererseits lassen sie sich von normativen Intuitionen leiten, „die über das hinauschießen, was sie im indirekt beschworenen Anderen der Vernunft unterbringen können.“<sup>52</sup> Ob als verdinglichter als technisch verfügbar gemachter beschrieben, dazu ist für die Moderne stets eine besondere Empfindlichkeit erforderlich, die die Denunziation inspiriert. Dieser Empfindlichkeit ist für Habermas das Bild einer unversehrten Intersubjektivität, wie es sich der junge Hegel als sittliche Totalität vorstellt, eingeschrieben. Hingegen bieten die radikale Vernunftkritik nur den leerformelhaft eingesetzten Gegenbegriffen von Sein und Souveränität, Macht, Differenz und Nicht-Identischem, die die Kritik zwar auf ästhetische Erfahrungsgehalte verweisen, aber nicht den moralischen Wechsel decken, den sie stillschweigend auf eine Lebenspraxis ausstellen.<sup>53</sup>

Außerdem bieten solche vernunftkritischen Ansätzen keinen systematischen Platz für die Alltagspraxis. Durch Nietzsche wird der Blick seiner Nachfolger auf Phänomene des Außeralltäglichen gelenkt. Daraus ergibt sich, daß dieser gegenüber der Alltagspraxis als ein bloß Abgeleitetes oder Uneigentliches gilt. In der Moderne haben sich die Wertsphären, die Wissenssysteme von Kunst und Kritik, Wissenschaft und Philosophie, Recht und Moral, immer weiter von der Alltagskommunikation abgespalten. Diese Abstraktion darf aber nicht per se als symptomatische Verfallserscheinungen einer subjektzentrierten Vernunft angesehen werden. Es verdanken sich zum einen jene ästhetischen Erfahrungen, auf die sie sich beziehen, gerade diesem Prozeß der Ausdifferenzierung. Die kulturelle Moderne bringt zum anderen mit ihren Aufspaltungen in spezielle Diskurse für Geschmacks-, Wahrheits- und Gerechtigkeitsfragen auch einen schwer bestreitbaren Wissenszuwachs hervor. Vor allem ist der Sachverhalt nicht zu negieren, „daß erst die Modalitäten des Austauschs zwischen diesen Wissenssystemen und der Alltagspraxis darüber entscheiden, ob sich die Abstraktionsgewinne destruktiv auf die Lebenswelt auswirken.“<sup>54</sup> Der normative

---

<sup>50</sup> Ebd., S.120.

<sup>51</sup> Ebd., S.390.

<sup>52</sup> Ebd., S.391.

<sup>53</sup> Vgl. ebd., S.390ff.

<sup>54</sup> Ebd., S.394.



Gehalt dazu muß sich aus dem der Alltagspraxis innewohnenden Vernunftpotential gewinnen und rechtfertigen lassen. Und gerade im komplizierten Verhältnis von Experten- und Alltagskulturen wird der über subjektzentrierte Vernunft hinausweisende Begriff der kommunikativen Vernunft einer systemisch induzierte Verdinglichung der Alltagspraxis gerecht.

Charakteristisch für die Bestimmungen dieser kommunikativen Vernunft von Habermas werden sie durch die Behauptung einer Denkbewegung gewonnen, in die er sich mit seiner philosophische Zeitdiagnose reiht: Verfahrensrationalität, linguistische Wende, Situierung der Vernunft und Überwindung des Logozentrismus. Habermas bezeichnet in der Philosophietradition von Platon bis Hegel das Einheitsdenken, den Idealismus und die Kontemplation als Heilweg als metaphysisch. Für ihre letzte Phase gilt seit Descartes Bewußtseinsphilosophie, in der die Gewißheit nicht mehr in einem äußerlichen Einheitsprinzip liegt, sondern im Selbstbewußtsein. Anlässlich seiner Kontroverse mit Henrich, der eine der Moderne angemessene Metaphysik entwickeln will,<sup>55</sup> entfaltet Habermas eine Reihe Kritik an der metaphysischen Denkform, womit das Plädoyer für einen Wechsel zur kommunikativen Vernunft gerechtfertigt sein soll. Die Entwicklung der Philosophie im 20. Jahrhundert sieht Habermas wesentlich durch folgende Denkmotive gekennzeichnet: nachmetaphysisches Denken, linguistische Wende, Situierung der Vernunft und Umkehrung des Vorrangs der Theorie vor der Praxis, oder Überwindung des Logozentrismus.<sup>56</sup> Die metaphysische Denkform der philosophischen Tradition, die er überwinden will, hat im Gange der Moderne eine an ihre Fundamente rührende Erschütterung erfahren. Damit sind insbesondere gemeint: „Das totalisierende, auf das Eine und Ganze gerichtete Denken wird durch den neuen Typus der Verfahrenrationalität in Frage gestellt, der sich seit dem 17. Jahrhundert mit der erfahrungswissenschaftlichen Methode der Naturwissenschaften und seit dem 18. Jahrhundert mit dem Formalismus sowohl in der Moral- und Rechtstheorie wie auch in den Institutionen des Verfassungsstaates durchsetzt.“<sup>57</sup> „Im 19. Jahrhundert entstehen die historisch-hermeneutischen Wissenschaften, welche die neuen Zeit- und Kontingenzerfahrungen in einer immer komplexer werdenden modernen Wirtschaftsgesellschaft spiegeln. Durch den Einbruch des Geschichtsbewußtseins gewinnt die Dimension der Endlichkeit gegenüber einer idealistisch verhimmelten, nicht-situieren Vernunft an Überzeugungskraft. Dadurch kommt eine Detranszendentalisierung der

---

<sup>55</sup> Vgl. Henrich, Konzepte; Langthaler, Nachmetaphysisches Denken?; Heider, Jürgen Habermas und Dieter Henrich.

<sup>56</sup> Vgl. Habermas, Nachmetaphysisches Denken, S.4.

<sup>57</sup> Ebd., S.41.

überlieferten Grundbegriffe in Gang.“<sup>58</sup> Dabei entsteht die „Kritik an der Verdinglichung und Funktionalisierung von Verkehrs- und Lebensform sowie am objektivistischen Selbstverständnis von Wissenschaft und Technik. Diese Motive fördern auch die Kritik an den Grundlagen einer Philosophie, die alles in Subjekt-Objekt-Beziehungen preßt. In diesem Zusammenhang steht der Paradigmenwechsel von der Bewußtseins- zur Sprachphilosophie.“<sup>59</sup> Der klassische Vorrang der Theorie vor der Praxis der gilt schließlich auch nicht mehr: „Die Einbettung theoretischer Leistungen in ihre praktischen Entstehungs- und Verwendungszusammenhänge weckt das Bewußtsein für die Relevanz der alltäglichen Kontexte des Handelns und der Kommunikation.“<sup>60</sup>

Seitdem lassen sich die modernen Erfahrungswissenschaften und die autonome Moral nur auf die Verfahrensrationalität ein, weil sie der Methode wissenschaftlicher Erkenntnis oder dem abstrakten moralischen Gesichtspunkt gerecht wird.<sup>61</sup> Dadurch ist es unvereinbar, wenn das metaphysische Denken, das Rationalität noch in ihrer metaphysischen Form als material denkt, noch davon ausgeht, „daß die erkennende Vernunft sich in der vernünftig strukturierten Welt wiederfindet oder selber Natur und der Geschichte eine vernünftiger Struktur verleiht“<sup>62</sup> Die Idee des Einheitsdenkens, daß eine vernünftige Totalität einzelnen Momenten die Teilhabe an Vernunft gewährleistet, ist nicht mehr haltbar. Rationalität wird nunmehr nur als formal möglich, weil „sich die Vernünftigkeit der Inhalte zur Gültigkeit der Resultate verflüchtigt.“<sup>63</sup> Die Vernünftigkeit der Prozeduren erhebt sich in dem Maße, als man sich nach der Problemlösung richtet, „empirische und theoretische in der Gemeinschaft der Forscher und im organisierten Wissenschaftsbetrieb, moralisch-praktische Probleme in der Gemeinschaft der Bürger eines demokratischen Staates und im Rechtssystem.“<sup>64</sup> Die Verfahrensrationalität der Problemlösung garantiert nicht mehr eine Einheit in der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen. Damit entfällt auch die Vorstellung der Unterscheidung von Wesen und Erscheinung. Es gilt nun nur die erklärende Theorie, auf die die Phänomene wissenschaftlich zurückgeführt werden können.<sup>65</sup>

Vor allem ist das nachmetaphysische Motiv durch die Situierung der Vernunft gekennzeichnet. Dies geht zuerst auf die Kritik am Idealismus Hegels zurück. „Hegel hat den Diskurs der Moderne eröffnet; erst die Junghegelianer haben ihn dauerhaft etabliert. Sie nämlich haben die Denkfiguren einer aus dem Geist der Moderne schöpfenden Kritik der

---

<sup>58</sup> Ebd.

<sup>59</sup> Ebd.

<sup>60</sup> Ebd.

<sup>61</sup> Vgl. ebd.

<sup>62</sup> Ebd., S.42.

<sup>63</sup> Ebd., S.43.

<sup>64</sup> Ebd.

Moderne von der Last des Hegelschen Vernunftbegriff befreit.“<sup>66</sup> Die Betonung des Vorrangs des Objektiven, der Einbettung der Subjektivität in eine innere Natur und ihre Konfrontation mit der äußeren bei Feuerbach und Marxs’ materialistische Verwurzelung des Geistes sind bekannte Beispiele, die sich gegen das selbstbezüglich-totalisierende Denken der Dialektik richten.<sup>67</sup> Die Argumente der Junghegelianer laufen aber Gefahr, auf die Stufe eines vorkritischen Denkens zurückzufallen, insofern, als es wiederum den Begriffe Natur, Gesellschaft und Geschichte zu einem An-sich hypostasiert.<sup>68</sup> Ein anderer Versuch der situierten Vernunft, der sich gegen die fundamentalistische Spielart des subjektphilosophischen Denkens durchgesetzt hat, erhebt sich auf der anderer Linie.<sup>69</sup> Bekanntlich hat Foucault beschrieben, „wie die Humanwissenschaften zu den empirischen Bedingungen vorstoßen, unter denen die vervielfältigten und vereinzelt transzendentalen Subjekte ihre Welten, Symbolsysteme, Lebensformen und Institutionen hervorbringen. Dabei verstricken sie sich hilflos in einer unklaren transzendental-empirischen Doppelperspektive.“<sup>70</sup> Dilthey hat mit der Kritik der historischen Vernunft die Grundbegriffe der Transzendentalphilosophie so umgebaut, daß „die ursprungslosen, aller Kontingenz und Naturnotwendigkeit enthobenen synthetischen Leistungen nunmehr einen Ort in der Welt finden können.“<sup>71</sup> Der Historismus und die Lebensphilosophie haben mit der erkenntnistheoretischen Beimessung der leiblichen, sozialen und geschichtlichen Existenz des Einzelnen den klassischen Begriff des transzendentalen Subjekts gesprengt.<sup>72</sup> Oder Husserls’ Gleichsetzung des transzendentalen Ego mit dem faktischen Bewußtsein des einzelnen Phänomenologen, was schließlich veranlaßt, daß unter dem Titel Dasein bei Heidegger „die erzeugende Subjektivität aus dem Reich des Intelligiblen herabgeholt“ wird- „wenn schon nicht ins Diesseits der Geschichte, so doch in die Dimension der Geschichtlichkeit und der Individualität.“<sup>73</sup> Sie gehen alle von Kants Thematik des Subjekts aus. Dies steht als transzendentes Bewußtsein der Welt als der Gesamtheit erfahrbarer Objekte gegenüber, und zugleich ist es als empirisches Bewußtsein in der Welt als eine Entität unter vielen. Mit der Historisierung und Vereinzelung des transzendentalen Subjekts erfährt sich die weltentwerfende Subjektivität selber als In-der-Welt-Sein. Charakteristisch für solche Versuche ist die Schwierigkeit, wie sich erklären läßt, daß das individuelle Dasein trotz seiner

---

<sup>65</sup> Vgl. ebd., S.43ff.

<sup>66</sup> Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, S.67.

<sup>67</sup> Vgl. Habermas, Nachmetaphysisches Denken, S.47.

<sup>68</sup> Vgl. ebd.

<sup>69</sup> Vgl. ebd.

<sup>70</sup> Ebd., S.48.

<sup>71</sup> Ebd.

<sup>72</sup> Vgl. ebd.

<sup>73</sup> Ebd., S.49.

Verwurzelung in der Welt „die Autorschaft für den souveränen Weltentwurf“ behält, wie daraus eine intersubjektive Welt konstituiert werden kann, in der die eine Subjektivität der anderen begegnen könnte, wenn das Bewußtsein überhaupt in den Pluralismus einzelner weltstiftender Monaden zerfällt.<sup>74</sup> All diese Versuche, die Vernunft zu detranszendentalisieren, so Habermas, verfangen sich noch in den begrifflichen Vorentscheidungen der Transzendentalphilosophie, denen sie verhaftet bleiben. Die falschen Alternativen sollte Habermas zufolge erst dann mit dem Übergang zum Paradigma der Verständigung entfallen. Danach verhalten sich die sprach- und handlungsfähigen Subjekte vor dem Hintergrund einer gemeinsamen Lebenswelt miteinander zum Medium ihrer Sprache zugleich autonom und abhängig, in der sich grammatische Regelsysteme finden, die ihre Praxis ermöglichen und zu ihren Zwecken Dienst leisten können. Die Subjekte finden sich immer schon in einer sprachlich strukturierten und erschlossenen Welt vor und zehren von den grammatisch vorgeschossenen Sinnzusammenhängen.<sup>75</sup> „Insofern bringt sich die Sprache gegenüber den sprechenden Subjekten als etwas Vorgängiges und Objektives, als die prägende Struktur von ermöglichenden Bedingungen zur Geltung. Andererseits findet diese sprachlich erschlossene und strukturierte Lebenswelt nur in der Verständigungspraxis einer Sprachgemeinschaft ihren Halt.“<sup>76</sup> Die Sprachen öffnen nicht nur die Horizonte der Welt für die vergesellschafteten Individuen, in ihren eigenen Leistungen, indem sich die Subjekte durch die innerweltliche Praxis an Geltungsansprüchen orientieren, wird der „vorgeschossene welterschließende Sinn einer kontinuierlichen Bewährungsprobe“ unterzogen. „Zwischen der Lebenswelt als Ressource, aus der das kommunikative Handeln schöpft, und der Lebenswelt als Produkt dieses Handelns spielt sich ein Kreisprozeß ein, in dem das verschwundene transzendente Subjekt keine Lücke hinterläßt.“<sup>77</sup>

Für einen Wechsel zum Kommunikationsparadigma ist es aber erst die linguistische Wende, die die begrifflichen Mittel bereitstellt.

Mit Wittgenstein und Austin wird die performativ-propositionalen Doppelstruktur der Sprache entdeckt. Ein Sprechakt gibt „dem Hörer von sich aus die Intention des Sprechers zu verstehen. Sprachliche Äußerungen identifizieren sich selbst, weil sie selbstbezüglich strukturiert sind und den Verwendungssinn des in ihnen ausgedrückten Inhalts kommentieren.“<sup>78</sup> Dies ist der erste Schritt auf dem Wege zu einer Einbeziehung pragmatischer Bestandteile. Daran anschließend könnte dann die Analyse der allgemeinen Präsuppositionen geführt werden, damit

---

<sup>74</sup> Vgl. ebd., S.48.

<sup>75</sup> Vgl. ebd., S.51.

<sup>76</sup> Ebd.

<sup>77</sup> Ebd.

<sup>78</sup> Ebd., S.55.

die Kommunikationsteilnehmer sich über etwas in der Welt verständigen können.<sup>79</sup> Die pragmatischen Voraussetzungen der Konsensbildung weisen die Eigentümlichkeit der Idealisierungen in der Sprachanwendung auf. Alle Gesprächsteilnehmer sind in der Idealisierungen mit den Geltungsansprüchen verbunden, die ein Sprecher für den Inhalt seiner assertorischen, normativen oder expressiven Sätze erhebt. Was in einem gegebenen Kontext als gültig behauptet wird, transzendiert alle kontextabhängigen, bloß lokalen Gültigkeitsstandards. „Mit dem normativen Gehalt solcher idealisierenden und doch unvermeidlichen Kommunikationsvoraussetzungen einer faktisch geübten Praxis findet die Spannung zwischen dem Intelligiblen und dem Empirischen Eingang in die Sphäre der Erscheinungen selber. Kontrafaktische Voraussetzungen werden zu sozialen Tatsachen - dieser kritische Stachel sitzt einer sozialen Realität, die sich über verständigungsorientiertes Handeln reproduzieren muß, im Fleisch.“<sup>80</sup> Dadurch wird, weil die Intersubjektivität sprachlicher Verständigung selbst porös ist und als unauflösbar vorausgesetzt wird, das verständigungsorientierte Handeln auch zum Medium von Bildungsprozessen der Vergesellschaftung und Individuierung. Wie die grammatische Rolle der Personalpronomina zeigt, werden Sprecher und Hörer zu einer performativen Einstellung genötigt. Dabei begegnet Einer dem Anderen als Alter. Das Problem des in der kommunikativen Alltagspraxis immer auftretenden Nicht-Identischen wird dadurch aufgehoben, weil es im Kommunikationsprozeß selber zugänglich ist. Dies wird deutlich, wenn man es besonders auf die Umstellung des klassischen Vorrangs der Theorie bezieht, und dabei zugleich die logozentrische Verengung der Vernunft überwindet.<sup>81</sup>

Mit der Einlassung auf diese pragmatische Wende weist sich schließlich das Umdenken des Verhältnisses der theoretischen Erkenntnis zur Alltagspraxis. Als die Philosophie unter den Bedingungen der Moderne im Wissenschaftssystem als ein akademisches Fach neben anderen Fächern auftritt, könne sie nach Habermas nicht mehr eine Stellung von privilegiertem Zugang zur Wahrheit beanspruchen.<sup>82</sup> „Nachdem die Expertenkulturen keiner Rechtfertigung mehr bedurften und die Definitionsgewalt über die jeweiligen Kriterien der Gültigkeit an sich gezogen hatten, verfügte die Philosophie nicht mehr über eigene andere Kriterien der Gültigkeit, die von der Einsicht in einen prinzipiellen Vorrang der Praxis vor der Theorie unberührt bleiben könnten.“<sup>83</sup> Daraus ergibt sich, daß der Kontextualismus überall herrscht, der einer situierten Vernunft den universalistischen Anspruch streitig macht.<sup>84</sup> Diese

---

<sup>79</sup> Vgl. ebd., S.52f.

<sup>80</sup> Ebd.

<sup>81</sup> Vgl. ebd., S.54f.

<sup>82</sup> Vgl. ebd., S.57f.

<sup>83</sup> Ebd., S.58.

<sup>84</sup> Vgl. ebd., S.58.

Folge hat eigentlich die Philosophie selbst herbeigeführt, indem sie selbst der Vernunft eine kognitivistische Verkürzung dadurch eingeführt hat, indem sie sie zuerst „ontologisch, später erkenntnistheoretisch, dann sogar sprachanalytisch auf nur eine ihrer Dimensionen festgelegt - auf den Logos, der dem Seienden im ganzen innewohnt, auf das Vermögen, Objekte vorzustellen und zu behandeln, oder auf die tatsachenfeststellende Rede, die auf die Wahrheitsgeltung assertorischer Sätze spezialisiert ist.“<sup>85</sup> Der Logozentrismus reduziert Vernunft einseitig auf nur eine ihrer Funktionen der Sprache. Dadurch wird als rational mit Ausschließung von Gerechtigkeitsfragen, Geschmacksfragen und Fragen der wahrhaftigen Selbstdarstellung nur noch die methodische Bearbeitung von Wahrheitsfragen behandelt.<sup>86</sup> Wenn sie aber hingegen nicht mehr in der Selbstreflexion der Wissenschaften aufgeht, sich aus der Fixierung ans Wissenschaftssystem löst, und umgekehrt diese Perspektive auf die Lebenswelt zurückblickt, dann könne sie sich vom Logozentrismus befreien. In der kommunikativen Alltagspraxis selbst stellt sich schon eine operierende Vernunft bereits ein, die sich einerseits in Verschränkung der Ansprüche auf propositionale Wahrheit, normative Richtigkeit und subjektive Wahrhaftigkeit innerhalb eines konkreten, sprachlich erschlossenen Welthorizonts darstellt. Es kommt in der alltäglichen Verständigungspraxis eine kommunikative Rationalität zum Vorschein, die nach mehreren Dimensionen aufgefächert wird.<sup>87</sup> Diese kann nun einen Maßstab für die systematisch verzerrten Kommunikationen und Entstellungen der Lebensformen in der Moderne bieten.<sup>88</sup>

---

<sup>85</sup> Ebd.

<sup>86</sup> Vgl. ebd., S.58f.

<sup>87</sup> Vgl. ebd., S.59.

<sup>88</sup> Vgl. ebd.

## Kapitel 2 Die Konzeption der Moderne

### 2.1 Begriffsgeschichtlicher Überblick

Mit seiner Theorie des kommunikativen Handelns im Rücken stellt Habermas eine der einflußreichsten Konzeptionen der Moderne auf, die die Motive der älteren Kritischen Theorie wiederaufnehmen will. Habermas ist der Meinung, daß die Entfaltung der normativen Grundlage einer kritischen Gesellschaftstheorie zugleich ihre Selbstvergewisserung der unverkürzten Rationalität der Moderne darstellt, die zuerst im okzidentalen Rationalismus entsteht, und sich dann von ihren europäischen Ursprüngen ablöst. Was die Theorie des kommunikativen Handelns beansprucht, ist Folgendes: „es geht zunächst um einen Begriff der kommunikativen Rationalität, der hinreichend skeptisch entwickelt wird und doch den kognitiv-instrumentellen Verkürzungen der Vernunft widersteht; sodann um ein zweistufiges Konzept der Gesellschaft, welches die Paradigmen Lebenswelt und System auf eine nicht nur rhetorische Weise verknüpft; und schließlich um eine Theorie der Moderne, die den Typus der heute immer sichtbarer hervortretenden Sozialpathologien mit der Annahme erklärt, daß die kommunikativ strukturierten Lebensbereiche den Imperativen verselbständigter, formal organisierter Handlungssysteme unterworfen werden.“<sup>1</sup> Die Kolonialisierung der Lebenswelt durch funktionale Systemimperative versteht Habermas als eine erneuerte Form der Verdinglichung im Unterschied zu der in der Tradition des westlichen Marxismus von Lucás bis zu Adorno. Ihre Kritik bezieht sich nun nach Habermas auf eine Umformulierung der verengten Rationalisierungstheorie mit einem komplexen Begriff von Rationalität, der es erst erlaubt, die Pathologien der Moderne unter Einbeziehung moralisch-praktischer und ästhetisch-expressiver Aspekte zu identifizieren, und dann, die im Okzident erreichten Rationalisierung der Weltbilder für die Modernisierung der Gesellschaft zu begreifen.

Die Frage nach der universellen Bedeutung und Gültigkeit der modernen westlichen Kulturerscheinungen gehört seit Weber zum Grundthema der Theorie der Moderne. Dies gewinnt soziologisch um so mehr Brisanz, insofern die kapitalistische Moderne als Weltsystem hegemonial und weltweit für die gesellschaftliche Entwicklungsprozesse bestimmend geworden ist, und andererseits aber auch dabei die krisenhaften Konsequenzen sichtbar wird.<sup>2</sup> In den sozialwissenschaftlichen Modernisierungstheorie wird die Universalität der okzidentalen Moderne schließlich besonders durch Parsons evolutionstheoretisch fundiert. Darauf ist Habermas bei der Suche nach universal

---

<sup>1</sup> Habermas, TKH1, S.8.

<sup>2</sup> Vgl. Wehling, Die Moderne als Sozialmythos, S.308.

vernünftigen normativen Grundlage einer kritischen Gesellschaft gestoßen. Für ihn ist es wesentlich, daß die Problematik der Moderne mit der Frage nach ihrer Rationalität verknüpft sei.

Es bestehen aber andererseits viele Theorien der Modernisierung, die gerade die Gesellschaft als Ausgangspunkt nehmen, in der sie selbst angesiedelt sind. Sie beziehen sich auf die Transformation politischer, wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Systeme.<sup>3</sup> Dazu gehört auch das Konzept von Habermas. Was sie von den anderen unterscheidet, liegt an seinem Einbezug des normativen Anspruchs. Hinsichtlich der neokonservativen Theorien wie die von Daniell Bell, bemerkt Habermas, sie verrieten mit der Verurteilung der Kultur der Moderne den Wunsch, sich des unvollendeten Projekts der Moderne zu entledigen. Dagegen wird von Lyotard, der bei dem Projekt der Aufklärung, im Habermasschen Sinn der Moderne, noch eine Metaerzählung vermutet, behauptet, daß die Habermassche Kritik an der Moderne auf der Ansicht beruht, daß das mögliche Scheitern der Moderne darin besteht, wenn die Behandlung von Aufsplittern der Totalität des Lebens in zusammenhanglose Spezialbereiche nur der beschränkten Kompetenz der Experten überlassen wird, während das Individuum es nicht als Befreiung, sondern als unermeßliche Langeweile wahrnimmt, die Baudelaire schon mal im 19. Jahrhundert beschrieb.<sup>4</sup> In diesem Zusammenhang spricht Lyotard in der Tat von der Frage, was eigentlich genau Modernität ist. Dies betrifft besonders die wesentlichen Fragestellungen der Soziologie seit ihrer Etablierung zu einer unabhängigen sozialwissenschaftlichen Disziplin, als die Klassiker nach den Verlust des geschichtsphilosophischen Fortschrittsglaubens versuchten, den Kern und die Krisen der Gesellschaft gerade in ihrem neuartigen dynamischer Charakter, nämlich in ihrer Modernität zu finden.<sup>5</sup> Vor mehr als einem Jahrhundert bemühten sich schon Baudelaire, Marx und Nietzsche auf jeweils verschiedene Weisen um die Untersuchung, was eigentlich in der modernen Gesellschaft neu ist.<sup>6</sup> Dies Problem wird nach dem Verlust der Zukunftsgewißheit mit einer Reihe von Gegenüberstellungen von Gemeinschaft und Gesellschaft bei Tönnis, von Gesellschaftsformen auf mechanischer oder organischer Solidarität bei Durkheim oder von Naturalwirtschaft und Geldwirtschaft bei Simmel etc. durchgeführt, weil damit die moderne Gesellschaft im Gegensatz zur Vergangenheit gedeutet und versichert werden könne.<sup>7</sup>

---

<sup>3</sup> Vgl. Frisby, D., Fragmente der Moderne, S.19.

<sup>4</sup> Vgl. Lyotard, The Postmoderne Condition, S.72; Frisby, Fragmente der Moderne, S.20

<sup>5</sup> Vgl. Wehling, Die Moderne als Sozialmythos, S.65.

<sup>6</sup> Vgl. Frisby, Fragmente der Moderne, S.10.

<sup>7</sup> Vgl. ebd., S.20.



Es scheint offenbar zwei Ansätze zur Deutung der Moderne zu geben. Mit der Identifikation der Moderne mit Aufklärung und Rationalität steht Habermas in einer der Traditionen, die versucht, es als eine Gesellschaftstheorie zu entwickeln. Auf der anderen Linie findet sich besonders in Bezug auf Baudelaires Beschreibung der Modernität, eine Theorie der Erfahrung der Moderne, in deren Zentrum die Erfahrungsweisen des Neuen in der Moderne stehen. Diese Theorietradition stellt keine Gesellschaftstheorie im umfassenden Sinn, keine Theorie der Gesellschaft als ganzer, ihrer grundlegenden Strukturen und Institutionen dar. Diese Tradition führt über Simmel, Benjamin, Kracauer und Levebvre schließlich zur einer kritischen Theorie der Erfahrung und des Alltagslebens in der modernen Welt.<sup>8</sup> Ihre Analyse bezieht sich weniger auf den Rationalitätsanspruch der Moderne. Sie interessiert sich eher für die gesellschaftliche Erfahrungsformen von Modernität. Benjamins „Urgeschichte der Moderne“ z.B. definiert die Moderne als Dialektik des Neuen und Immergleichen, die durch die permanente Umwälzung aller sozialen Verhältnisse in den industriellen kapitalistischen Gesellschaften herbeigeführt wird. Im Bewußtsein der Modernität verdeckt sich, daß in der Fetischierung des Neuen nur das Immergleichen geschieht.<sup>9</sup> Im Gegensatz dazu schließt sich Habermas an die hegemonialen sozialwissenschaftlichen Modernisierungstheorien und ihre Ausweitung zu allgemeinen Theorie der sozialen Evolution an. Philosophisch an Hegel und soziologisch an Weber anknüpfend, beiden mit einem grundsätzlichen Vertrauen in die Rationalität gesellschaftlicher Entwicklung, entwickelt Habermas es endlich zur eine normativ-rationalistische Theorie des Projekts der Moderne. Wir werden uns im Folgenden einen Überblick über die Begriffsgeschichte der Modernen verschaffen, um diese Position von Habermas noch näher identifizieren zu können.

Der vorliegende Überblick der Begriffsgeschichte der Moderne folgt der von Wehling vorgelegten Rekonstruktion. Dabei geht es zum einem um zwei Fragestellungen, die gesellschaftstheoretisch interessant sind: Wann und Wie kommt es zur Substantivierung des Adjektivs „modern“ zu den Begriffen der Moderne. Wann und Wie kommt die Übertragung des in literarisch-ästhetischen Zusammenhängen entwickelten Begriffs der Moderne in die Gesellschaftstheorie. Zum anderen geht es hierbei darum, die Position von Habermas, der

---

<sup>8</sup> Vgl. Wehling, *Die Moderne als Sozialmythos*, S.72. „Ihr zentrales Interesse galt der diskontinuierlichen Erfahrung der Zeit, des Raumes und der Kausalität als vergänglich, flüchtig und willkürlich oder beliebig – eine Erfahrung, die in der Unmittelbarkeit gesellschaftlicher Beziehung verankert war, wozu sie auch unsere Beziehungen mit dem gesellschaftlichen und physischen Umfeld der Großstadt und unsere Beziehungen zur Vergangenheit zählen“(Frisby, *Fragmente der Moderne*, S.12.)

<sup>9</sup> Vgl. ebd., S.18f.

trotz des prekären Spannungsverhältnisses von Gesellschaftstheorie und Gesellschaftsanalyse eine Theorie der Gesellschaft als eine Theorie der Moderne formuliert, zu identifizieren.<sup>10</sup>

Der Begriff Moderne hat zuerst in literarischen und ästhetischen Debatten seine Bedeutung seit der „Querelle des Anciens et des Modernes“ am Ende des 17. Jahrhundert gewonnen. Das lateinische Wort „modernus“ ist ( abgeleitet von modo: nur, eben, erst gleich, jetzt) im späten 5 Jahrhundert verwendet worden. Es ist zunächst „reiner Zeitbegriff noch ohne selbständigen sachlichen Inhalt.“<sup>11</sup> „Modernus“ erfüllte gegenüber anderen Zeitbegriffen die Funktion, „ausschließlich das historische Jetzt der Gegenwart zu bezeichnen.“<sup>12</sup> „In diesem Sinn haben sich in den folgenden Jahrhunderten immer wieder geschichtliche Epochen als moderne von ihrer jeweiligen Vergangenheit und oder von der klassischen Antik abgegrenzt.“<sup>13</sup> „ Das Wort Modernität, das dazu dienen soll, das Selbstverständnis unserer Zeitepoche gegen ihre Vergangenheit abzusetzen, hat die Paradoxie an sich, daß es [...]den Anspruch, den es behauptet, offenbar durch seine geschichtliche Wiederkehr immer auch schon dementiert hat. Es ist weder für unsere Zeit geprägt worden, noch scheint es überhaupt geeignet, das Einmalige einer Epoche unverwechselbar zu kennzeichnen.“<sup>14</sup>

Trotz rein formalen und relativen Bedeutungsgehaltes unterscheiden sich historisch verschiedene Formen der Erfahrung des Bewußtseins von Modernität. Gumbrecht unterscheidet drei Bedeutungsmöglichkeiten des Wortes, die sich erst im Laufe der Begriffsgeschichte entfalten: in seiner ersten Bedeutungsmöglichkeit „gegenwärtig“ setzt sich modern vom Gegenbegriff „vorherig“ ab; in der zweiten Bedeutung „neu“ als Gegenbegriff zu „alt“ bezeichnet das Wort eine als Epoche erlebte Gegenwart, welche durch bestimmte [...] Eigenschaften von Epochen der Vergangenheit abgesetzt wird; in der dritten Bedeutung schließlich unterscheidet sich modern als „vorübergehend von Gegenbegriff „ewig“. In der Verwendung ist die Relativität der Zeitbestimmung modern reflexiv in die Wortbedeutung eingegangen: Das jeweils Neue und Gegenwärtige wird zugleich als das bloß Vorübergehende erfahren, „das von der Neuerung des nächsten Stils überholt und entwertet wird.“<sup>15</sup>

„Diese Bedeutung des Prädikats modern wird immer dann möglich, wenn eine Gegenwart und ihre Konzepte von den Zeitgenossen als Vergangenheit einer zukünftigen Gegenwart gedeutet werden können. Sie gewinnt ihr volles Recht bei der Bezeichnung einer Gegenwart, die als so rasch vorübergehend empfunden wird, daß man ihr nicht mehr wie im Fall der zweiten

---

<sup>10</sup> Vgl. Habermas(Hg.), Stichworte zur geistigen Situation der Zeit; Müller-Doohm, Soziologie ohne Gesellschaft, in: Müller-Doohm (Hg.), Jenseit der Utopie, S.48-99. Hier S.62.

<sup>11</sup> Wehling, Die Moderne als Sozialmythos, S.60.

<sup>12</sup> Jauß, Literarische Tradition und gegenwärtiges Bewußtsein der Modernität, S.16. Hier zitiert nach Wehling, Die Moderne als Sozialmythos, S.60.

<sup>13</sup> Wehling, Die Moderne als Sozialmythos, S.60.

<sup>14</sup> Ebd.

Bedeutungsmöglichkeit von modern eine qualitativ verschiedene Vergangenheit, sondern nur noch die Ewigkeit als ruhenden Pol entgegensehen kann.“<sup>16</sup>

Der Übergang von der zweiten zur dritten Bedeutungsebene von „modern“ im gesellschaftlichen Bewußtsein resultiert Gumbrecht zufolge aus einem sozial und technisch bedingten Wandel der Zeiterfahrung in den Jahren um 1830. Dieser Wandel findet während des beginnenden industriellen Kapitalismus statt und führt eine allgemeine Erfahrung der Beschleunigung des alltäglichen Lebens herbei. „In Deutschland repräsentieren die Vertreter des Jungen Deutschland diesen Wandel der Modernitätserfahrung: In dem Essay „Die Mode und das Moderne“ charakterisierte Karl Gutzkow 1836 das Moderne als das Objektive im schwebenden Moment, die Tatsache der Zeit an und für sich ohne Streit und Gegensatz. Diese radikalisierte Zeiterfahrung verband sich im Vormärz mit einem aufklärerischen Fortschritts- und Emanzipationsbewußtsein, in das Elemente der Hegelschen Geschichtsphilosophie eingeflossen waren.“<sup>17</sup> Dazu bemerkt Tartini: „der als modern verstandene geschichtliche Ort wurde auf das Aktuelle, Momentane verengt, in dem Terminus „Zeitgeist“ wurde die Vorstellung des Zeitlichen aus einem historischen Prozeß herausgelöst, der jetzt als abgestandene Zeit und lastende Traditionsbindung bekämpft wurde. Modern erschien, was Bewegtheit, Veränderung, Fortschritt, Freiheit von allen Bindungen versprach; als Zeitgeist wurde verstanden, was innerhalb der gesellschaftlichen und geistigen Zeitbewegung revolutionär nach vorwärts, in das Zukünftige drängte. Der Terminus modern erhielt eine zur Aufklärung zurückgreifende Bedeutung.“<sup>18</sup>

Doch nach dem Scheitern der Revolution von 1848 zerbrach die Gleichsetzung der Erfahrung von Modernität mit dem aufgeklärtem Bewußtsein und geschichtlichem Fortschritt. Dementsprechend transformiert Baudelaire die Erfahrung des Modernen als des Aktuellen, Bewegten und Vorübergehenden im Gegensatz zum Ewigen ins Medium der Ästhetik. In einer rationellen und geschichtlichen Theorie klärt er die Struktur ästhetischer und gesellschaftlicher Erfahrung auf, und weist auf die Verwandtschaft der modernen ästhetischen Erfahrung mit dem Phänomen der Mode hin. Bei ihm verbindet sich das Neue, das Moderne nicht mehr mit der emanzipatorischen Ablösung von einer lastenden Tradition, mit der Hoffnung auf eine stetig verbesserte gesellschaftliche Zukunft. „Das Moderne kann nur mehr ästhetisch dem unaufhaltsamen Lauf der Zeit als flüchtige und vergängliche Erfahrung abgerungen werden.“<sup>19</sup>

---

<sup>15</sup> Habermas, Die Moderne- ein unvollendetes Projekt, in: ders., Kleine Politische Schriften 1-4, S.446.

<sup>16</sup> Gumbrecht, Moderne, Modernität, Moderne, in: Brunner/Conze/Koselleck (Hg.), Geschichtliche Grundbegriffe, Bd.4, S.96.

<sup>17</sup> Wehling, Die Moderne als Sozialmythos, S.61

<sup>18</sup> Hier zitiert nach Wehling, Die Moderne als Sozialmythos, S.61.

<sup>19</sup> Ebd.

Ästhetische Modernitätserfahrung und gesellschaftlicher Fortschritt fallen hiermit auseinander. Somit entsteht ein inneres Spannungsverhältnis zwischen dem Projekt der Moderne mit sich zerfallener Modernität und Aufklärung. Für diese Ära besteht die ineinander verwobene Erfahrung von Beschleunigung und Stillstand, von Neuem und Immergleichen.<sup>20</sup> Das Adjektiv modern wird erst nach 1848 substantiviert. Die Begriffe „modern“, „Modernität“ und „Moderne“ werden im späten 19. Jahrhundert auf die Gesellschaftswissenschaft übertragen, als der Fortschrittsoptimismus der Bürgergesellschaft gebrochen ist. So verliert der Begriff seine Verbindung mit der Emanzipations- und Fortschrittsbedeutung. Umgekehrt wird die Ursache für die Krisen der Bürgergesellschaft in der Modernität gesucht. Von der konservativen Kritik wird der Verlust aller Tradition beklagt. Auch die Kritik von Nietzsche an der Ungeschichtlichkeit gehört dazu. Dieser Verlust des Fortschrittsglaubens wird auch von den Klassikern der Soziologie im 19. Jahrhunderts bei der Etablierung des Fachs geteilt. Nachdem die Folgeprobleme der industriellen Modernisierung zu Bewußtsein kamen und von den konservativen Kritikern thematisiert wurden, machten sie es sich zur Aufgabe, den Kern dieser Krisen gerade in ihrem neuartigen dynamischen Charakter dieser Gesellschaft zu finden. Die Konzeption der Gegenüberstellungen von Moderne und Tradition bei Tönnies, Durkheim, Simmel und Weber stellt nicht nur ihre Verständnisse für die sozialwissenschaftliche Erklärungen dazu dar, „sondern auch retrospektive historische Selbstvergewisserungen der bürgerlichen Gesellschaft der Jahrhundertwende - unter deren Oberfläche sich die Katastrophen des 20. Jahrhunderts andeuteten und vorbereiteten.“<sup>21</sup> Im Gegensatz zur konservativen Kritik sind sie aber noch der Meinung, daß der Verlust an Tradition durch höhere Rationalität oder Moralität des Handelns auszugleichen ist. „So konnte Weber den Kern der modernen Gesellschaft in der unaufhaltsamen Rationalisierung des Handelns vermuten, Durkheim ihn in der zunehmenden moralischen Integration der Gesellschaft sehen, Simmel neben den entfremdenden die sozial befreienden, individualisierenden Tendenzen der Geldwirtschaft betonen.“<sup>22</sup> Mit dem Ersten Weltkrieg kommen endlich die latenten Krisen der modernen, bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaften zu Tage und schockieren viele Zeitgenossen so tief, daß die Modernität als Horizont der Sinnvergewisserung schließlich verlorenggeht.

Es ist erst seit den 50er Jahren, daß das Konzept der Moderne durch bestimmte gesellschaftliche Konstellationen als entwicklungssoziologische Modernisierungstheorie wiederum in die Sozialwissenschaften kommt. Konstitutiv für diese Theorien ist eine globalisierte, unhistorische abstrakte Dichotomie von Modernität und Tradition. Daraus ergibt sich anscheinend eine

---

<sup>20</sup> Vgl. ebd., S.64.

<sup>21</sup> Ebd., S.66.

tautologische Definition der Modernisierung, in der diese durch die Radikalisierung von Tönnis oder Webers Dichotomien als ein Prozeß sozialen Wandels von Tradition zur Moderne begriffen wird, die alle noch unterentwickelten Gesellschaften erfahren werden. Hinter diesen Ansätzen steht eigentlich keine einheitliche Theorie als vielmehr eine Art übergreifendes sozialwissenschaftliches Projekt von Ökonomen, Soziologen, Politikwissenschaftlern etc.<sup>23</sup> Soziologisch ist dabei zum einen der von Parsons entwickelte systemtheoretische Strukturfunktionalismus entscheidend. Insbesondere spielt die von ihm „in The Social System“ aufgestellten „pattern variables“ eine große Rolle,<sup>24</sup> mit der man zwischen der Rollenorientierungen von traditionellen und modernen Gesellschaften unterscheiden könne. Zum anderen bringt die Domination vom Verständnis der Modernisierung als evolutionären Prozesse der Differenzierung, Integration zutage. Damit, durch diese evolutionstheoretische Ablösung der Moderne von ihren neuzeitlich-europäischen Ursprüngen und ihre Stilisierung zu einem raumzeitlich neutralisierten Muster für soziale Entwicklungsprozesse,<sup>25</sup> wird die Begründung einer universalen Form sozialer Evolution ermöglicht. Der Übergang zur modernen Gesellschaft kennzeichnet sich Parsons zufolge in der Bindung der Universalien an generelle universalistische Normen.<sup>26</sup> Wie z. B. und besonders führt erst „die Entwicklung des generellen universalistischen Rechtssystems – mehr noch als die industrielle Revolution selbst“ zur Moderne.<sup>27</sup> Parsons' Theorie der Sozialevolution versteht sich als eine kritische Reformulierung der älteren Evolutionstheorie von Gesellschaft, die besonders von Spencer entwickelt wird. Bei der neuen Begründung verfährt Parsons freilich mit der Bestrebung zur Vereinheitlichung der Wissenschaftstheorie zwischen Biologie und Soziologie. Dabei gilt bekanntlich als Verbindungsglied zwischen Gesellschaft und Natur der System-Begriff.<sup>28</sup> Mit dem wird dann behauptet, daß eine Kontinuität zwischen den lebenden Systemen der organischen Welt und denen der menschlichen sozialkulturellen Welt besteht. Dementsprechend ist dann das allgemeine Prinzip der sozialen Evolution zu gewinnen. „Unter den Veränderungsprozessen ist

---

<sup>22</sup> Ebd.

<sup>23</sup> Vgl. ebd., S.107.

<sup>24</sup> Mit diesem flexibleren theoretischen Instrumentarium wird dem starren marxistischen Basis-Überbau-Konzept in der Modernisierungstheorie entgegengesetzt, die sich multidimensional gegen dem Ökonomismus des Marxschen Ansatzes versteht. (Vgl. Joas/Knöbl, Sozialtheorie, S. 430f.; Knöbl, Spielräume der Modernisierung, S. 32f.)

<sup>25</sup> Vgl. Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, S.10.

<sup>26</sup> Parsons erwähnt vier evolutionären Universalien als Grundlage der Struktur moderner Gesellschaft: „bürokratische Organisationsformen zur Realisierung kollektiver Ziele; Geld und Marktsysteme; ein allgemeingültiges universalistisches Rechtssystem; und die demokratische Assoziation mit gewählter Führung, durch die es möglich wird, für bestimmte politische Ziele den Konsensus der Mitglieder zu gewinnen.“(Parsons Evolutionäre Universalien der Gesellschaft, S.72.) Parsons' Modell der modernen Gesellschaft nimmt dabei offensichtlich die US-amerikanische Gesellschaft als Vorbild.

<sup>27</sup> Parsons, Evolutionäre Universalien der Gesellschaft, in: Zapf(Hg.) Theorie sozialen Wandels S.66. Vgl. auch Wehling, Die Moderne als Sozialmythos, S.153.

<sup>28</sup> Vgl. Parsons, Gesellschaften, S.7. Vgl. auch Wehling, ebd., S.155.

der für die evolutionäre Perspektive wichtigste Typus die Steigerung der Anpassungsfähigkeit.“<sup>29</sup> „Komplexe von Strukturen und entsprechenden Prozessen, deren Ausbildung die langfristige Anpassungskapazität von lebenden Systeme einer bestimmten Klasse derartig steigert, daß nur diejenigen Systeme, die diesen Komplex entwickeln, höhere Niveaus der generellen Anpassungskapazität erreichen.“<sup>30</sup> Anschließend stellt sich dann ein evolutionäres Stufenschema dar, das sich aus der primitiven, der intermediären und der modernen Gesellschaften in Abfolge setzt.

Seit Anfang der 80er Jahre bringen diese Theorien aber einen skeptischen Zug durch Krisenerfahrungen des global entwickelten Kapitalismus mit sich. Aus der Kritik am ahistorischen Evolutionismus der Modernisierungstheorien kommt es als Reaktion auf die Krisenerscheinungen und Herausforderungen in den modernen Gesellschaften selbst zu einer Art Forschung von historisch-vergleichender Analyse. Die Modernisierung der Modernisierungstheorie verknüpft sich aber trotzdem mit der neo-evolutionistischen Systemtheorie. Da die Vorstellung der Dichotomie von Modernität und Tradition fragwürdig ist, legen die erneuerten Theorien Wert darauf, die Steigerung der Kapazität und Effizienz sozialer Systeme zu identifizieren, damit eine politische Gestaltung und Planung in einzelnen gesellschaftlichen Bereiche noch konzipiert werden kann.<sup>31</sup> Habermas' Theorie der Moderne schließt sich an die zuerst durch Parson eingeführte Wendung der evolutionstheoretischen Begründungen der Moderne an.<sup>32</sup> Ihre radikale Variante wird von Luhmann vollgezogen, in der Evolution als Evolutionsfähigkeit, also die Weiterentwicklung der Fähigkeit zur Evolution und die Verfeinerung der evolutionären Mechanismen, gelten soll.<sup>33</sup> Modernität versteht sich danach, nicht noch wie bei Parsons als ein Zustand erhöhter Stabilität, sondern als beschleunigte evolutionäre Dynamik. Mit dieser Konzeption wird paradoxerweise primär das dynamische

---

<sup>29</sup> Parsons, Evolutionäre Universalien der Gesellschaft , S.39. Hier vgl. auch Wehling, Die Moderne als Sozialmythos, S.156.

<sup>30</sup> Parsons, Evolutionäre Universalien der Gesellschaft, S.56. Hier zitiert nach Wehling, Ebd., S. 156f.

<sup>31</sup> In diesem Zusammenhang ist Eisenstadt einer der bekannten Theoretiker. Ihm gelingt es, im Anschluß an Shils mit der Einbeziehung von Akteuren im Gegensatz zu Parsons Kultur handlungstheoretisch zu analysieren. Damit verläßt er Funktionalismus Parsonsschen Prägung. In die andere Richtung geht die Weltsystemtheorie von Immanuel Wallerstein mit der Radikalisierung marxistischer Analyseinstrumente. Gegen Luhmann tritt Richard Münch mit einer Rekonstruktion voluntaristischen Theorie des Handelns im Rückgriff auf Kant an. Er wirft Luhmann vor, den Funktionalismus in eine falsche Richtung gedrängt zu haben. Für ihm kommt es in der Moderne zur Ausdifferenzierung der Subsysteme, doch eine wechselseitige Durchdringung von Ethik und Welt ist immer charakteristisch für die okzidentale Entwicklung. Auch die Theorie der reflexiven Modernisierung ist in diesem Zusammenhang zu verstehen. Sie versucht die industrielle Moderne mit ihren eigenen Krisen und Folgeproblemen zu konfrontieren. Im Gegensatz zur ersten Moderne, in der Modernisierung als die Rationalisierung der Tradition verstanden wird, bezeichnet sich reflexive Modernisierung als Rationalisierung der Rationalisierung. Vgl. Joas, Sozialtheorie; Münch, Theorie des Handelns; Münch, Risikopolitik; Beck, Die Erfindung des Politischen; Beck/ Giddens/ Lash, Reflexive Modernisierung.

<sup>32</sup> Vgl. Habermas, TKH2. S.420ff.

<sup>33</sup> Vgl. Luhmann, Evolution und Gesellschaft, in: ders., Soziologische Aufklärung 2; Wehling, Ebd., S.147.

Systemungleichgewicht als Gegenstand aufgenommen, damit die Unfähigkeit der Parsonsen Ansätze der sozialen Wandel überwunden werden soll.<sup>34</sup>

Während Luhmann wiederholt argumentiert, daß eine politische Steuerung des Gesellschaftssystems nicht mehr möglich ist, beharrt Habermas nach wie vor auf der evolutionären Errungenschaft der Aufklärung.<sup>35</sup> Dementsprechend verknüpft die Konzeption der Moderne von Habermas eine substantielle Bindung des Projekts der Moderne an die Aufklärung. Von deren Geschichtsphilosophie distanziert er sich zwar einerseits, möchte aber andererseits die normativen Ansprüche der aufklärerischen Tradition retten. Der Entwurf gestaltet sich ursprünglich noch mit der Vorstellung, den Ansatz geschichtsphilosophischen Denkens zu radikalieren.<sup>36</sup> Habermas geht dabei von den Erfahrungen aus, die sich mit der Modernisierungsprozesse zutage gebracht haben und damit das technikphilosophische Denken des 18. Jahrhundert die evolutionistischen Gesellschaftstheorie des 19. Jahrhundert begründet haben: mit der Institutionalisierung der Entfaltung der Produktivkräfte erzwingt sich ein sozialer Wandel, der zwar von Produktionsbereichen ausgeht, aber fast alle Lebensbereiche durchdringt. Die Zunahme der Komplexität des gesellschaftlichen Systems, die nach einer stetigen Erweiterung von Steuerungskapazität verlangt, hat zum einen zur Intensivierung und Ausdehnung des Kommunikationsnetzes geführt, mit denen die Etablierung einer Weltgesellschaft erfolgt und dadurch lokales Geschichtsbewußtsein und kulturelle Sonderentwicklungen einheitlich mediatisiert. Zum anderen ergibt sich mit dem wachsenden Steuerungsbedarf ein Widerspruch zwischen Manipulationsspielraum und dadurch erzeugten unkontrollierten Nebenfolgen.<sup>37</sup> Mit der Entkopplung von Ökonomie und Politik entsteht ein Bereich bürgerlichen Privatrechtsverkehrs. Und dieser verlangt nach einer Ethik, die weltbildfrei und allein durch Grundnormen vernünftiger Rede zu begründen ist. Dabei verliert die kulturelle Überlieferung immer mehr den Charakter von Weltbildern im Ganzen.<sup>38</sup>

---

<sup>34</sup> Vgl. Wehling, Die Moderne als Sozialmythos, S.147.

<sup>35</sup> In der Kritik an Luhmann hat Münch, der sich gleichfalls wie Habermas an Parsons anschließt, eine Theorie der politischen Steuerung am Beispiel der Risikopolitik entwickelt. Vgl. Münch, Risikopolitik; Preyer, Die modernen Gesellschaften verstehen, in: Preyer(Hg.), Strukturelle Evolution und das Weltsystem, S.124-150.

<sup>36</sup> Vgl. Habermas, Über das Subjekt der Geschichte, in: ders., Kultur und Kritik, S.389-398. Hier S.395. Habermas bemerkt, „Die Erkenntnisanspruch der Geschichtsphilosophie ist überschwänglich, ihr konzeptueller Rahmen für eine Theorie der gesellschaftlichen Evolution unangemessen. Mithin sollte beides revidiert werden; und beides kann revidiert werden, ohne daß man in die falsche Alternative von Gegentheorien mit Unwahrheiten, die interessante, oder von Schwundtheorien mit Teilwahrheiten, die trivial sind, zurückfallen müssen. ( Habermas, ebd., S.389.)

<sup>37</sup> Vgl. Habermas, ebd.

<sup>38</sup> Vgl. ebd., S.389f. Koselleck, dem Habermas hiervon folgt, versteht die Geschichtsphilosophie des 18. Jahrhundert als Resultat aus dem Widerspruch zwischen Politik und Moral, in dem die ungelösten moralphilosophischen Probleme fortgeschleppt und in die Zukunft verlagert worden sind. Schließlich fordert Habermas das Ende der Geschichtsphilosophie, weil sie sich an die Stelle der praktischen Philosophie setzt, und deren kritischen Potential usurpiert. (Vgl. Koselleck, Kritik und Krise, S.105ff.; Habermas, Faktizität und Geltung, S.16; Rohbeck, Technik-Kultur-Geschichte, S.66.)

Die oben genannten Erfahrungskomplexe sind nicht obsolet geworden, sondern noch aufdringlicher hervorgetreten, weil nun das ökonomische System, das politische System und das kulturelle System voneinander abgekoppelt sind, gilt es diesen selbstverständigen Prozeß durch einen Prozeß der Reflexion der Gattungsgeschichte als Bildungsprozeß einzuholen.<sup>39</sup>

Dieses Unternehmen versteht Habermas als eine empirische Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht. Ihre allgemeinen Merkmale sind wie es McCarthy im folgenden zusammenfaßt: sie „ist empirisch, ohne daß sie auf empirisch-analytische Wissenschaft reduzierbar wäre; sie ist philosophisch, aber im Sinne der Kritik nicht der Ursprungsphilosophie; sie ist historisch, ohne historistisch zu sein; und sie ist praktisch; nicht in dem Sinne, daß sie über ein technologisches Potential verfügt, sondern sie an Aufklärung und Emanzipation orientiert ist.“<sup>40</sup>

Habermas hat sich bald von dieser ursprünglichen Konzeption verabschiedet,<sup>41</sup> die Ansätze wenden schließlich zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus um, die sich als eine Theorie der sozialen Evolution versteht. Es ist eine Theorie, „das die historisch zu beobachtende Aufeinanderfolge von verschiedenen Niveaus der Rechtfertigung strukturell erklärt und als einen entwicklungslogischen Zusammenhang rekonstruiert.“<sup>42</sup> Rekonstruktion meint hier, dass „man eine Theorie auseinandernimmt und in neuer Form wieder zusammensetzt, um das Ziel, das sie sich gesetzt hat, besser zu erreichen: das ist der normale [...]Umgang mit einer Theorie, die in mancher Hinsicht der Revision bedarf, deren Anregungspotential aber noch nicht ausgeschöpft ist.“<sup>43</sup> Dabei läßt sich Habermas von der Idee leiten, daß die Identität von Bewußtseinsstrukturen in gesellschaftlichen Institutionen verkörpert und in Urteilen und Handlungen der Individuen ihren Ausdruck findet. Darauf gründet sich die Idee einer Entwicklungslogik normativer Strukturen, derzufolge in der Entwicklung der Bewußtseinsstrukturen in Individual- und Gattungsgeschichte Homologie bestehen soll.<sup>44</sup> Mit der Theorie der sozialen Evolution sollte dann eine analytische Ebene errichtet werden, auf der der Zusammenhang zwischen normativen Strukturen und Steuerungsproblemen greifbar wird.

---

<sup>39</sup> Vgl. Habermas, Über das Subjekt der Geschichte, in: ders., Kultur und Kritik, S.392; Rohbeck, Technik-Kultur-Geschichte, S.79.

<sup>40</sup> McCarthy, Kritik der Verständigungsverhältnisse, S.148. Daß Habermas ausgerechnet sich auf die Idee einer Geschichtsphilosophie bezieht, um die kritische Theorie zu charakterisieren, (wenn in marxischer Tradition die Philosophie nur durch ihre Aufhebung überhaupt verwirklicht wird,) verweist darauf, daß er Philosophie hier nicht im Sinne der Ursprungsphilosophie begreift.

<sup>41</sup> Es gibt keine einfache Übertragung zwischen der Ebene des individuellen Bewußtsein und der des kollektiven. Das sich selbst konstituierende Gattungssubjekt ist eine Fiktion. (Vgl. Habermas, a.a.O.,S.398; Vgl. McCarthy,a.a.O., S.154.) „Selbst wenn nun die soziale Evolution in die Richtung einer bewußten Einflußnahme der vereinigten Individuen auf den Vorgang ihrer Evolution selbst weisen sollte,entstünden keineswegs Subjekte im Großformat, sondern allenfalls selbsthergestellte, höherstufige, intersubjektive Gemeinsamkeiten.(Habermas, Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, S.154. Hier zitiert nach McCarthy, a.a.O., S.154.)

<sup>42</sup> Habermas, Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, S.299.

<sup>43</sup> Ebd., S.9.

<sup>44</sup> Vgl. Tuschling, Die offene und die abstrakte Gesellschaft, S. 394f.



Es ist „diese Ebene in einer historisch gerichteten Analyse von Gesellschaftssystemen, die uns erlaubt, jeweils den Toleranzbereich festzustellen, innerhalb dessen die Sollwerte eines gegebenen Systems schwanken dürfen, ohne daß dieses bestandskritisch gefährdet wird. Variationsspielräume für Strukturwandlungen können offensichtlich nur im Rahmen einer Theorie der gesellschaftlichen Evolution eingeführt werden.“<sup>45</sup> Der Übergang zur Moderne sollte danach sich als Entstehung eines neuen gesellschaftlichen Organisationsprinzip begreifen lassen. Zwar stimmt Habermas zu, daß es in der Anatomie des Menschen einen Schlüssel zur Anatomie des Affen gibt, also die Anatomie des Kapitalismus gibt Aufschlüsse über die früheren Gesellschaften. Es ist freilich zwischen Logik des Kapitals und Logik der sozialen Evolution zu unterscheiden. „Annahmen über das Organisationsprinzip einer Gesellschaft, Annahmen über Lernkapazitäten und Spielräume möglicher Strukturvariation, lassen sich empirisch nicht eindeutig prüfen, bevor nicht die historischen Entwicklungen die bestandskritischen Grenzen ausgetestet hat. Evolutionär gerichtete Gegenwartsanalysen stehen immer unter einem Handikap, weil sie ihren Gegenstand nicht retrospektiv betrachten können. Deshalb sind Theorien dieses Typs, ob sie nun marxistischer oder nichtmarxistischer Herkunft sind, darauf angewiesen, ihre Annahmen, die ja bereits der Abgrenzung und Beschreibung des Gegenstandes zugrunde liegen, an einer instruktiven Theorie der gesellschaftlichen Entwicklung zu kontrollieren. Zu Ausdrücken wie industrielle, nachindustrielle, technologische, verwissenschaftlichte, kapitalistische, spätkapitalistische, staatsmonopolistische, staatskapitalistische, total verwaltete, tertiäre, moderne, nachmoderne Gesellschaft usw. gehören ebensoviele Entwicklungsmodelle, die die gegenwärtige mit früheren Gesellschaftsformationen verknüpfen. In dieser Hinsicht kann der Historische Materialismus die Aufgabe übernehmen, das Organisationsprinzip der zeitgenössischen Gesellschaft aus der Perspektive der Entstehung dieser Gesellschaftsformation zu bestimmen, z.B. mit Aussagen über die Systemprobleme, vor denen traditionale Gesellschaften versagt haben, und mit Aussagen über die Innovationen, mit denen die moderne bürgerliche Gesellschaft den evolutionären Herausforderungen begegnet ist.“<sup>46</sup>

In der Theorie des kommunikativen Handelns wird letzten Endes eine rationale Binnenstruktur von Verständigungsprozessen entschlüsselt, die eine universelle Gültigkeit aufweist.<sup>47</sup> Es wird danach behauptet, daß eine interne Beziehung zwischen Modernität und Rationalität besteht. Hegel folgt er dabei philosophisch in dem Sinne, wie die Modernität in der neueren Zeit als

---

<sup>45</sup> Habermas, Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, S.17-18.

<sup>46</sup> Habermas, Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, S.162-163. Hier zitiert nach McCarthy, a.a.O., S.269.

<sup>47</sup> Dies gilt Habermas zufolge im Sinne der rationalen Rekonstruktion und ist deswegen nicht als für ein ewig und überall geltend.

Zeitalter der Freiheit der Subjektivität erscheint, aber eben zugleich unter dem Zeichen der Entfremdung. Die Entzweiungen der modernen Gesellschaft soll in der Wiederherstellung einer sittlichen Totalität überwunden werden. Denn Reflexion ist ja nur eine entäußerte Form der Vernunft, durch die sie sich aus der Entzweiung zurückfindet in die versöhnte Einheit des absoluten Geistes. Habermas revidiert allerdings das Versöhnungsmotiv Hegels, und überträgt das Vernunftprinzip der Reflexion in ein kommunikatives Modell, in dem sich die Modernisierungsprozesse in der Ausdifferenzierungen von eigengesetzlichen Wertsphären und in deren Eigendynamik ausdrücken. Dabei schließt er sich soziologisch an Weber an und zwar mit den von Parsons entliehen Begriffsmitteln.

## 2.2 Hegel

Wer ist der Philosoph der Moderne - Kant oder Hegel?<sup>1</sup> Für Foucault, den wir im vorherigen Abschnitt schon erwähnt haben, und für Schnädelbach, der diese Frage stellt, ist es Kant. Habermas bevorzugt hingegen eher Hegel als ersten Philosophen der Moderne. Jedenfalls meint er, „daß wir Zeitgenossen der Junghegelianer geblieben sind,“<sup>2</sup> und behauptet, „Kant drückt die moderne Welt in einem Gedankengebäude aus. Das bedeutet freilich nur, daß sich in Kants Philosophie die wesentlichen Züge des Zeitalters wie in einem Spiegel reflektieren, ohne daß Kant die Moderne als solche begriffen hätte.“<sup>3</sup> Das Spezifische der theoretischen Konstruktion der Kritischen Theorie verdankt sich tatsächlich ihrem Anschluß an die hegelianisch-marxistische Fragestellung. Bei ihrer Übernahme von Marx' Theorie der Gesellschaft und Geschichte, die sich ihrerseits an Hegelscher Geschichtsphilosophie anschließt, stellt sie sich zugleich in Beziehung zu Hegels Freiheitslehre, die aus Hegels Kritik an Kants Ethik hervorgeht.<sup>4</sup> Hegels Versuch, die Sphären der universalistischen Ethik und der politischen Philosophie nach Kant wieder zu vereinigen, bildet den hauptsächlichen philosophischen Hintergrund der Kritischen Theorie.<sup>5</sup> Hegel und Kant gehen beide für die Deutung der Moderne vom modernen Prinzip der Autonomie aus, das sich von den philosophischen Schöpfungstheologien abkehrt.<sup>6</sup> Statt einem transzendenten Gott setzten sie an die Stelle des Schöpfers den Mensch, das Ich. Die Freiheit vollendet sich nun in der Geschichte durch die Hervorbringung besserer Verhältnisse zwischen Menschen selbst. Der Fortschritt setzt sich in Gang und bemißt sich an dem menschlichen Rechtsverhältnisse.<sup>7</sup> Dies ist die Bewegungsform der Geschichte als Hervorbringung menschlicher Autonomie. Dabei wird die Geschichte geschichtsphilosophisch definiert, wie Marquard bemerkt:<sup>8</sup> „Aufklärungsdefinition macht, kann man sagen, die Geschichtsphilosophie — von Voltaire an über Turgot und Lessing und unterm Eindruck der französischen Revolution bei Condorcet und bis hinein in die sogenannte klassische deutsche Philosophie und darüber hinaus bis zu ihren materialistisch-dialektischen Erben - zur Definition der Geschichte: Geschichte ist, geschichtsphilosophisch definiert, Emanzipation: die Hervorbringung menschlicher Autonomie [...] Perfektibilität des

---

<sup>1</sup> Schnädelbach, Philosophie in der modernen Kultur, S.29.

<sup>2</sup> Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, S.67.

<sup>3</sup> Ebd.

<sup>4</sup> Vgl. Creau, Kommunikative Vernunft als entmystifiziertes Schicksal, S.11.

<sup>5</sup> Vgl. Wellmer, Endspiele. Die unversöhnliche Moderne, S.96; Creau, Kommunikative Vernunft als entmystifiziertes Schicksal, S.11.

<sup>6</sup> Vgl. Creau, ebd.

<sup>7</sup> Vgl. ebd.

<sup>8</sup> Vgl. Marquard, Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, S.67f.

Menschen als Möglichkeit der Geschichte; Zukunft als Spielraum der Geschichte; [...]diesseitiges Reich der Freiheit als Endzweck der Geschichte; Naturrecht auf Menschenwürde und Menschenglück als moralische Instanz der Geschichte.“<sup>9</sup> Sowohl Kant als auch Hegel begreifen in ihrer Theorie die Widersprüche und Antagonismen der existierenden Welt durch Rückgriff auf ein höheres Prinzip, das sich in Richtung Freiheit, Mündigkeit und Autonomie konzipiert.<sup>10</sup> Die Nichtigkeit eines moralischen Bewußtseins, das sich von der konkreten Sittlichkeit eines politischen Gemeinwesens löst, und die Nichtigkeit einer Institution, die das Recht der Subjektivität verletzt, sollten aber Hegel zufolge durch die Versöhnung von Besonderem und Allgemein in der konkreten Sittlichkeit des Staats überwunden werden.<sup>11</sup> Hegel versteht Kants Philosophie, so Habermas, als die maßgebliche Selbstausslegung der Moderne und zwar aus der Retrospektive, wobei er meint zu erkennen, „was in diesem reflektiertesten Ausdruck der Zeit eben auch unbegriffen bleibt.“<sup>12</sup> Für Hegel empfindet Kant zwar die Differenzierungen innerhalb der Vernunft, also die formalen Gliederungen innerhalb der Kultur, überhaupt die Aufspaltung jener Sphären, aber gerade nicht als Entzweiungen. Dadurch ignoriert Kant freilich das Bedürfnis, das mit den vom Prinzip der Subjektivität erzwungenen Trennungen auftritt. „Diese Bedürfnis drängt sich der Philosophie auf, sobald sich die Moderne als eine geschichtliche Epoche begreift, sobald dieser die Ablösung von exemplarischen Vergangenheiten und die Notwendigkeit, alles Normative aus sich selbst zu schöpfen, als ein geschichtliches Problem zu Bewußtsein kommt.“<sup>13</sup>

Die Aufnahme von Denkmotiven Hegels durch Habermas sollte zuerst vor dem Hintergrund verstanden werden, daß die frühe Kritische Theorie trotz Verwerfung des idealistischen Systems Hegels noch in der Bahn seines Begriffs des Geistes bleibt.<sup>14</sup> Im Zusammenhang der Begründung der Kritischen Theorie erfolgt schon in der Positivismuskritik die erste systematische Berufung von Habermas auf das Werk Hegels. Die moderne Wissenschaftstheorie erweist sich damals für Habermas als positivistisch, weil ihr die Forderung nach reflexiver Begründung der Möglichkeit von wissenschaftlicher Erfahrung fehlt. Dies hat zur Folge, daß die Frage der Geltung der für die

---

<sup>9</sup> Ebd., S.67.

<sup>10</sup> Vgl. Creau, Kommunikative Vernunft als entmystifiziertes Schicksal, S.12.

<sup>11</sup> Vgl. Wellmer, Endspiele. Die unversöhnliche Moderne, S.96.

<sup>12</sup> Ebd.

<sup>13</sup> Habermas, a.a.O., S.30f. Vgl. auch Bubner, Welche Rationalität bekommt der Gesellschaft?. S.125f.; Philosophie ist ihre Zeit in Gedanken erfaßt, in: Gadamer (Hg.) Hermeneutik und Dialektik, S.317-324. Bubner bemerkt, „programmatisch ist jedenfalls ernst zuzunehmen, daß Hegel die Philosophie veranlassen wollte, ihre Zeit in Gedanken zu fassen [...]Die innenphilosophische Methodenüberlegung hat eine Außenseite in der Stellungnahmen der Philosophie zur Zeit.[...]Was ist verlangt?[...]Philosophie hat die historische Lage zu ergründen, indem sie die Oberfläche auf die zugrundeliegenden Strukturen hin transparent macht.“ (Bubner, Welche Rationalität bekommt der Gesellschaft, S.132.) Für Hegel ist die relevanten Züge der Epoche Entfremdung, die bekanntlich zuerst von Rousseau als Aufklärungskrise identifiziert. Die historische Auseinanderentwicklung von Geist und Leben, die sich in den Widersprüche der vorhandenen Welt zuspitzt, bringt mit sich aber die Kräfte deren Überwindung. (Vgl. Bubner, ebd.)

<sup>14</sup> Vgl. Creau, a.a.O., S.42.

empirisch-analytischen Wissenschaften eigentümlichen Forschungslogik von der Frage der Genesis derselben ablöst. Der Gültigkeitsanspruch der formalen Logik und der Mathematik wird auch auf die Forschungsbereiche, die sich nicht mit Naturprozessen befassen, ausgeweitet. So entsteht ein szientistisches Selbstverständnis, daß die wissenschaftliche Forschungslogik für alle Erkenntnisbereiche gilt. Szientismus meint einen Glauben der Wissenschaft an sich selbst. Dadurch identifiziert sich Wissenschaft falscherweise mit Erkenntnis.<sup>15</sup> Die Kritik, die Hegel in der Einleitung zur Phänomenologie des Geistes an Kants transzendentallogischer Fragestellung vornimmt, stellt sich Habermas zufolge als der erste Schritt der Auflösung der Erkenntnistheorie dar, obwohl es Hegel zu verdanken ist, daß die Nicht-Radikalität Kants Transzendentalismus nachgewiesen wird. Hegel hat nämlich gezeigt, daß eine transzendent begründete Erkenntnis nur voraussetzungslos zu verfahren glauben kann, indem sich die normativen Implikationen ihrer Vorstellung von Erkenntnis nicht der Selbstkritik unterzieht. Infolge dessen kann vermeintlicherweise die Kategorie der zeitgenössischen Mathematik und Physik für Kant Paradigma der Wissenschaftlichkeit sein. Die Abstraktion dieser Erkenntniskritik liegt darin, daß sie nicht merkt, daß das, was sie für die Gültigkeitsformen des Wissens hält, geschichtlich bedingt ist. Hegel radikalisiert aber andererseits den Ansatz der Erkenntniskritik, indem er die transzendenten Bestimmungen in der phänomenologischen Erfahrung des Bewußtseins erst bilden läßt. Damit wiederholt sich bei ihm gewißmaßen der Fehler Kants, da die Idee des absoluten Wissens am Anfang der Phänomenologie schon vorausgesetzt wird und mithin sich des Gegenstandes der Erkenntnistheorie entledigt.<sup>16</sup> „Indem sich Philosophie als die eigentliche Wissenschaft behauptet, verschwindet das Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft überhaupt aus der Diskussion. Mit Hegel entsteht das fatale Mißverständnis, als sei der Anspruch, den vernünftige Reflexion gegen abstraktes Verstandesdenken erhebt, gleichbedeutend mit der Usurpation des Rechtes eigenständiger Wissenschaften durch eine nach wie vor als Universalwissenschaft auftretende Philosophie. [...]Darauf baut der Positivismus.“<sup>17</sup> Das gleiche positivistische Mißverständnis attestiert Habermas auch Marx, als dieser einerseits im Anschluß an Feuerbachs anthropologischen Wende mit der Kategorie der Arbeit und andererseits den Handlungsbegriff nur unter dem Aspekt der gegenständlichen Tätigkeit verstehend Hegels Geistbegriff materialistisch wiederum aufzuheben versucht. Die materialistische Synthese durch gesellschaftliche Arbeit aber zeigt für Habermas seine Grenze an dem Versuch, die Selbstkonstituierung von Menschengattung zu begreifen. Diese

---

<sup>15</sup> Vgl. Habermas, Erkenntnis und Interesse, S.13.

<sup>16</sup> Vgl. Creau, Kommunikative Vernunft als entmystifiziertes Schicksal, S.43f.

<sup>17</sup> Habermas, Erkenntnis und Interesse, S.35. Hier zitiert nach Creau, Kommunikative Vernunft als entmystifiziertes Schicksal, S.43.

mißlungene Konstruktion der philosophischen Grundlage des Historischen Materialismus führt schließlich zum endgültigen Abbauen der Erkenntnistheorie. Die Unzulänglichkeit der Marxschen Theorie zu überwinden bildet dann den Hintergrund der Wiederberufung auf Hegel.<sup>18</sup>

Habermas zufolge haben sich zwei Verhältnisse der Reflexion in Hegels Modell des Geistes kombiniert, die miteinander unvereinbar sind: „nämlich die in der Selbstreflexion gesetzte Beziehung des einsamen Subjekts zu sich selber und jene in der Intersubjektivität gesetzte Beziehung eines Subjekts, das in dem Anderen ebenso ein Subjekt erkennt und anerkennt wie dieses auch umgekehrt in ihm.“<sup>19</sup> Für Habermas ist es von Bedeutung, daß sich das zweite Modell der Reflexion mit dem Begriff des Geistes bei Hegel nicht konsequent entfalten läßt. Der reife Hegel muß sodann die Bewegung des absoluten Geistes nach dem Muster der Selbstreflexion denken,<sup>20</sup> und zwar so, „daß in diese die Dialektik des sittlichen Verhältnisses, aus der die Identität des Allgemeinen und des Einzelnen stammt, eingeht: der absolute Geist ist entsprechend absolute Sittlichkeit.“<sup>21</sup> Das marxsche positivistische Mißverständnis rührt gerade aus dem Anschluß an dieses Modell her. So begreift Marx die kapitalistische Aneignungsweise mithilfe Hegelscher Logik als die erste Negation. Aber die selbe Produktionsweise erzeugt mit Notwendigkeit ihre eigene Negation. Dies erweist sich dann als die Negation der Negation.<sup>22</sup> In dieser Übertragung des Hegelschen Dialektikmodells auf den Prozeß der Selbstzeugung der Menschengattung, also von einer ontologischen zu einer historischen Entfremdungstheorie, bleibt Habermas zufolge allerdings der Kern der Entwicklungsdynamik unerklärt. Denn anders als der Zusammenhang zwischen Verstand- und Vernunfttätigkeit bei Hegel verfährt der Zusammenhang zwischen Expropriation der Volksmasse als der einfachen Negation und Expropriation der Expropriateure als der Negation der Negation.<sup>23</sup> Die Möglichkeit, diese Dunkelheit zu erhellen, sieht Habermas in der frühen Hegelschen Idee der Emanzipation aus dem Zusammenhang von Krise und Kritik. Diese Idee befindet sich schon in seiner Schrift „Der Geist des Christentums und sein Schicksal“, die das Hegelsche Motiv von Kausalität des Schicksals aufweist. Aus der Bestimmung der Liebe als das Prinzip eines Gemeinwesens begreift Hegel das Leben als eine Einheit. Deren Zerstörung wird durch Verbrechen herbeigebracht. Der Verbrecher erfährt dabei freilich zugleich die Macht des durch seine Tat entfremdeten Lebens als feindliches Schicksal. Die

---

<sup>18</sup> Vgl. Creau, a.a.O., S.43ff.

<sup>19</sup> Habermas, Erkenntnis und Interesse, S.44-45.

<sup>20</sup> Vgl. Habermas, Technik und Wissenschaft als Ideologie, S.40.

<sup>21</sup> Ebd.

<sup>22</sup> Vgl. Habermas, Erkenntnis und Interesse; Creau, Kommunikative Vernunft als entmystifiziertes Schicksal, S.47.

<sup>23</sup> Vgl. Creau, a.a.O., S.47.

Entzweiung, die daraus kommt, kann nur von da her als Rückkehr zum Leben versöhnt werden. Der Verbrecher soll also die Zerstörung seines eigenen Lebens fühlen, nämlich Straft leiden, oder sich, im bösen Gewissen, als zerstört erkennt. „Dies Gefühl des zerstörten Lebens muß eine Sehnsucht nach dem verlorenen werden.“<sup>24</sup> Hegel begründet damit eine dialektische Bewegung der Liebe, im Unterschied zum dialektischen Bildungsprozeß des Geistes, die aus der Zerstörung der zwischenmenschlichen Beziehungen in Gang gesetzt wird.<sup>25</sup> Die Dialektik der Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse bei Marx soll Habermas zufolge nun mit der Struktur der Entzweiung einer sittlichen Totalität erklärt werden. Nur tritt an die Stelle der Liebe nun die Verschränkung von Arbeit und Interaktion. Die Logik der gattungsgeschichtlichen Entwicklung sollte in der moralischen Dynamik des sozialen Kampfes gesucht werden.<sup>26</sup>

Die Selbstbegründung der Moderne, die in Hegels Begriff der Moderne auftritt, und ihre Transformation von der Subjektivität zur Intersubjektivität sind nun im Folgenden darzustellen. Wir beginnen mit dem Hegels Grunderlebnis der Moderne.

„Uns gilt die Kunst nicht mehr als die höchste Weise, in welcher die Wahrheit sich Existenz verschafft. [...]Man kann wohl hoffen, daß die Kunst immer mehr steigen und sich vollendend werden, aber ihre Form hat aufgehört, das höchste Bedürfnis des Geistes zu sein.“<sup>27</sup> Der Satz vom Ende der höchsten Bestimmung der Kunst aus den Manuskripten zu den Vorlesungen über Ästhetik ist Hegels abschließende Formulierung einer für ihn schmerzlichen Erfahrung, die er mit seinen Freunden Schelling und Hölderlin an der Entfremdung der Menschen und Entzweiung der Zeit teilt.<sup>28</sup> Die Sehnsucht nach der schönen griechischen Freiheit und der Einheit der Gemeinschaft in der antiken Polis und Republik beherrscht die Diskussionen, die er theologische Lösung suchend mit seinen Zeitgenossen führt. Der junge Hegel wirft damals der christliche Religion vor, daß sie die Kunst und die schönen menschlichen Formen zerstört hat, die eigentlich dem Volk zugänglich sein sollten, und so daß nun die Einbindungskraft des Volks keine Leistung, keine schöne Darstellung der Bilder vor sich hat. Die Religion offenbart für den jungen Hegel einen Zustand der Positivität, einer Unterwerfung unter Autorität und Lehre, der ihrer Deutung nach dem reinen Begriff der Moralität praktischer Vernunft widerspricht.<sup>29</sup> Mit Kant denkend betrachtet der junge Hegel die Religion als die Macht, die Rechte, die die

---

<sup>24</sup> Hegel, Suhrkamp-Werkausgabe, Bd.1, S.344. Hier zitiert nach Creau, a.a.O., S.61.

<sup>25</sup> Vgl. Habermas, Der Philosophische Diskurs der Moderne, S.17; Creau, a.a.O., S.61.

<sup>26</sup> Vgl. Creau, a.a.O., S.62.

<sup>27</sup> Hegel, Ästhetik, hrg. v. F. Bassenge, Berlin, 1995, S.139. Hier zitiert nach Oelmüller, Die unbefriedigte Aufklärung, S.240.

<sup>28</sup> Vgl. Oelmüller, a.a.O., S.240.

<sup>29</sup> Vgl. Bubner, Dialektik und Wissenschaft, S.9.

Vernunft erteilt hat, auszuführen und geltend zu machen. „Aber eine solche Macht kann die Idee Gottes nur erlangen, wenn die Religion den Geist und die Sitten eines Volkes durchdringt, wenn sie in den Institutionen des Staates und in der Praxis der Gesellschaft gegenwärtig ist, wenn sie die Denkart und die Triebfedern der Menschen für die Gebote der praktischen Vernunft empfindlich macht und sich ins Gemüt einprägt.“<sup>30</sup> Also, nur „als Element des öffentlichen Lebens kann die Religion der Vernunft praktische Wirksamkeit verleihen.“<sup>31</sup> Hegel läßt sich bei solcher Überlegung von Rousseau inspirieren, und meint, „Ihre Lehren müssen auf der allgemeinen Vernunft gegründet sein. Phantasie, Herz, Sinnlichkeit müssen dabei nicht leer ausgehen. Sie muß so beschaffen sein, daß sich alle Bedürfnisse des Lebens, die öffentlichen Staatshandlungen daran anschließen.“<sup>32</sup> Ein Positivismus der Sittlichkeit scheint dem jungen Hegel die Signatur des Zeitalters zu sein. Positiv nennt Hegel Religionen, „die allein auf Autorität gründen und den Wert des Menschen nicht in dessen Moral setzen; positiv sind Vorschriften, nach denen die Gläubigen durch Werke statt durch moralisches Handeln das Wohlwollen Gottes sollen erwerben können; positiv ist die Hoffnung auf eine Entschädigung im Jenseits, positiv die Scheidung einer Lehre in den Händen einiger vom Leben und Eigentum aller; positiv ist die Ablösung des Priesterwissens vom Fetischglaube der Massen, auch der Umweg, der nur über die Autorität und die Wundertaten einer Person zur Sittlichkeit führen soll; positiv sind die Versicherungen und Drohungen, die auf bloße Legalität des Handelns abzielen; positiv ist schließlich und vor allem die Trennung der Privatreligion vom öffentlichen Leben.“<sup>33</sup>

Für Hegel gibt es aber noch ein anderes Beispiel einer Verkehrung der Religion. Die philosophische Partei beharrt hingegen auf dem Grundsatz, daß Religion schlechthin nichts Positives an sich hat, „sondern durch allgemeine Menschenvernunft so autorisiert ist, daß ihre Verpflichtung jeder Mensch einsieht und fühlt, wenn er darauf aufmerksam geworden ist“<sup>34</sup> Den Aufklärern hält Hegel wiederum entgegen, „daß die reine Vernunftreligion nicht weniger als der Fetischglaube eine Abstraktion darstellt; denn sie ist unfähig, das Herz zu interessieren und Einfluß auf Empfindungen und Bedürfnisse zu nehmen. Auch sie bringt es nur zu einer anderen Art von Privatreligion, weil sie von den Institutionen des öffentlichen Lebens abgeschnitten ist und keinen Enthusiasmus weckt. Erst wenn sich die Vernunftreligion in Festen und Kulte öffentlich darstellte, sich mit Mythen verbände, Herz und Phantasie anspräche,

---

<sup>30</sup> Habermas, Der Philosophische Diskurs der Moderne, S.36.

<sup>31</sup> Ebd.

<sup>32</sup> Hegel, Suhrkamp-Werkausgabe, Bd.1, S.33. Hier zitiert nach Habermas, Der Philosophische Diskurs der Moderne, S.36.

<sup>33</sup> Habermas, Der Philosophische Diskurs der Moderne, S.36.

<sup>34</sup> Ebd.



könnte sich die religiös vermittelte Moral in den ganzen Zusammenhang des Staates einweben.“<sup>35</sup> Für Hegel gewinnt die Vernunft in der Religion also objektive Gestalt nur unter Bedingungen politischer Freiheit, worin die Volksreligion große Gesinnungen erzeugt und nährt, und zwar verbunden mit der Freiheit.<sup>36</sup> Die Aufklärung ist nach Hegel eigentlich nur die Kehrseite der Orthodoxie. Während diese auf der Positivität der Lehren, so beharrt jene auf der Objektivität der Vernunftgebote; „beide bedienen sich der gleichen Mittel der Bibelkritik, beide festigen den Zustand der Entzweiung und sind gleichermaßen unfähig, die Religion zur sittlichen Totalität eines Volksganzen auszubilden und ein Leben in politischer Freiheit zu inspirieren.“<sup>37</sup> Die lebendige Welt ist für Hegel nach 1800 schließlich vorbei. Das Programm der Phänomenologie zeigt, daß die Auseinandersetzung mit der Romantik beendet ist.<sup>38</sup> Der Geist der Sittlichkeit ist nach Hegel über die Form der ursprünglichen Kunstreligion hinausgegangen und im Selbstbewußtsein der Völker und Individuen und in den sittlichen Institutionen eine höhere Form der Darstellung gewonnen. Drei Gründe haben Hegel, wie Oelmüller bemerkt, zu diesem Schluß geführt, daß die schöne Kunst in der gegenwärtigen Welt nicht mehr das höchste Organon der Wahrheit sein kann: erstens das Christentum, zweitens die seit der Aufklärung und der Französischen Revolution sich ausbildende Wirklichkeit, drittens der Zerfall der Kunst, den Hegel in seiner Zeit glaubt feststellen zu können.<sup>39</sup> „Die Größe des Standpunktes der modernen Welt ist diese (durch das Christentum herbeigeführte) Vertiefung des Subjekts in sich, daß sich das Endliche selbst als Unendliches weiß und mit dem Gegensatze behaftet ist, den es getrieben ist, aufzulösen. Die Frage ist nun, wie er aufzulösen ist. Der Gegensatz ist: Ich bin Subjekt, frei, bin Person für mich; darum entlasse ich auch das Andere frei, das drüben ist und so das Andere bleibt. Die Alten sind zu diesem Gegensatze nicht gekommen, nicht zu dieser Entzweiung, die nur der Geist ertragen kann. Es ist die höchste Kraft, zu diesem Gegensatze zu kommen, und Geist ist nur dies, selbst im Gegensatz unendlich sich zu erfassen.“<sup>40</sup> Hegel sieht im Christentum und an der in ihm offenbarten Inkarnation Gottes die Wahrheit nicht wie in den indischen Inkarnationen und in der griechischen Kunstreligion nur in der Vorstellung auf dem Boden der Kunst hervorgebracht. Denn die Wahrheit des Christentums ist nicht mehr Einbildung, sondern es ist wirklich.<sup>41</sup> Christus ist

---

<sup>35</sup> Ebd.

<sup>36</sup> Vgl. ebd.

<sup>37</sup> Hegel, Suhrkamp-Werkausgabe, Bd.2, S.254. Hier zitiert nach Habermas, Der Philosophische Diskurs der Moderne, S.36.

<sup>38</sup> Vgl. Oelmüller, a.a.O., S.243.

<sup>39</sup> Vgl. ebd.

<sup>40</sup> Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, hrsg.v. G.Lassen Hamburg,S.46. Hier zitiert nach Oelmüller, a.a.O., S.224.

<sup>41</sup> Vgl. ebd., S.245.

„ganz Gott und ganz ein wirklicher Mensch, hineingetreten in alle Bedingungen des Daseins. Gott selber ist Fleisch geworden, geboren, hat gelebt, gelitten, ist gestorben und auferstanden. Dies ist ein Inhalt, den nicht die Kunst erfunden, sondern der außerhalb ihrer vorhanden war und den sie daher nicht aus sich genommen hat.“<sup>42</sup> Nach Hegel ist erst durch das Christentum dem Menschen die wahre Subjektivität Gottes und des Menschen offenbar geworden. Sie kommt weder in China und Indien noch in Griechenland und Rom in ihrer wahren Bedeutung vor. Das Menschliche als wirkliche Subjektivität ist erst durch das Christentum zum allgemeinen Prinzip geworden. Dabei ist es entscheidend, daß die tiefste Entzweiung des Menschen und seine tiefste Versöhnung, die das Christentum herbeiführt hat, für die Kunst nicht adäquat anschaulich darstellbar sind.<sup>43</sup>

Die seit dem 17. und 18. Jahrhundert, vor allem aber seit der Französischen Revolution sich ausbildende Welt ist Hegel zufolge auch für die Bestimmung der Kunst von größter Bedeutung. Denn die Moderne hat sowohl „in der neueren Bildung und Theorie als auch in der sittlichen, gesellschaftlichen und politischen Praxis die Gegensätze auf die Spitze des härtesten Widerspruchs hinaufgetrieben.“<sup>44</sup> Der moderne Verstand bringt im Menschen einen Gegensatz hervor, „der ihn zur Amphibie macht, indem er nun in zweien Welten zu leben hat, die sich widersprechen, so daß in diesem Widerspruch nun auch das Bewußtsein sich umhertreibt und, von der einen Seite herübergeworfen zu der ändern, unfähig ist, sich für sich in der einen wie in der ändern zu befriedigen.“<sup>45</sup> Der Mensch ist einerseits „in der gemeinen Wirklichkeit und irdischen Zeitlichkeit“ befangen. Er erhebt sich andererseits zu ewigen Ideen und entkleidet die Welt von ihrer belebten Wirklichkeit und löst sie zu Abstraktionen auf.<sup>46</sup> Durch die Ausbildung der modernen gesellschaftlichen und politischen Wirklichkeit ist der Lebenshintergrund des ursprünglichen Epos aufgehoben. Der Künstler ist daher in der gegenwärtigen Welt von allen ihm unmittelbar verpflichtenden Weltanschauungsweisen freigesetzt. „Es gibt für den Künstler keinen Kanon, der ihm in einer verbindlichen Weise sagen könnte, was er darstellen und wie er darstellen müßte.“<sup>47</sup> In der durch das Christentum, die Aufklärung und die Französische Revolution gebildeten Welt ist Kunst Hegel zufolge nicht mehr höchstes Organ der Wahrheitsvermittlung. Dies bestätigt sich eben durch die zeitgenössische Kunst und Literatur und die zeitgenössischen Kunsttheorien selber. Die romantische Erwartung einer durch Reflexion potenzierten progressiven Universalpoesie, wie bei Schlegel, und eines

---

<sup>42</sup> Ebd.

<sup>43</sup> Vgl. ebd.

<sup>44</sup> Oelmüller, a.a.O., S.249.

<sup>45</sup> Hegel, Ästhetik, hrsg.v. F.Bassenge, Berlin 1995, S.95. Hier zitiert nach Oelmüller, a.a.O., S.249.

<sup>46</sup> Vgl. ebd.; siehe auch Oelmüller, a.a.O., S.249f.

<sup>47</sup> Oelmüller, a.a.O., S.250.

neuen Epos, in dem die Götter wieder mit der Natur versöhnt sein werden, wie bei Schelling, ist für Hegel eine für die Ethik und Politik, die Religion und Philosophie ruinöse Utopie.<sup>48</sup> Für Hegel ist im Christentum und im Staat die Versöhnung bereits geleistet, so ist die Kunst dazu nicht mehr benötigt.

Das zeitgeschichtliche Motiv, das Hegel bewegt, ist nun, die Vernunft a priori als eine Macht zu entwerfen, welche das System der Lebensverhältnisse nicht nur differenziert, sondern auch wieder vereinigt.<sup>49</sup> Es ist nämlich das Prinzip der Subjektivität, das im Streit zwischen Orthodoxie und Aufklärung eine Positivität erzeugt. Sie soll auch das objektive Bedürfnis nach ihrer Überwindung hervorrufen.<sup>50</sup> Die modernen Erscheinungen des Positiven stellen das Prinzip der Subjektivität als eines der Herrschaft dar, das in der zeitgenössischen Religion und der Aufklärung zum Vorschein kommt. Im alten Systemprogramm soll die Vernunftreligion der Kunst überantwortet werden, weil die Kunst dort als zukunftsweisende Macht der Versöhnung angesehen wird. Bald wird daran gezweifelt, nachdem Hegel erkennt, daß die romantische Kunst dem Zeitgeist kongenial ist. Die Phänomenologie zeigt, daß die Philosophie eher als den Ort zu begreifen ist, an dem die Vernunft als absolute Macht der Vereinigung auftritt. Und da Kant und Fichte diese schon in der Gestalt der Reflexionsphilosophie aufgezeigt haben, muß Hegel nun versuchen, aus dem Ansatz der Reflexionsphilosophie, nämlich aus der Selbstbeziehung des Subjekts einen Vernunftbegriff zu entwickeln, um mit dem die Kritik an der entzweiten Moderne durchführen zu können.<sup>51</sup> Hegel ist für Habermas der erste, der das zentrale Problem der Moderne erkennt, also das der Selbstvergewisserung, nämlich „den Prozeß der Ablösung der Moderne von den außerhalb ihrer liegenden Normsuggestionen der Vergangenheit zum philosophischen Problem“<sup>52</sup> zu erheben. Dieser Idee von Hegel folgt Habermas, allerdings mit seinem Prinzip der Intersubjektivität gegen dem der Subjektivität von Hegel.

Hegel verwendet den Begriff „Moderne“ zunächst in historischen Zusammenhängen als Epochenbegriff: „die neue Zeit ist die moderne Zeit. Mit der Renaissance, der Reformation und der Entdeckung Amerikas, jenen drei Großereignissen um 1500, beginnt die Neuzeit, welche die moderne Welt aus sich entläßt.“<sup>53</sup> Mit Kollesek bemerkt Habermas, wie das historische Bewußtsein, das sich im Begriff der modernen oder der neuen Zeit ausdrückt, einen geschichtsphilosophischen Blick konstituiert hat: „die reflexive Vergegenwärtigung des eigenen Standortes aus dem Horizont der Geschichte im ganzen.

---

<sup>48</sup> Vgl. ebd., S. 255.

<sup>49</sup> Vgl. Habermas, Der Philosophische Diskurs der Moderne, S.39.

<sup>50</sup> Vgl. ebd.

<sup>51</sup> Vgl. ebd., S.45.

<sup>52</sup> Ebd., S.26.

<sup>53</sup> Vgl. ebd., S.13f.

[...]Die Neuzeit verleiht der gesamten Vergangenheit eine weltgeschichtliche Qualität [...]Diagnose der neuen Zeit und Analyse der vergangenen Zeitalter korrespondieren einander.“<sup>54</sup>

Mit der neuen Erfahrung des Fortschreitens und der Akzeleration der geschichtlichen Ereignisse, und der Einsicht in die chronologische Gleichzeitigkeit historisch ungleichzeitiger Entwicklungen bildet sich die Vorstellung von der Geschichte als eines einheitlichen, problemerzeugenden Prozesses. Die Zeit wird als verknappte Ressource für die Bewältigung entstehender Probleme, nämlich als Zeitdruck erfahren.<sup>55</sup> „Der Zeitgeist, eines der neuen, Hegel inspirierenden Worte, charakterisiert die Gegenwart als einen Übergang, der sich im Bewußtsein der Beschleunigung und in Erwartung der Andersartigkeit der Zukunft verzehrt.“<sup>56</sup> So beschreibt Hegel in der Vorrede zur „Phänomenologie“ unsere Zeit als eine Zeit der Geburt und des Übergangs zu einer neuen Periode. Denn der Geist bricht mit der bisherigen Welt seines Daseins und Vorstellens, versinkt in die Vergangenheit hinab und arbeitet an seiner Umgestaltung.<sup>57</sup> Die moderne Welt unterscheidet sich von der alten nun dadurch, daß sie sich der Zukunft öffnet. Es gilt für jeden epochalen Neubeginn, daß er sich mit jedem Moment der Gegenwart wiederholt und verstetigt, die Neues aus sich gebiert. Daher gehört die Abgrenzung der neuesten Zeit von der Neuzeit zum historischen Bewußtsein der Moderne:<sup>58</sup> „die Gegenwart genießt als Zeitgeschichte innerhalb des Horizonts der Neuzeit einen prominenten Stellenwert.“<sup>59</sup> Es ist eine Gegenwart, „die sich aus dem Horizont der neuen Zeit als die Aktualität der neuesten Zeit versteht.“<sup>60</sup> Sie muß den Bruch nachvollziehen, „den jene mit der Vergangenheit vollzogen hat, als kontinuierliche Erneuerung nachvollzieht.“<sup>61</sup> Ihre orientierenden Maßstäbe kann und will die Moderne „nicht mehr Vorbildern einer anderen Epoche entleihen, sie muß ihre Normativität aus sich selber schöpfen. Die Moderne sieht sich, ohne Möglichkeit der Ausflucht, an sich selbst verwiesen.“<sup>62</sup>

Solches Problem einer Begründung der Moderne aus sich selbst kommt zwar zunächst im Bereich der ästhetischen Kritik zu Bewußtsein. Hegel aber, so Habermas, ist der, der diese Frage als philosophisches Problem, und zwar als das Grundproblem seiner Philosophie wahrnimmt. Hegel begreift also als den Quell des Bedürfnisses der Philosophie „die

---

<sup>54</sup> Habermas, Der Philosophische Diskurs der Moderne, S.14.

<sup>55</sup> Vgl. ebd., S.14f.

<sup>56</sup> Ebd., S13.

<sup>57</sup> Hegel, Suhrkamp-Werkausgabe, Bd.3, S.18f. Hier zitiert nach Habermas, Der Philosophische Diskurs der Moderne, S.13.

<sup>58</sup> Vgl. ebd., S.15f.

<sup>59</sup> Ebd., S.15.

<sup>60</sup> Ebd.

<sup>61</sup> Ebd.

Beunruhigung darüber, daß sich eine vorbildlose Moderne aus den von ihr selbst hervorgebrachten Entzweiungen heraus stabilisieren muß.“<sup>63</sup> „Indem die Moderne zum Bewußtsein ihrer selbst erwacht, entspringt ein Bedürfnis nach Selbstvergewisserung, das Hegel als das Bedürfnis nach Philosophie versteht. Er sieht die Philosophie vor die Aufgabe gestellt, ihre Zeit, und das ist für ihn die moderne Zeit, in Gedanken zu erfassen.“<sup>64</sup>

Das Prinzip der neuen Zeit entdeckt Hegel als die Subjektivität, von wo aus er zugleich die Überlegenheit der modernen Welt als Fortschritt und deren Krisenhaftigkeit als entfremdeten Geist zu erklären versucht. Die moderne Zeit zeichnet sich für Hegel allgemein durch eine Struktur der Selbstbeziehung aus. Hegel nennt sie Subjektivität. Sie ist als Freiheit, zu ihrem Recht kommend, in der geistigen Totalität vorhanden.<sup>65</sup> Das Prinzip von Subjektivität drückt sich vor allem in vier Konnotationen aus: 1. „Individualismus: In der modernen Welt kann die unendlich besondere Eigentümlichkeit ihre Präentionen geltend machen; 2. Recht der Kritik: Das Prinzip der modernen Welt fordert, daß, was jeder anerkennen soll, sich ihm als ein Berechtigtes zeige; 3. Autonomie des Handelns: Es gehört der modernen Zeit an, daß wir zu dem stehen wollen, was wir tun; 4. schließlich die idealistische Philosophie selbst: [...]als das Werk der modernen Zeit, daß die Philosophie die sich wissende Idee erfaßt.“<sup>66</sup> In der Gestaltungen der modernen Kultur kommt auch das Prinzip der Subjektivität zur Erscheinung. Die objektivierende Wissenschaft hat die Natur entzaubert und das erkennende Subjekt befreit. Die Moralbegriffe der modernen Zeit sind durch die Anerkennung der subjektiven Freiheit der Individuen bestimmt, darauf gründen sie einerseits auf dem Recht des Einzelnen, andererseits auf der Forderung, daß jeder die Zwecke des besonderen Wohls nur im Einklang mit dem Wohl aller anderen verfolgen dürf.<sup>67</sup> Der subjektive Wille erweist sich als Autonomie unter allgemeinen Gesetzen. In der Romantik zeigt sich die moderne Kunst ihr Wesen, in der Form und Inhalt durch absolute Innerlichkeit bestimmt sind.<sup>68</sup> „In der Moderne verwandeln sich also das religiöse Leben, Staat und Gesellschaft, sowie Wissenschaft, Moral und Kunst in ebensoviele Verkörperungen des Prinzips der Subjektivität.“<sup>69</sup> Philosophisch hat Descartes hat es zuerst in „Cogito ergo sum“ erfaßt. Schließlich drückt Kant es in der Gestalt

---

<sup>62</sup> Ebd.

<sup>63</sup> Ebd., S.26.

<sup>64</sup> Ebd.

<sup>65</sup> Hegel, Suhrkamp-Werkausgabe, Bd.7, S.439. Hier zitiert nach Habermas, Der Philosophische Diskurs der Moderne, S.26.

<sup>66</sup> Habermas, Der Philosophische Diskurs der Moderne, S.27.

<sup>67</sup> Vgl. ebd., S.27f.

<sup>68</sup> Vgl. ebd.,S.28.

<sup>69</sup> Ebd., S.29.

des absoluten Selbstbewußtseins aus. Der reflexionsphilosophische Ansatz von Kant setzt die Vernunft als den obersten Gerichtshof ein, vor dem sich rechtfertigen muß, was überhaupt auf Gültigkeit Anspruch erhebt.<sup>70</sup> Kant setzt an die Stelle des substantiellen Vernunftbegriffs der metaphysischen Überlieferung den Begriff einer Vernunft, deren Momente auseinandertreten, und deren Einheit nunmehr formalen Charakter aufweist. Die Vermögen der praktischen Vernunft und der Urteilskraft mit jeweils eigenen Fundamenten werden getrennt von der theoretischer Erkenntnis.<sup>71</sup> „Indem die kritisierende Vernunft die Möglichkeit von objektiver Erkenntnis, moralischer Einsicht und ästhetischer Bewertung begründet, versichert sie sich nicht nur ihrer eigenen subjektiven Vermögen - sie macht nicht nur die Architektonik der Vernunft durchsichtig, sondern übernimmt die Rolle eines obersten Richters auch gegenüber der Kultur im ganzen. Die Philosophie grenzt die kulturellen Wertsphären, [...]als Wissenschaft und Technik, Recht und Moral, Kunst und Kunstkritik unter ausschließlich formalen Gesichtspunkten gegeneinander ab - und legitimiert sie innerhalb dieser Grenzen.“<sup>72</sup>

Hegel sieht also, daß sich die moderne Welt in Kantischem Gedankengebäude ausdrückt. In Kants Philosophie reflektieren sich die wesentlichen Züge des Zeitalters wie in einem Spiegel, „ohne daß Kant die Moderne als solche begriffen hätte.“<sup>73</sup> Für Hegel ist wesentlich dabei zu erkennen, was bei Kant unbegriffen ist: „Kant empfindet die Differenzierungen innerhalb der Vernunft, die formalen Gliederungen innerhalb der Kultur, überhaupt die Aufspaltung jener Sphären nicht als Entzweigungen.“<sup>74</sup> Daher übersieht Kant das Bedürfnis, das sich mit dem Prinzip der Subjektivität zeigt, nämlich die erzwungenen Trennungen. Dieses Bedürfnis drängt sich für Hegel der Philosophie insofern auf, als sich die Moderne als eine geschichtliche Epoche begreift.<sup>75</sup>

Es stellt sich darauf nun die Frage, „ob das Prinzip der Subjektivität und die ihr innewohnende Struktur des Selbstbewußtseins als Quellen für normative Orientierungen ausreichen.“<sup>76</sup> Also die Frage, ob mit dem Prinzip Subjektivität und Selbstbewußtsein Maßstäbe gewonnen werden, „die der modernen Welt entnommen sind und gleichzeitig zur Orientierung in ihr, das heißt, [...]zur Kritik einer mit sich selbst zerfallenen Moderne taugen.“<sup>77</sup> Es ist also die Frage, wie sich eine innere ideale Gestalt aus dem Geist der Moderne konstruieren läßt, „welche die vielfältigen historischen Erscheinungsformen der

---

<sup>70</sup> Ebd.

<sup>71</sup> Vgl. ebd.

<sup>72</sup> Ebd., S.29-30.

<sup>73</sup> Ebd.

<sup>74</sup> Ebd.

<sup>75</sup> Vgl. ebd.

<sup>76</sup> Ebd.

Moderne weder bloß nachahmt, noch von außen an diese bloß herangetragen wird?“<sup>78</sup> Diese ist genau die Frage, über deren Lösung sich Hegel und Habermas streiten. Sobald die Frage so gestellt wird, so Habermas, erweist sich die Subjektivität von Hegel als ein einseitiges Prinzip. Denn obwohl es „die beispiellose Kraft besitzt, eine Bildung der subjektiven Freiheit und der Reflexion hervorzubringen, also die positive Religion zu unterminieren,“<sup>79</sup> reicht es noch nicht aus, die religiöse Macht der Vereinigung im Medium der Vernunft zu regenerieren. Hegels „Phänomenologie“ hat die Moderne als eine Welt des sich entfremdeten Geistes gemeint. Dabei hat es zwar den Umstand, daß das Bewußtsein der Zeit aus der Totalität herausgetreten ist, als Voraussetzung des Philosophierens begriffen. Andererseits versucht er aber den von Schelling übernommenen Begriff des Absoluten für das gesetzte Ziel zu sichern. Mit diesem Vorgehen fällt er allerdings hinter die Intuitionen seiner Jugendzeit zurück. Die Überwindung der Subjektivität wird nämlich innerhalb der Grenzen der Subjektphilosophie versucht. Daraus ergibt sich das Dilemma, daß dem Selbstverständnis der Moderne schließlich die Möglichkeit einer Kritik an der Moderne bestritten wird.<sup>80</sup> Mit seiner Kritik, die sich unmittelbar auf die Systeme von Kant und Fichte richtet, will Hegel das Selbstverständnis der Moderne, das in diesen sich ausspricht, treffen.<sup>81</sup> Die Kritik des subjektiven Idealismus ist dann zugleich Kritik einer Moderne, „die sich allein auf diesem Wege ihres Begriffs vergewissern und damit aus sich selbst stabilisieren kann. Dabei kann und darf sich die Kritik keines anderen Instruments bedienen als jener Reflexion, die sie als den reinsten Ausdruck des Prinzips der neuen Zeit vorfindet.“<sup>82</sup> Die Kritik der Moderne muß sich aus sich selbst begründen. Hegel muß, so Habermas, „den kritischen Begriff der Moderne aus einer dem Prinzip der Aufklärung selbst innewohnenden Dialektik entwickeln.“<sup>83</sup> Dies kann Hegel mit seinem Programm der Dialektik der Aufklärung Habermas zufolge aber nicht schaffen. Denn „die mythopoetische Version einer Versöhnung der Moderne, die Hegel zunächst mit Hölderlin und Schelling teilt, bleibt freilich noch den exemplarischen Vergangenheiten des Urchristentums und der Antike verhaftet.“<sup>84</sup> Erst im Laufe der Jenaer Zeit gelingt es Hegel mit dem Begriff des absoluten Wissens eine Position zu gewinnen, die zuläßt, über die Produkte der Aufklärung hinauszugehen, ohne sich an fremden Vorbildern zu orientieren.<sup>85</sup> Mit diesem Begriff des Absoluten bestreitet sich freilich die Möglichkeit einer Kritik an der Moderne. „Die

---

<sup>77</sup> Ebd.

<sup>78</sup> Ebd.

<sup>79</sup> Ebd., S.31.

<sup>80</sup> Vgl. ebd., S.33.

<sup>81</sup> Vgl. ebd.

<sup>82</sup> Ebd.

<sup>83</sup> Ebd.

<sup>84</sup> Ebd.

<sup>85</sup> Vgl. ebd.

Kritik an der zur absoluten Gewalt auf gespreizten Subjektivität verkehrt sich ironisch in die Schelte des Philosophen an der Beschränktheit der Subjekte, die ihn und den Gang der Geschichte noch nicht begriffen haben.“<sup>86</sup>

Habermas entdeckt hingegen in den frühen Hegel schon eine Konzeption, die für seine Kritik der Moderne hinreichend sein könnte. In „Geist des Christentums und sein Schicksal“ erarbeitet er ein Konzept einer versöhnenden Vernunft, die er beispielsweise am Modell der als Schicksal erfahrenen Strafe erläutert.<sup>87</sup> Sittlich, im Unterschied zu moralisch, ist ein gesellschaftlicher Zustand, „in dem alle Glieder zu ihrem Recht kommen und ihre Bedürfnisse befriedigen, ohne die Interessen anderer zu verletzen.“<sup>88</sup> Ein solches sittliches Verhältnis wird nun von einem Verbrecher gestört, indem dieser fremdes Leben beeinträchtigt und unterdrückt. Als feindliches Schicksal erfährt dabei der Verbrecher die Macht eines Lebens, das durch seine Tat entfremdet wird. „Er muß als die historische Notwendigkeit eines Schicksals empfinden, was in Wahrheit nur die reaktive Gewalt des verdrängten und abgeschiedenen Lebens ist. Diese läßt den Schuldigen leiden, bis er in der Vernichtung des fremden Lebens den Mangel des eigenen, in der Abkehr vom fremden Leben die Entfremdung von sich selbst erkennt.“<sup>89</sup> Die Zerrissenheit der sittlichen Totalität kommt in dieser Kausalität des Schicksals zu Bewußtsein. Dies kann nur insofern versöhnt werden, als sich aus der Erfahrung der Negativität des Entzweiten die Sehnsucht nach dem verlorenen Leben aufsteigt, und die Beteiligten dazu nötigt, „in der abgespaltenen Existenz des Fremden die verleugnete eigene Natur wiederzuerkennen.“<sup>90</sup> Damit können beide Parteien dann „ihre verhärtete Stellung gegeneinander als das Resultat der Loslösung, der Abstraktion von ihrem gemeinsamen Lebenszusammenhang - und in diesem erkennen sie den Grund ihrer Existenz“<sup>91</sup> durchschauen. Hier stellt sich gegenüber den abstrakten Gesetzen der Moral eine ganz andere Gesetzmäßigkeit eines konkreten Schuldzusammenhangs an, „der durch die Spaltung einer vorausgesetzten sittlichen Totalität zustandekommt.“<sup>92</sup> Dieses Schicksal läßt sich allerdings nicht über den Begriff des autonomen Willens aus dem Prinzip der Subjektivität herleiten. Vielmehr resultiert dessen Dynamik „aus der Störung der Symmetriebedingungen und der reziproken Anerkennungsverhältnisse eines intersubjektiv konstituierten Lebenszusammenhangs, von dem sich der eine Teil isoliert und damit auch alle anderen Teile von sich und ihrem gemeinsamen

---

<sup>86</sup> Ebd.

<sup>87</sup> Vgl. Hegel, GW, Bd.1, S.323; Habermas, Der Philosophische Diskurs der Moderne, S.40.

<sup>88</sup> Habermas, Der Philosophische Diskurs der Moderne, S.40.

<sup>89</sup> Ebd.

<sup>90</sup> Ebd.

<sup>91</sup> Ebd., S.41.

<sup>92</sup> Ebd.



Leben entfremdet.“<sup>93</sup> Also, der „Akt des Losreißen von einer intersubjektiv geteilten Lebenswelt erzeugt erst eine Subjekt-Objekt-Beziehung,“<sup>94</sup> die erst nachträglich in das Verhältnis eingeführt wird. Die Verabsolutierung eines Bedingten zum Unbedingten soll deswegen nicht auf eine aufgespreizte Subjektivität zurückgeführt werden, sondern auf die entfremdete Subjektivität, die sich vom gemeinsamen Leben losgesagt hat.<sup>95</sup> Entsprechend läßt sich die Repression, die sich daraus ergibt, nicht auf die Unterjochung eines zum Objekt gemachten Subjekts zurückführen, sondern auf die Störung eines intersubjektiven Gleichgewichts.<sup>96</sup> Der Aspekt der Versöhnung läßt sich bei Hegel weder aus dem Selbstbewußtsein noch aus der reflexiven Beziehung des erkennenden Subjekts gewinnen. Wenn Hegel aber andererseits an der Intersubjektivität von Verständigungsverhältnissen ansetzt, „verfehlt er das für die Selbstbegründung der Moderne wesentliche Ziel, das Positive so zu denken, daß es aus demselben Prinzip, aus dem es hervorgeht, auch überwunden werden kann - eben aus Subjektivität.“<sup>97</sup> Daß Hegel schließlich die Begriffe Liebe und Leben als die vereinigende Macht einer Intersubjektivität aufbietet, ist für Habermas konsequenterweise ein paradoxes Ergebnis. Er setzt eine sittliche Totalität voraus, „die nicht auf dem Boden der Moderne gewachsen, sondern der idealisierten Vergangenheit der urchristlichen Gemeindereligiosität und der griechischen Polis entlehnt ist.“<sup>98</sup> „Die Stelle der reflexiven Beziehung zwischen Subjekt und Objekt wird durch eine im weitesten Sinne kommunikative Vermittlung der Subjekte miteinander eingenommen. Der lebendige Geist ist das Medium, welches eine Gemeinsamkeit von der Art stiftet, daß sich ein Subjekt mit dem anderen Subjekt als eins weiß und dabei doch es selber bleiben kann. Die Vereinzelung der Subjekte setzt dann die Dynamik einer gestörten Kommunikation in Gang, der allerdings die Wiederherstellung des sittlichen Verhältnisses als Telos innewohnt.“<sup>99</sup> Schon in seiner Jugend hat Hegel erkannt, daß sich Emanzipation, die sich in der modernen Welt entfaltet, in Unfreiheit verwandeln muß. Denn die entfesselnde Kraft der Reflexion hat sich verselbständigt und die Vereinigung kann nur noch „durch die Gewalt einer unterjochenden Subjektivität“ zustandegebracht werden. Diese Intuition will Hegel auf den Begriff bringen.<sup>100</sup> Da aber die wahre Identität nur aus der Reflexionsphilosophie entwickelt werden soll, muß „die Vernunft wohl als die Selbstbeziehung eines Subjekts gedacht werden, aber nun als eine Reflexion, die sich nicht selbst als die absolute Macht der Subjektivität

---

<sup>93</sup> Ebd.

<sup>94</sup> Ebd.

<sup>95</sup> Vgl. ebd.

<sup>96</sup> Ebd.

<sup>97</sup> Ebd.

<sup>98</sup> Vgl. ebd., S.41f.

<sup>99</sup> Ebd., S.42.

einem Anderen bloß imponiert, sondern zugleich in nichts anderem ihren Bestand und ihre Bewegung hat, als allein darin, allen Verabsolutierungen entgegenzuwirken, d. h. alles Positive, das es hervorbringt, auch wieder wegzuarbeiten.“<sup>101</sup> Hegel setzt schließlich dann bekanntlich an die Stelle der abstrakten Entgegensetzung von Endlichem und Unendlichem „die absolute Selbstbeziehung eines aus seiner Substanz zum Selbstbewußtsein gelangenden Subjekts, das die Einheit wie die Differenz des Endlichen und des Unendlichen in sich trägt.“<sup>102</sup> Es wird weder als Substanz noch als Subjekt, sondern „allein als der vermittelnde Prozeß der sich bedingungslos produzierenden Selbstbeziehung aufgefaßt.“<sup>103</sup> Als negative Resultat daraus tritt schließlich die Aufhebung der bürgerlichen Gesellschaft im Staat.<sup>104</sup>

Der Begriff der Politik ist in der Aristotelischen Tradition bis ins 19. Jahrhundert einer, der Staat und Gesellschaft umfassenden Sphäre. Diese Begrifflichkeit taugt aber nun nicht mehr in der Moderne, wo sich der privatrechtlich organisierte Warenverkehr der kapitalistischen Ökonomie aus der Herrschaftsordnung herausgelöst hat. Hegel bildet dazu eine der modernen Gesellschaft angemessene Begrifflichkeit terminologisch dadurch, daß er die politische Sphäre des Staates von der „bürgerlichen Gesellschaft“ trennt. „In der bürgerlichen Gesellschaft ist jeder sich Zweck, alles andere ist ihm nichts. Aber ohne Beziehung auf andere kann er den Umfang seiner Zwecke nicht erreichen. Diese anderen sind daher Mittel zum Zweck des Besonderen. Aber der besondere Zweck gibt sich durch die Beziehung auf andere die Form der Allgemeinheit und befriedigt sich, indem er zugleich das Wohl des anderen befriedigt.“<sup>105</sup>

Mit dieser Beschreibung deutet Hegel einerseits die bürgerliche Gesellschaft als eine in ihre Extreme verlorene Sittlichkeit, und andererseits als die Schöpfung der modernen Welt zur ihrer Berechtigung in der Emanzipation des Einzelnen zu formeller Freiheit.<sup>106</sup> Hier stellt sich zugleich dieselbe Frage: „wie die bürgerliche Gesellschaft nicht bloß als eine Sphäre des Zerfalls substantieller Sittlichkeit, sondern in ihrer Negativität zugleich als ein notwendiges Moment der Sittlichkeit begriffen werden kann.“<sup>107</sup> Hegel geht einerseits davon aus, daß das antike Staatsideal in der Moderne nicht restituiert werden kann. Andererseits hält er noch an der Idee jener sittlichen Totalität fest. Um beide unter der Bedingung der Differenzierung zwischen Staat und Gesellschaft in Einklang zusammenzubringen, kommt die

---

<sup>100</sup> Vgl. ebd., S.45.

<sup>101</sup> Ebd.

<sup>102</sup> Ebd.

<sup>103</sup> Ebd., S.46.

<sup>104</sup> Vgl. ebd.

<sup>105</sup> Hegel, Suhrkamp-Werkausgabe Bd.7, S.340. Hier zitiert nach Habermas, Der Philosophische Diskurs der Moderne, S.50.

<sup>106</sup> Vgl. ebd., S.51f.

<sup>107</sup> Ebd., S.51.

Eigentümlichkeit des modernen Staat bei Hegel zum Vorschein. „Das Prinzip der modernen Staaten hat diese ungeheure Stärke und Tiefe, das Prinzip der Subjektivität sich zum selbständigen Extreme der persönlichen Besonderheit vollenden zu lassen und zugleich es in die substantielle Einheit zurückzuführen und so in ihm selbst diese zu erhalten.“<sup>108</sup> Diese Lösung, die Hegel für sein Programm der Dialektik der Aufklärung gibt, ergibt sich jedoch Habermas zufolge zwingend nur unter der Voraussetzung eines Absoluten, das nach dem Muster der Selbstbeziehung eines erkennenden Subjekts begriffen wird. Wenn das Absolute als unendliche Subjektivität gedacht wird, können die Momente des Allgemeinen und des Einzelnen nur im Bezugsrahmen der monologischen Selbsterkenntnis als vereinigt gedacht werden: „Im konkreten Allgemeinen behält deshalb das Subjekt als Allgemeiner Vorrang vor dem Subjekt als Einzelnem. Für die Sphäre der Sittlichkeit ergibt sich aus dieser Logik der Vorrang der höherstufigen Subjektivität des Staates vor der subjektiven Freiheit der Einzelnen.“<sup>109</sup> Für Habermas hätte Hegel ein anderes Modell für die Vermittlung des Allgemeinen und des Einzelnen wählen können, das in seinen Jugendschriften, in der die sittliche Totalität als eine in intersubjektiven Lebenszusammenhängen verkörperte kommunikative Vernunft expliziert wird, schon entdeckt ist. Dies wird aber wegen der Logik des sich selbst begreifenden Subjekts, die den Institutionalismus eines starken Staates erzwingt, verhindert. Gemeint ist nämlich „eine höherstufige Intersubjektivität der ungezwungenen Willensbildung in einer unter Kooperationszwängen stehenden Kommunikationsgemeinschaft.“<sup>110</sup> Denn in „der Allgemeinheit eines ungezwungenen, unter Freien und Gleichen erzielten Konsenses behalten die Einzelnen eine Appellationsinstanz, die auch gegen besondere Formen der institutionellen Konkretisierung des gemeinsamen Willens angerufen werden kann.“<sup>111</sup> Hier hätte Hegel statt eines Staatsapparates eine demokratisch selbstorganisierte Gesellschaft begreifen können.

---

<sup>108</sup> Hegel, Suhrkamp-Werkausgabe Bd.7, S.407. Hier zitiert nach Habermas, Der Philosophische Diskurs der Moderne, S.51.

<sup>109</sup> Ebd., S.54.

<sup>110</sup> Ebd.

<sup>111</sup> Ebd.

## 2.3 Weber

Weber nimmt unter den soziologischen Klassikern, die in der Linie Hegels beim Versuch der Deutung der Moderne eine ambivalente Zeitdiagnose geliefert haben, für Habermas eine besondere Stellung ein. Bei Weber gestaltet sich eine eigentümliche Struktur der Verflechtung von Rationalitäts- und Handlungstheorie einerseits, Handlungs- und Gesellschaftstheorie andererseits. Im Unterschied zu Marx, Horkheimer und Adorno hat er den Rationalisierungsprozeß der Gesellschaft unabhängig von geschichtsphilosophischen Prämissen analysiert.<sup>1</sup> Während Parsons bei seiner Theoriearbeit das Ordnungsproblem primär auf Hobbes bezieht, gilt die Arbeit von Weber bei Habermas als Bezugspunkt, obwohl Weber mehr aus dem politischen Aspekt als aus dem theologischen gelesen wird.<sup>2</sup> Weber versteht die Modernisierung von Gesellschaft im Sinne eines Rationalisierungsprozesses. Unter dem Aspekt der kulturellen Rationalisierung analysiert er den Entzauberungsprozeß religiös-metaphysischer Weltbilder als die strukturelle Bedingung der Entfaltung des okzidentalen Rationalismus im Sinne einer Ausdifferenzierung von kognitiven, normativen und expressiven Rationalitätssphären. Die Konstitution der kapitalistischen Produktionsweise und die Institutionalisierung des modernen Staatsapparates wird von ihm unter dem Aspekt der gesellschaftlichen Rationalisierung untersucht. „Die Tendenz des okzidentalen Rationalisierungsprozesses besteht nach Weber in einem ständigen Wachstum und der Durchsetzung der zweckrationalen Orientierung in allen Bereichen des Lebens bei gleichzeitiger Auflösung der wertstiftenden Funktion der Weltbilder, so daß Wertorientierung immer mehr zu einer Frage des subjektiven Dezisionismus wird. Die Zweideutigkeit des okzidentalen Rationalisierungsprozesses liegt nach Weber mithin darin, daß die Differenzierung eigenständiger kultureller Wertsphären auf Kosten der bisher einheitsstiftenden Funktion der religiösen und metaphysischen Weltbilder erfolgt.“<sup>3</sup>

Bekanntlich hat Weber ein Programm einer verstehenden Soziologie vorgelegt, das sich aus Methodologie, materialen Untersuchungen und Wissenschaftslehre zusammen setzt. Diese gewinnen ihren Bezug aufeinander durch Webers Verständnis derjenigen Vermittlungen, denen sich die Konstitution je erfahrener Wirklichkeit sowohl gegenwärtig als auch historisch verdankt. Somit liegt die Besonderheit von Webers Werk darin, daß es die Paradoxien der Moderne nicht allein material entfaltet, sondern daß es auch auf der methodologischen Ebene jene Paradoxien erfaßt. Die Rationalisierung stellt sich in einer Dialektik der immanenten Erfahrungsgehalte dar, die das Einheitsmoment der

---

<sup>1</sup> Vgl. Habermas, TKH2, S.207; Creau, Kommunikative Vernunft als entmystifiziertes Schicksal, S.121.

<sup>2</sup> Vgl. Wagner, Gesellschaftstheorie als politische Theologie, S.234.

Wissenschaftslehre Webers bildet. Die aus den religionssoziologischen Untersuchungen entfaltete Entzauberungsthese gewinnt ihre Bedeutung erst in methodologischer Reflexion ihre Voraussetzungen eben unter den Bedingungen jenes Rationalisierungsprozeß. So kann Webers Theorie sich frei von erkenntnistheoretischen und geschichtsphilosophischen Implikationen entfalten und das Fundament der Moderne freilegen.<sup>4</sup>

Im Unterschied zu beobachtbarem Verhalten führt Weber als handlungstheoretischen Grundbegriff Sinn ein. Dies dient Weber besonders in einer Situation, in der das religiöse Weltbild zerbricht und Gott aus der Sphäre der erkennbaren Wirklichkeit verschwindet, also angesichts des unvermeidlichen Wertnihilismus der Moderne, einem Kontingent gewordenen Alltag gewachsen zu werden, in verantwortungsvoller Abwägung der zu erwartenden Handlungsfolgen einen Wert zuzusprechen. „Handel soll ein menschliches Verhalten ( einerlei ob äußer oder innerliches Tun, Unterlassen oder Dulden) heißen, wenn und insofern als der oder die Handelnden mit ihm einen subjektiven Sinn verbinden.“<sup>5</sup> Der methodologische Individualismus, der das handelnde Subjekt als die unteilbare Grundeinheit jedes sozialen Kontextes ansieht, will sich damit von Anbeginn an von dem Irrglauben an kollektive Entität in der Volkswirtschaft befreien. „Für die verstehende Deutung des Handelns durch die Soziologie sind dagegen diese Gebilde lediglich Abläufe und Zusammenhänge spezifischen Handelns einzelner Menschen, da diese allein für uns verständliche Träger von sinnhaft orientiertem Handeln sind.“<sup>6</sup> Auf diese sozialtheoretischen Grundbestimmung bezieht sich ein emphatischer Persönlichkeitsbegriff. Sich an subjektivem Sinn orientierend verfährt menschliches Handeln, was der Persönlichkeit Würde verleiht und ihre Individualität kennzeichnet. Dadurch wird auch der Wertbezug der Akteure konstitutiv für die Handlung im Unterschied zu bloßem Verhalten. Weber konstruiert das Modell des Handelns vor dem Hintergrund der neokantischen Wertlehre. Dabei folgt er Kant einerseits gegen einen dogmatischen Rationalismus, demzufolge Begriffe vorstellend die objektiven Wirklichkeit abbilden können. Andererseits ist er gegen eine emanatistische Überlegung, wonach Begriffe die eigentliche Wirklichkeit sind, die als ihr Wesen sich aufzufassen gelten.<sup>7</sup> Weber sieht „keine Überwindung des Hiatus zwischen Begriff und Begriffenem, sondern nur die gültige denkende Ordnung des Wirklichkeiten als Resultat seiner Umbildung im Begriff.“<sup>8</sup> Diese Vorstellung sollte vor dem folgenden Hintergrund verstanden werden. Der Grundzug der

---

<sup>3</sup> Creau, Kommunikative Vernunft als entmystifiziertes Schicksal, S.121.

<sup>4</sup> Vgl. Schluchter, Rationalismus der Weltbeherrschung, S.40; Thyen, Negative Dialektik und Erfahrung, S.19.

<sup>5</sup> Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, S.3.

<sup>6</sup> Weber, Soziologie -Weltgeschichtliche Analysen-Politik, S.10.

<sup>7</sup> Vgl. Schluchter, Die Entstehung des modernen Rationalismus, S.71.

<sup>8</sup> Ebd., S.71-72.

Philosophie im 19. Jahrhundert ist maßgeblich von der Spannung zwischen der kantischen und hegelschen Tradition geprägt.<sup>9</sup> Seit Hegels Theorie des objektiven Geistes, die Gesellschaft und Geschichte unwiderruflich zum philosophischen Thema macht, stellt im Bewußtsein seiner Nachfolger fest, daß die Spekulation des absoluten Geistes eine Verirrung der Philosophie sei, die man verlassen muß, wenn man aus Hegel das Sinnvolle retten wollte. So liegt die Rückkehr zu Kant nahe. Hierunter fällt auch Diltheys Versuch einer Kritik der historischen Vernunft, indem er die geschichtlich-soziale Welt zu Gegenständen eines Typus von Wissenschaften erhebt, die als Geistes- oder Kulturwissenschaften gleichberechtigt neben die Naturwissenschaften tritt, vorausgesetzt, daß die Geisteswissenschaften auf einer sicheren methodischen Basis beruhen. Dies gewinnt Dilthey in der Analyse des Lebensbegriffs, der die dem wissenschaftlichen Verfahren zugrunde liegende Subjekt-Objekt-Trennung innerlich wieder vermitteln kann.<sup>10</sup> „Erleben und Ausdruck von Erleben geht unmittelbar über in das Verstehen solchen Ausdrucks, denn in diesen Vollzügen manifestiert sich letztlich die allumfassende Einheit des Lebens selber.“<sup>11</sup>

Offenbar ist der Lebensbegriff selber aber noch an der spekulativen Struktur des hegelschen Geistesbegriffs verhaftet, wie es Wilhelm Windelband die noch von Hegel vertretene ontologische Unterscheidung der Natur vom geschichtlich lebendigen Geist für überholt erklärt. Im Gegensatz dazu soll ihm zufolge das Unterscheidungsmerkmal der einschlägigen Wissenschaften, die gleichermaßen auf Wirklichkeitserfahrung gründen, in einem anderen Erkenntnisziel liegen.<sup>12</sup> Für die nomothetischen Wissenschaften gelten allgemeine Gesetze; die ideographischen Wissenschaften demgegenüber gehen auf besondere geschichtliche Tatsachen zurück.<sup>13</sup> Im Anschluß daran geht Rickert noch weiter, indem er versucht, die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung logisch nachzuweisen. Rickert zufolge sind alle Wissenschaften als Begriffe von Aufgabe in der Vereinfachung der Mannigfaltigkeit der umgebenden Welt zu verstehen. Die Naturwissenschaften genügen der Erkenntnisaufgabe durch Aufstellung allgemein gültiger Gesetze, die die gegebene Mannigfaltigkeit des Wirklichen einheitlich erklären können, worin auch Ihre Grenzen liegen, insofern, als die Wirkliche nicht in den Strukturen der Allgemeinheit unterliegen, sondern der immer anderen empirischen Besonderheit aufweisen.<sup>14</sup> „In gewissem Sinne erfüllen also Gesetzesaussagen nicht die Erkenntnisaufgabe angesichts einer Wirklichkeit, die doch in der Komplexität ihrer

---

<sup>9</sup> Vgl. Bubner, Dialektik und Wissenschaft, S.115.

<sup>10</sup> Vgl. ebd.

<sup>11</sup> Ebd.

<sup>12</sup> Vgl. ebd.

<sup>13</sup> Vgl. ebd.

<sup>14</sup> Vgl. ebd.

Besonderung einheitlich erfaßt werden will.“<sup>15</sup> Dazu bieten sich erst die historischen Kulturwissenschaften an, wenn es ihnen gelingt, das Besondere als solches festzuhalten und gleichwohl in einen allgemeinen Horizont zu stellen. Das Verfahren dafür nennt Rickert theoretische Wertbeziehung im Gegensatz zum praktischen Werturteil. Nach Rickert „werten die Kulturwissenschaften weder positiv noch negativ, sie setzen ihre historisch besonderen Gegenstände vielmehr in erkenntnismäßige Beziehung zu einem Wert von allgemeiner Bedeutsamkeit. Die Wertbeziehung verleiht der besonderen Wirklichkeit des Historischen die generell verständliche, ein Geflecht von Möglichkeiten präsent haltende Geltung eines Sinns. Die Gegenstände der Kulturwissenschaften sind somit als irrealen Sinngebilde des Verstehens konstituiert.“<sup>16</sup> Es ist hiervon schon zu erkennen, daß die transzendentalphilosophische Ableitung der Differenz von Natur- und Kulturwissenschaften mit ihren logischen Begriffspaaren des Allgemeinen und Besonderen nicht im Sinne Hegels als konkreter Begriff dialektisch vereinigend operiert. „Indem Rickert jedoch die gedachte Einheit des Allgemeinen und Besonderen erst in eine zu lösende Erkenntnisaufgabe hineinprojiziert, anstatt sie als notwendige Voraussetzung einer begrifflichen Theorie, die ihrer selbst dialektisch gewiß sein will, bereits zu unterstellen, hat er sich die Möglichkeiten geschaffen,“<sup>17</sup> zwei Erkenntnisvorgänge zu unterscheiden, die als Erkenntnis des Wirklichen eine Analogie aufweise, sich aber strukturell voneinander unterscheiden. Webers Idee einer verstehenden Soziologie geht auf Rickerts kulturwissenschaftliche Grundanschauungen zurück, insbesondere wenn er den Begriff des Handelns mit Sinn bestimmt. Darüber hinaus ist auf folgenden philosophischen Hintergrund noch zu verweisen: Der anfängliche Widerstand der Rezeption des Positivismus in Deutschland, der zuerst mit der Auflösung der rationalistischen Metaphysik aus einer besonderen französischen Schule zur allgemeinen Methode der Natur- und Sozialwissenschaft aufsteigt. In dieser Atmosphäre entwickelt sich die Soziologie als die Anwendung positivistischer Prinzipien, die ihrerseits in der Anschauung der Aufklärung des 18. Jahrhunderts verwurzelt sind, und auf die Erforschung der Institutionen spezialisiert sind.<sup>18</sup> Nachdem die idealistische Metaphysik aufgegeben wird, hat sich der Marxismus im Gegensatz zur Lebensphilosophie durch eine positivistische Interpretation von Engels auf die Seite des Positivismus geschlagen. Die romantische Opposition in Deutschland ist stark genug durch Nietzsche, zu dessen Einfluß in Frankreich keine Parallele zu finden ist, um

---

<sup>15</sup> Ebd., S.115.

<sup>16</sup> Ebd., S.116.

<sup>17</sup> Ebd., S.117.

<sup>18</sup> Vgl. Lichtheim, Das Konzept der Ideologie, S.31.

sich zeitweilig als antirationale Tendenz durchzusetzen.<sup>19</sup> Bekanntlich hat er aus Schopenhauers skeptischem Pessimismus einen Nihilismus abgeleitet, der letztlich alles Vertrauen in die Vernunft erschüttert. Die Religionskritik endet bei ihm ironischerweise mit dem Religionsersatz, mit dem Glauben an die ewige Wiederkehr, an die letztlich auch Engels landet. Da es eine allgemeingültige Wahrnehmung von Universalien nicht mehr gibt, ist es zwecklos den Sinn der Geschichte noch zu erforschen.<sup>20</sup> In dieser Situation und in diesem Zusammenhang ist Weber noch radikaler als Dilthey, um normative Urteile von Tatsachenfeststellungen zu trennen. In Bezug auf Ideologie, also wenn Wissenschaft überhaupt Verschleierung betreibt oder die Geheimgeschichte der Menschheit schreibt, die zugleich das Bewußtsein einer Epoche, also wie eine Kultur über sich denkt, und das falsche Bewußtsein von Menschen insbesondere in der marxistischen Tradition als Ideologiekritik bedeutet, relativiert Weber Soziologie mit der Einbeziehung der Geschichte durch die Trennung von Philosophie. „Jede Kultur hat ihre eigenen Normen und Wert, die in die Wahrnehmung dessen eingehen, was man als Realität bezeichnet. Ihre Normen sind bindend nur für denjenigen, der sie akzeptiert, doch nimmt ihnen das nicht ihre Verbindlichkeit, da es ihr Schicksal ist, zugleich objektiv und subjektiv zu sein, denn die zunehmende Rationalität führt lediglich zur Einsicht in die Unmöglichkeit, Werturteile auf ein allgemein akzeptierte Lehre von der Natur des Menschen zu stützen.“<sup>21</sup> Gegen die Gefahr des Relativismus schützt sich der Marxismus in diesem Zusammenhang dadurch, indem er die Natur des Menschen und die Logik der Geschichte durch einen Vernunftakt zusammenfaßt. Bei Weber, da sich die Geschichte nicht mehr als eine intelligible Totalität begreift, die letztlich von der Tatsachen zusammengehalten wird, ist sie für alle Menschen nicht länger die gleiche. Somit bleibt jedem Einzelnen nur die subjektive Freiheit, gemäß der Vernunft zu handeln, die allerdings notwendig durch das Recht aller übrigen beschränkt ist, genauso zu handeln. Dabei gehen die Menschen von selbstgewählten Standpunkten aus, die schließlich miteinander unvereinbar sind, und von Überzeugungen, die letzten Endes nicht rational rechtfertigt werden. Damit löst sich die ideologische Charakter des Denkens, also die Problematik, die bei Marx als Hauptproblematik gilt, auf. Sie muß hingenommen und gerade ertragen werden.<sup>22</sup> Eben dazu steht das Handeln, das sich als machtvolle Tat der bürgerlichen Klassen darstellt.<sup>23</sup> Daraus erklärt sich auch, daß die Soziologie bei Weber an den Überlegungen von Handeln ansetzt, und nicht, wie es bei Simmel von dem Begriff des

---

<sup>19</sup> Vgl. ebd., S.37.

<sup>20</sup> Vgl. ebd., S.42.

<sup>21</sup> Ebd., S.45.

<sup>22</sup> Vgl. ebd., S.45.

<sup>23</sup> Vgl. Gephart, Handeln und Kultur, S.43f.



Lebens ausgeht. Sie steht auch im Gegensatz zu Durkheim. Durkheims Soziologie bezieht sich auf eine Diagnose, die von der Krise der Moral ausgeht, bei der die Tradition geopfert wird. Er verlangt nach einer neuen, die sich nicht mehr am alten Familienverband oder an der Kirche orientieren kann. Dafür steht für Durkheim die Soziologie, die sich nach der objektiven Erforschung der gesellschaftlichen Institutionen richtet, und mit allen Herleitungen der sozialen Organisationsformen aus den Individuen und ihrem jeweiligen einzelnen Willen bricht. Hingegen interessiert Weber die einzelne, konkrete geschichtliche Handlung wirklicher Individuen in ihren Entscheidungsnot, deren Sinn er verstehen und ihn als allgemeines Phänomen erkennbar machen will. Und dies macht eben die Besonderheit von Webers Werk aus.

Der Sinnbegriff erfährt nun aber bei Habermas eine andere Definition, obwohl er nach wie vor bei der Bestimmung von Handeln eine große Rolle spielt. Gegenüber Weber wird das Gewicht nicht mehr auf das subjektiv Gemeinte oder das objektiv Verstehbare gelegt, sondern es kommt durkheimsch gefärbt auf einen a priori sozialen Sinn für die zwischenmenschlichen Kommunikationssituation an, die zugleich Praxis einer hermeneutischen Untersuchung der intersubjektiven Verständigung zwischen Gesprächspartner ermöglicht,<sup>24</sup> welche später in seiner Auseinandersetzung mit der interpretativen Tradition insbesondere mit Gadamer erfolgt.<sup>25</sup> Für die Theorie des kommunikativen Handelns stellt sich der Sinn in den Mittelpunkt der sprachlichen Verständigung als Mechanismus der Handlungskoordination. Habermas kritisiert, daß Weber eigentlich keine Bedeutungstheorie hat, die an der Struktur des sprachlichen Ausdrucks ansetzt, sondern er bedient sich einer intentionalistischen Bewußtseinstheorie für die Zwecktätigkeit eines einsamen Handlungssubjekts. Daraus ergibt sich aus der Sicht von Habermas, daß Webers Begriff des sozialen Handeln ins Schwanken gerät, also entweder die Orientierung am Verhalten anderer Handlungssubjekte, oder die reflexive Beziehung der Handlungsorientierung mehrerer Interaktionsteilnehmer aufeinander einzubeziehen. Dementsprechend unterscheidet Weber für den ersten Fall anhand der Kategorien von Handlungszielen, an denen der Akteur seine Zwecktätigkeit orientiert,

---

<sup>24</sup> Vgl. Bubner, *Handlung, Sprache und Vernunft*, S.51.

<sup>25</sup> Gadamer's Werk ist für die Grundprobleme der Sozialwissenschaften der interpretativen Tradition von Bedeutung. Insbesondere in „*Wahrheit und Methode*“ gelingt es ihm, eine Blickrichtung, an die die Tradition der interpretativen Sozialwissenschaften immer richtet, umzukehren, indem er nicht mehr fragt, wie die Geltung der Interpretation und Erklärung geprüft werden kann, sondern statt dessen fragt, wie man aus der Tradition lernt, weil man schon immer darin lebt. Die Geltungsproblematik soll nicht bei der sozialwissenschaftlichen Begriffsbildung thematisiert werden, sondern wendet sich der Geltung der Einsichten zu, welche die Tradition selber enthält. Gadamer vollzieht damit einen wichtigen Schritt für Habermas' Überlegung, daß eine Rationalitätstheorie in der Lebenswelt zu suchen ist, in der die Subjekt-Subjektbeziehungen die praktische Lernprozesse ermöglichen. (Dazu vgl. Gadamer, *Wahrheit und Methode*; Kunneman, *Der Wahrheitstrichter*, S.139ff.)

zweckrationales, wertrationales, affektuelles und traditionales Handeln. Zweckrational handelt der Akteur, indem er aus einem Werthorizont Zwecke und dazu geeignete Mittel wählt. Weil Weber diese zweckrationale Handlung als Bezugspunkt ansieht, wird in seiner Reihenfolge der Handlungstypen, so Habermas, das Bewußtsein des Handlungssubjekts schrittweise verengt und damit werden die Folgen rationaler Kontrolle im wertrationalen, im affektuellen und im traditionellen Handeln entzogen.<sup>26</sup> In dieser Version von Webers Typologie, kann Weber wertrationales Handeln nur gesinnungsethischen, nicht aber verantwortungsethischen Handlungsorientierungen zuschreiben. Damit wird der prinzipiengeleitete Charakter übersehen, mittels dessen die protestantische Ethik einer methodischen Lebensführung gilt. Es bedeutet, daß schon aus analytischen Gründen die posttraditionalen Bewußtseinsstrukturen nicht in eine Handlungstypologie eingezogen werden können, „die sich auf eine Kategorisierung nicht-sozialer Handlungen stützt.“<sup>27</sup> Für Habermas sind soziale Handlungen nach Mechanismen der Handlungskoordination zu unterscheiden,<sup>28</sup> „so danach, ob sich eine soziale Beziehung allein auf Interessenlagen oder auch auf normatives Einverständnis stützt.“<sup>29</sup> Die Handlungskoordination, die durch Interessenkomplementarität gesichert ist, kann erst durch das „Hinzutreten von Einverständigungsgeltung normativ überformt werden. Dies hat Weber nicht klar durchgeführt. Dadurch wird die Unterscheidung von Gesellschaftshandeln und Gemeinschaftshandeln statt durch die höhere posttraditionelle Stufe moralische-praktischer Rationalität von Weber durch zweckrationale Handlungsorientierung zurückgeführt. Dementsprechend wird ein für Habermas spezifischer Begriff von Wertrationalität für die Handlungstheorie verpasst. Die Engführung der Handlungstheorie, die soziale Handlungen nur unter dem Aspekt der Zweckrationalität beurteilt, gilt es für Habermas kommunikationstheoretisch zu revidieren.<sup>30</sup>

Webers Religionssoziologie ist durch sein universalgeschichtliches Problem geleitet, welches fragt, warum außerhalb Europas „weder die wissenschaftliche, noch die künstlerische, noch die staatliche, noch die wirtschaftliche Entwicklung in diejenigen Bah-

---

<sup>26</sup> Vgl. Habermas, TKH1, S.379.

<sup>27</sup> Ebd., S.381.

<sup>28</sup> Habermas geht hier von der Tradition Parsons' aus, daß soziale Ordnung und soziale Handlungen nur durch normativen Internationalismus zustande kommen. Wagner diese Tradition, die von Durkheim über Parsons bis zu Habermas reicht, als eine der politischen Theologie so charakterisiert, daß es bei der Ausarbeitung der Lösung des Ordnungsproblems, als die Kehrseite des Handlungsproblems, viele Schwierigkeiten nur durch Inanspruchnahme von mit wissenschaftlichen Mittel nicht legitimierbaren Gedankenguts behebt. (Vgl. Wagner, Gesellschaftstheorie als politische Theologie. )

<sup>29</sup> Ebd., S.381.

<sup>30</sup> Ebd., S.381ff.

nen der Rationalisierung einlenken, welche dem Okzident eigen sind.“<sup>31</sup> Für Weber besteht eine innere Beziehung zwischen der Moderne und dem okzidentalen Rationalismus. In dem Entzauberungsprozeß, in dem sich zuerst in Europa aus den zerfallenden religiösen Weltbildern eine profane Kultur durchsetzt, gestaltet sich die Rationalisierung des Okzidents. Mit den modernen Erfahrungswissenschaften, mit den autonom gewordenen Künsten und den aus Prinzipien begründeten Moral- und Rechtstheorien bildeten sich hier kulturelle Wertsphären aus, die Lernprozesse jeweils nach den inneren Gesetzmäßigkeiten theoretischer, ästhetischer oder moralisch-praktischer Probleme ermöglichten.<sup>32</sup> Für Weber sind der okzidentale Rationalismus und seine Entwicklung von universeller Bedeutung und Gültigkeit. Damit ist gemeint, daß dieser Prozeß der Rationalisierung zum einen durch ihre Entwicklungsdynamik zum welthistorischen Faktum geworden ist. Zum anderen gibt es für Weber keine anderen Einrichtungen, die Zweckrationalität in entsprechender Weise einlösen können. Außerdem fehlen für diesen Prozeß alternative Zukunftsmöglichkeiten, weil wesentliche Züge des Kapitalismus kaum abzuschaffen seien.<sup>33</sup>

Schluchter hat vier soziologische Positionen identifiziert, die sich mit Fragen der gesellschaftlichen Entwicklung beschäftigen. Sie sind erstens die „aus dem 19. Jahrhundert überkommenen objektivistischen Geschichtsphilosophien, die Entwicklung und Geschichte letztlich aufeinander reduzieren, ihre universalhistorischen Ansprüche mit der Idee einer Notwendigkeitskausalität verbinden und nach einem Geschichtsgesetz suchen, das die Formulierung einer universalen Stufentheorie erlaubt“, zweitens die „funktionalistisch angeleiteten Evolutionstheorie, die zwischen Evolution und Geschichte trennen, ihre universalhistorische Ansprüche mit der Idee einer Kontingenzkausalität verbinden und eine retrospektive Stufenfolge formulieren, sich am Gesichtspunkt einer steigenden Anpassungskapazität von Gesellschaften orientiert“, drittens die „entwicklungslogisch angeleiteten Evolutionstheorie, die nicht nur zwischen Evolution und Geschichte unterscheiden, sondern sie auch auf verschiedenen Wirklichkeitsebenen ansiedeln, ihre universalhistorischen Ansprüche mit der Idee einer Gegenläufigkeit von genetischen und strukturellen Kausalitäten verbinden und eine retrospektive Stufenfolge formulieren, die auf der Rekonstruktion von hierarchisch angeordneten phylogenetischen Lernniveaus basiert,“ und viertens die typologisch vergleichenden Universalgeschichten, die den Evolutionsbegriff zugunsten des Geschichtsbegriffs preisgeben, soziale

---

<sup>31</sup> Weber, Die protestantische Ethik, Bd.1. Hier zitiert nach Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, S.9.

<sup>32</sup> Vgl. Habermas, TKH1, S.226ff.

<sup>33</sup> Vgl. Benhabib, Die Moderne und die Aporien der Kritischen Theorie, in: Zwischenbetrachtung, S.127-174.

Entwicklung und sozialen Wandel weitgehend identifizieren, ihre universalhistorischen Ansprüche mit der Idee der Zurechnungskausalität verbinden, von einer Mehrzahl von Zivilisationen und von Wandlungspfaden ausgehen und weniger die Folge als die Alternative, weniger das Nacheinander als das Nebeneinander in den Mittelpunkt stellen.<sup>34</sup> Webers Position wird üblich der vierten Position zugerechnet. Tenbruk vertritt im Unterschied zur Widerlegung der Evolutionstheorie in Webers Werk die These, daß dies durchaus vereinbar mit einer funktionalistisch oder aber auch entwicklungslogisch angeleiteten Evolutionstheorie ist. Ihm zufolge versuchen Webers religionssoziologische Untersuchungen zu zeigen, daß die ganze europäische Geschichte durchzogen von einem gerichteten Rationalisierungsprozeß ist.<sup>35</sup> Dieser ist durch die Rationalisierung von Weltbildern bestimmt, die Weber in seiner Religionssoziologie untersucht. „Der Motor der Religionsentwicklung ist die Erfahrung der Irrationalität der Welt. Das damit gestellte Sinnproblem - die in der Welt erfahrene Diskrepanz von Schicksal und Verdienst - versucht der Mensch durch Glauben zu bewältigen. Trotz allen Übels auf der Welt, versucht er an die Existenz eines letztendlich guten Gottes zu glauben. Das Problem der damit verbundenen Rechtfertigung Gottes hinsichtlich des von ihm in der Welt zugelassenen Übels findet seinen Ausdruck in den verschiedenen Formen von Theodizeen. Weiter wird nun behauptet, die Lösung des Theodizeeproblems bestimme entscheidend, vermittelt über die ethische Grundhaltung des Menschen zur Welt, die gesellschaftliche Entwicklung und was für die Bedeutung von religiösen Ideen gelte, sei von Bedeutung für die Funktion von Ideen im allgemeinen.“<sup>36</sup> Religiöse und außerreligiöse Idee ist nach dieser Interpretation zur Weichenstellung der Geschichte geworden, die als Abfolge von durch Lernniveaus bestimmte Entwicklungsstufen zu verstehen ist. In Anlehnung daran wird von Schluchter aus Webers materialer Soziologie ein Stufenmodell zur Erklärung der okzidentalen Rationalisierung konstruiert, dessen Stufen sich als gesellschaftliche Strukturprinzipien bezeichnen. Um dies zu charakterisieren schlägt er vor, eine äußere (Institutionen) von einer inneren (Ethik) Komponente zu unterscheiden.<sup>37</sup> „Eine Ordnungskonfiguration muß deshalb in struktureller Hinsicht unter zwei Gesichtspunkten analysiert werden: unter dem Gesichtspunkt ihrer Ethiken und deren Verbindung zu einer Gesamthetik als Teil eines Gesamtweltbildes einerseits, unter dem Gesichtspunkt ihrer Institutionen andererseits.“<sup>38</sup> Beide zusammen bestimmen das Strukturprinzip eines

---

<sup>34</sup> Schluchter, Die Entstehung des modernen Rationalismus, S.42-44.

<sup>35</sup> Vgl. ebd.

<sup>36</sup> Bogner, Die Versöhnung der mit sich selber zerfallenen Moderne, S.51.

<sup>37</sup> Vgl. ebd., S.52.

<sup>38</sup> Schluchter, ebd..

Handlungssystem, das unter hochabstrakter Regelung zu verstehen, den Möglichkeitsspielraum für die Ausbildung konkreter Gesellschaftsformationen absteckt. Dabei ist die ideelle normative Komponente für die allgemeine Entwicklung entscheidende und Schluchter bezeichnet sie mit Habermas als Kernstruktur einer Ordnungskonfiguration, der ein bestimmtes Lernniveau entspricht. Dies kann weiterhin unter den Gesichtspunkten der kognitiven und moralischpraktischen Entwicklung zu fassen sein. Es ist freilich eine offene Frage, zu welcher konkreten Gesellschaftsformation ein bestimmtes Strukturprinzip führt. Dies ist durch die konkreten Interessen der Handelnden mitbestimmt.<sup>39</sup> Habermas orientiert sich an dieser entwicklungslogisch angeleiteten Auffassung in seiner Weberrezeption, die er als zwanglosen Anschluß bezeichnet.

Weber begreift zuerst die Modernisierung der Gesellschaft ähnlich wie Marx als Ausdifferenzierung der kapitalistischen Wirtschaft und des modernen Staates. Das formale Recht, das auf dem Satzungsprinzip beruht, dient als Organisationsmittel für die kapitalistische Wirtschaft und den modernen Staat, wie auch für den Verkehr zwischen ihnen. Diese drei Elemente sind für die Rationalisierung der Gesellschaft konstitutiv und charakteristisch für den okzidentalen Rationalismus, die zu erklären gelten.<sup>40</sup> Die kulturelle Rationalisierung läßt sich Weber zufolge an moderner Wissenschaft und Technik, an autonomer Kunst und religiös verankerter prinzipiengeleiteter Ethik ablesen. Danach meint Rationalisierung an moderner Wissenschaft und Technik jede Erweiterung des empirischen Wissens, der Prognosefähigkeit, der instrumentellen und organisatorischen Beherrschung empirischer Vorgänge.<sup>41</sup> An autonomer Kunst liest sich die kulturelle Rationalisierung als „eine Freisetzung der Eigengesetzlichkeit der ästhetischen Wertsphäre, die erst eine Rationalisierung der Kunst und damit eine Kultivierung der Erfahrung im Umgang mit der inneren Natur, d.h. die methodisch-expressive Auslegung der von den Alltagskonventionen des Erkennens und Handelns freigesetzten Subjektivität möglich macht.“<sup>42</sup> „Die Kunst konstituiert sich nun als ein Kosmos immer bewußter erfaßter selbständiger Eigenwerte.“<sup>43</sup> Zur Rationalisierung gehören auch die kognitive Verselbständigung von Recht und Moral, nämlich „die Ablösung moralischpraktischer Einsichten, ethischer und rechtlicher Doktrinen, Grundsätze, Maximen und Entscheidungsregeln von Weltbildern, in die sie zunächst eingebettet waren.“<sup>44</sup> So kann man zusammenfassen: „die kulturelle Rationalisierung, aus der die für moderne Gesellschaften typischen

---

<sup>39</sup> Vgl. Schluchter, a.a.O., S.59-121; Bogner, a.a.O., S.51.

<sup>40</sup> Vgl. Habermas, TKH1, S.228.

<sup>41</sup> Ebd.

<sup>42</sup> Ebd., S.230f.

<sup>43</sup> Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd.1,1963, S.555. Hier zitiert nach Habermas, ebd.

<sup>44</sup> Habermas, TKH1, S.230f.

Bewußtseinsstrukturen hervorgehen, erstreckt sich, [...]auf die kognitiven, die ästhetisch-expressiven und die moralisch-evaluativen Bestandteile der religiösen Überlieferung. Mit Wissenschaft und Technik, mit autonomer Kunst und den Werten expressiver Selbstdarstellung, mit universalistischen Rechts- und Moralvorstellungen kommt es zu einer Ausdifferenzierung von drei Wertespähren, die jeweils einer eigenen Logik folgen.“<sup>45</sup> Und „dabei gelangen nicht nur die inneren Eigengesetzlichkeiten der kognitiven, expressiven und moralischen Bestandteile der Kultur zu Bewußtsein, sondern mit ihrer Ausdifferenzierung wächst auch die Spannung zwischen diesen Sphären.“<sup>46</sup>

Auch auf der Ebene des Persönlichkeitssystems kommt in der kulturellen Rationalisierung eine methodische Lebensführung zur Erscheinung, deren motivationalen Grundlagen Webers Interesse gilt, weil er hier einen wichtigen Faktor für die Entstehung des Kapitalismus zu fassen meint.<sup>47</sup> In den Wertorientierungen und Handlungsdispositionen jenes Lebensstils besteht ein Persönlichkeitskorrelat zur religiös verankerten prinzipiengeleiteten, universalistischen Gesinnungsethik, die die Trägerschichten des Kapitalismus erfaßt hat.<sup>48</sup> Für Habermas ist hervorzuheben, daß Weber die Modernisierung unter dem Aspekt der gesellschaftlichen Rationalisierung beschreiben kann, weil der kapitalistische Betrieb auf rationales Wirtschaftshandeln, die moderne Staatsanstalt auf rationales Verwaltungshandeln, also beide auf den Typus zweckrationalen Handelns zugeschnitten sind. Für die Modernisierung sind vor allem zwei Momente wichtig: „die berufsethisch ausgerichtete methodische Lebensführung von Unternehmern und Staatsbeamten sowie das Organisationsmittel des formalen Rechts. Beiden liegen, formal betrachtet, die gleichen Bewußtseinsstrukturen zugrunde: posttraditionale Rechts- und Moralvorstellungen.“<sup>49</sup> Sie sind verkörpert, und zwar in Institutionen auf der einen, in Persönlichkeitssystemen auf der anderen Seite. Der Prozeß der Verkörperung davon führt dann wiederum zur Verbreitung zweckrationaler Handlungsorientierungen, vor allem in ökonomischen und administrativen Handlungssystemen. Dabei sind zwei Rationalisierungsschübe von Bedeutung, nämlich die Rationalisierung von Weltbildern, die zur Ausdifferenzierung der kognitiven, normativen und expressiven Bestandteilen der Kultur, also zu einem modernen Weltverständnis, führt, und die Umsetzung der kulturellen in eine gesellschaftliche Rationalisierung, die erst die Institutionen des kapitalistischen Betriebs und der modernen Staatsanstalt garantiert.<sup>50</sup>

---

<sup>45</sup> Ebd., S.233.

<sup>46</sup> Ebd.

<sup>47</sup> Vgl. ebd., S.234.

<sup>48</sup> Ebd.

<sup>49</sup> Ebd., S.237f.

<sup>50</sup> Vgl. ebd., S.238.

Habermas schreibt den von Weber aufgeworfenen universalgeschichtlichen Problemen des Rationalisierungsprozesses in weiteren Sinne eine universelle Gültigkeit zu. Diese Frage hat Weber sich bekanntlich in seinem berühmtem „Vorwort“ gestellt: Universalgeschichtliche Probleme wird der Sohn der modernen europäischen Kulturwelt unvermeidlicher- und berechtigterweise unter der Fragestellung behandeln: welche Verkettung von Umständen hat dazu geführt, daß gerade auf dem Boden des Okzidents, und nur hier, Kulturerscheinungen auftraten, welche doch - wie wenigstens wir uns gern vorstellen -in einer Entwicklungsrichtung von universeller Bedeutung und Gültigkeit lagen? Habermas vertritt die These, daß sich aus Webers konzeptuellen Ansätzen eine universalistische Position ergibt. Für Habermas hat Weber den Rationalisierungsprozeß auf der Ebene von Bewußtseinsstrukturen angesetzt. Die Rationalisierung der Weltbilder, die aus einem dezentrierten Weltverständnis resultiert, hat dazu geführt, daß die abstrakten Wertmaßstäben der Wahrheit, der normativen Richtigkeit und Authentizität ein formaler Bestand an universalen Bewußtseinsstrukturen ausdrückt. Die Strukturen wissenschaftlichen Denkens, posttraditionaler Rechts- und Moralvorstellungen, autonomer Kunst sollten nun „der Besitz der als regulative Idee gegenwärtigen Gemeinschaft der Kulturmenschen“ sein. Habermas zufolge müßte für jede Kultur bestimmte formale Eigenschaften des modernen Weltverständnisses gelten, wenn sie einen bestimmten Grad der „Bewußtmachung“ oder „Sublimierung“ erreichen wollte.<sup>51</sup> „Die universalistische Annahme bezieht sich also auf einige notwendige strukturelle Merkmale moderner Lebenswelten überhaupt.“<sup>52</sup> Daß Weber selber allerdings für diese Frage relativistische Vorbehalte hat, verdankt sich Habermas zufolge einem Motiv, daß Weber das Besondere des okzidentalen Rationalismus auf eine kulturelle Eigenart zurückführt, und nicht auf das selektive Mustern, den die Rationalisierungsprozesse unter Bedingungen des modernen Kapitalismus angenommen haben.<sup>53</sup> Hierbei verpasst Weber die Chance, die Unterscheidung von kultureller und gesellschaftlicher Modernisierung zu treffen. Dies ist für Habermas wesentlich. Denn damit läßt sich Habermas zufolge erst erklären, wie die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus im Zusammenhang mit der Entstehung moderner Bewußtseinsstruktur und der Implementierung dieser zuerst auf der der kulturelle Ebene vorhandenen Bewußtseinsstrukturen auf der gesellschaftlicher Ebenen übergeht.<sup>54</sup> Gesellschaftliche Rationalisierung bedeutet, daß eine Gesellschaft ihre Basisinstitutionen in der Weise umbaut, wie sie Gebrauch von kulturell bereitstehenden

---

<sup>51</sup> Vgl. ebd., S.253ff.

<sup>52</sup> Ebd., S.255.

<sup>53</sup> Vgl. ebd., S.255.

<sup>54</sup> Vgl. ebd.

Rationalitätsstrukturen macht. Der Prozeß der Modernisierung ist also einerseits durch die Idee bestimmt und andererseits durch das Interesse, die in erster Linie von Problemen der wirtschaftlichen Reproduktion und des politischen Machtkampfes ausgehen, wie es sich in Webers bekanntem Satz darstellt: „Interesse [...] nicht Ideen beherrschen unmittelbar das Handeln des Menschen. Aber die Weltbilder, welche durch Idee geschaffen wurden, haben sehr oft als Weichensteller die Bahnen bestimmt, in denen die Dynamik der Interessen das Handeln fortbewegte.“<sup>55</sup>

Die Rationalisierung der Kultur kann dann gesellschaftlicher Rationalisierung gegenüber empirisch wirksam sein, wenn sie in die Handlungsorientierungen und Lebensordnung umgesetzt wird. „Diese Umsetzung von kulturell gespeichertem Wissen in die Lebensführung von Individuen und Gruppen einerseits, in soziale Lebensformen [...] andererseits, stellt sich [...] als einen Transfer zwischen Ideen und Interessen vor.“<sup>56</sup> Für Weber haben vergesellschaftete Individuen einerseits Bedürfnisse, die auf Befriedigung angewiesen sind, und andererseits stehen sie in Sinnzusammenhängen, die Interpretation und Sinnstiftung verlangen. Wie später auch Parsons ist Weber der Meinung, daß soziale Handlungssysteme oder „Lebensordnungen“ beides, Ideen und Interessen, integrieren müssen, und zwar in der Weise, daß sie legitime Chancen der Befriedigung materieller und ideeller Interessen ordnen. Dies dient dazu, daß sich die Aneignung materieller und ideeller Güter regeln und daß diese Regelung in den Motiven und den Wertorientierungen der Betroffenen verankert wird. Dadurch wird dann möglich, daß eine hinreichende Chance für die durchschnittliche Befolgung der betreffenden Normen besteht. Die Institutionen können sich dann behaupten, wenn Interessen an Ideen gebunden werden. In den Institutionen drücken sich nämlich Interessen aus, aber nur über Ideen kann eine Lebensordnung legitime Geltung erlangen. Von normativer Geltung und Legitimität kann man daher dann sprechen, wenn eine Ordnung subjektiv als verbindlich anerkannt wird, die unmittelbar auf Ideen beruht, die ein Begründungs- und Rechtfertigungspotential mit sich führt.<sup>57</sup> Die beiden Vorgänge, also der motivationalen Verankerung und der institutionellen Verkörperung, hat Weber allerdings nach Habermas, wie erwähnt, nicht deutlich analytisch getrennt. Zwar begreift Weber die Rationalisierung der Weltbilder als einen Vorgang der Entzauberung religiös-metaphysischer Weltbilder. Dabei versteht er es als einen Prozeß, der, obwohl er sich in allen Weltreligionen gleichermaßen vollzieht, jedoch „aus externen Gründe nur auf einer Traditionslinie radikal zu Ende geführt wird, so daß er im Abendland

---

<sup>55</sup> Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 1, S. 1963. Hier zitiert nach Habermas, TKH1, S. 271.

<sup>56</sup> Habermas, ebd., S. 269.

<sup>57</sup> Vgl. ebd., S. 275ff.



die Bewußtseinsstrukturen freisetzt, die ein modernes Weltverständnis ermöglichen.“<sup>58</sup> Bei der Analyse dessen beschränkt sich Weber aber auf den Gesichtspunkt der Ethisierung der Weltbilder und richtet den Blick besonders auf die kulturellen Bedingungen für die Ausdifferenzierung zwecksrationalen Handelns. Für ihn sind nur die Ideen von Interesse, die den Typus zweckrationalen Handelns im System gesellschaftlicher Arbeit wertrational zu verankern vermögen. Für Habermas bedeutet aber die Tatsache, „daß die posttraditionale Stufe des moralischen Bewußtseins in einer und zwar in der europäischen Kultur zugänglich wird,“ noch nicht, daß es sich sozial in Gestalt der Protestantischen Ethik durchsetzt. Dazu kommt es erst dann, „wenn die Strukturen einer Gesinnungsethik, die wertrationales Handeln zum Prinzip der innerweltlichen Lebensführung erhebt, den Lebensstil breiterer sozialer Schichten in der Weise bestimmt, daß sie zur motivationalen Verankerung zweckrationalen Wirtschaftshandelns dienen kann.“<sup>59</sup> Andererseits bedeute die Ethisierung von Weltbildern auch eine Rationalisierung des Rechtsbewußtseins. Und wiederum ist die Verfügbarkeit posttraditionaler Rechtsvorstellungen noch nicht mit der Durchsetzung eines modernen Rechtssystem gleichzusetzen.<sup>60</sup> „Erst auf der Grundlage des rationalen Naturrechts gelingt es, Rechtsmaterien in Grundbegriffen des formalen Rechts so zu rekonstruieren, daß Rechtsinstitutionen geschaffen werden können, die universalistischen Grundsätzen formal genügen können, und zwar solchen, die den privaten Geschäftsverkehr der Warenbesitzer untereinander und die komplementäre Tätigkeit der öffentlichen Verwaltung regeln.“<sup>61</sup>

Die Rationalisierung von Weltbildern bemißt sich nach Weber am Grad der Überwindung magischen Denkens. In der Dimension des ethischen wird sie an der Interaktion zwischen Gläubigen und dem göttlichen Wesen betrachtet. In dem Maße, wie es zu „einer rein kommunikativen Beziehung zwischen Personen, zwischen dem erlösungsbedürftigen Individuum und einer überweltlichen, moralisch gebieterischen Heilsinstanz ausgestaltet wird“<sup>62</sup>, wird der Einzelne „seine innerweltlichen Beziehungen unter den abstrakten Gesichtspunkt einer Moral systematisieren.“<sup>63</sup> Das bedeutet „das Herauspräparieren eines unter einem einzigen Aspekt abstrahierten Weltbegriffs für die Gesamtheit normativ geregelter interpersonaler Beziehungen“<sup>64</sup>, „die Ausdifferenzierung einer rein ethischen

---

<sup>58</sup> Ebd., S.277.

<sup>59</sup> Ebd., S.297.

<sup>60</sup> Vgl. ebd., S.277f.

<sup>61</sup> Ebd., S.278.

<sup>62</sup> Ebd., S.278.

<sup>63</sup> Ebd.

<sup>64</sup> Ebd.

Einstellung, in der der Handelnde Normen befolgen und kritisieren kann,<sup>65</sup> und schließlich „die Ausbildung eines zugleich universalistischen und individualistischen Personbegriffs mit den Korrelaten des Gewissens, der moralischen Zurechnungsfähigkeit, der Autonomie, der Schuld usw.“<sup>66</sup> In der kognitiven Dimension bedeutet es die Entzauberung der Manipulation von Dingen und Ereignissen, mit der zugleich sich eine Entmythologisierung der Erkenntnis des Seienden durchsetzt. Mit dem instrumentellen Eingriff, der immer wirksamer ist, und der Trennung theoretischer Deutung von empirischen Vorgängen kann der Einzelne wiederum seine lebensweltlichen Beziehungen systematisieren. Dies führt zur Herauspräparierung „eines formalen Weltbegriffs für das Seiende im ganzen mit Universalien für den gesetzmäßigen, raumzeitlichen Zusammenhang von Entitäten überhaupt,<sup>67</sup> und zur Ausdifferenzierung „einer von Praxis abgehobenen rein theoretischen Einstellung, in der der Erkennende sich der Wahrheit kontemplativ vergewissern, Aussagen machen und bestreiten kann,<sup>68</sup> und schließlich zur „Ausbildung eines epistemischen Ich überhaupt, das sich, frei von Affekten, lebensweltlichen Interessen, Vorurteilen usw., der Anschauung des Seienden hinzugeben vermag.“<sup>69</sup>

Die Einheit rationalisierter Weltbilder, die charakteristisch für den Vorgänger des okzidentalen Rationalismus ist, bezieht sich theologisch auf die Schöpfung oder metaphysisch auf das Seiende im ganzen. Sie stellt sich in Konzepten wie Gott, Sein, Natur oder Anfängen als die obersten Prinzipien verankert, auf die sich die alle Argumente zurückgreifen können. Darin sind die deskriptiven, normativen und expressiven Aspekte noch fusioniert. So wie es in „Dialektik der Aufklärung“ von Horkheimer und Adorno gemeint ist, gerade in den Anfängen lebt ein Stück mythischen Denkens fort. Im Gegensatz dazu kennt die moderne Denkweise in Habermasschem Sinne keine von der kritischen Kraft hypothetischen Denkens ausgenommenen Reservate. Dies verdankt sie zunächst einer Generalisierung des Lernniveaus, die eigentlich eben mit der Begrifflichkeit der religiös-metaphysischen Weltbilder erreicht worden ist, also „eine konsequente Anwendung der durch ethische und kognitive Rationalisierung errungenen Denkweise auf profane Lebens- und Erfahrungsbereiche.“<sup>70</sup> Dabei spielt der Vorgang eine große Rolle, in dem eine Art religiöse Askese, die sich zuerst in den mittelalterlichen Mönchsorden durchsetzt, dann die

---

<sup>65</sup> Ebd.

<sup>66</sup> Ebd., S.294.

<sup>67</sup> Ebd.

<sup>68</sup> Ebd.

<sup>69</sup> Ebd.

<sup>70</sup> Ebd., S.297.

außerreligiösen Lebensbereiche durchdringt. Eben diesen Vorgang identifiziert Weber bekanntlich in der Entstehung der protestantischen Berufsethik.<sup>71</sup>

Webers begreift diese Ethik als Schlüsselvariable der Kulturentwicklung des Okzidents. Sie ist zu verstehen sowohl als Abkömmling moderner Bewußtseinsstrukturen als auch als Implementierung der Gesinnungsethik, mit der zugleich die Zweckrationalität des Unternehmerhandelns des kapitalistischen Betriebs motivational gesichert wird. Mit dieser Verankerung zweckrationaler Handlungsorientierungen erfüllt sich einerseits für Weber erst die Startbedingungen der Entstehung der kapitalistischen Gesellschaft. Dieser Prozeß der gesellschaftlichen Modernisierung zeichnet sich für Weber dadurch aus, daß die zweckrationale Handlungsorientierungen in der kapitalistischen Wirtschaft und im bürokratischen Staatsapparat dominieren. Für die Institutionalisierung und motivationale Verankerung deren erhält sich von der protestantische Ethik die wertrationale Basis.

Mit der Zunahmen zweckrationaler Handlungsorientierungen führt dies allerdings zur Destruktion der protestantischen Ethik, indem sich die kognitiv-instrumentelle Eigengesetzlichkeit des Kapitalismus und der staatlichen Macht entfaltet. Die Religion steht in der Konkurrenz mit wissenschaftlich fundierten Weltinterpretation. Für Weber hat zuerst die ursprünglich religiös begründete Berufsethik der Eigendynamik dem Kapitalismus eine Basis geschaffen, führt aber am Ende zum Verschwinden des prinzipiengeleitet moralischen Bewußtseins der protestantischen Ethik. Die Subsysteme zweckrationalen Handelns löst sich von ihrer wertrationalen Wurzel ab und verselbständigen sich eigendynamisch. „Die moralisch-praktische Rationalität der Gesinnungsethik kann in der Gesellschaft, deren Start sie ermöglicht, selbst nicht institutionalisiert werden. Auf längere Sicht wird sie vielmehr durch einen Utilitarismus ersetzt, der sich einer empiristischen Umdeutung der Moral, nämlich der pseudomoralischen Aufwertung der Zweckrationalität, verdankt und über eine interne Beziehung zur moralischen Wertsphäre nicht mehr verfügt.“<sup>72</sup> Daß Weber zu diesem pessimistischen Schluß kommt, führt Habermas darauf zurück, daß für ihn keine Ethik ohne Einbettung in ein religiöses Weltbild denkbar ist. Deswegen ist für ihn die ethische Handlungsorientierung gemäß einer moralisch-praktischen Rationalität in der kapitalistischen Gesellschaft infolge der Erschütterung religiöser Glaubensgewißheiten nicht mehr zu reproduzieren.<sup>73</sup> Diesen Fehler gilt Habermas also zu beseitigen.

Für Habermas ist aber, im Gegensatz zu Weber, die Transformtion des Weltverständnisses von der Ebene kultureller Überlieferung auf die Ebene des sozialen Handelns dreifach

---

<sup>71</sup> Vgl. ebd., S.296ff.

<sup>72</sup> Ebd., S.314.

<sup>73</sup> Vgl. ebd.

zurückzuführen.<sup>74</sup> Der erste Weg ist durch soziale Bewegung, die von Weber selber weitgehend vernachlässigt wird. Der zweite führt über die Einführung der kulturellen Handlungssysteme, die sich auf die Bearbeitung differenzierter Bestandteile der kulturellen Überlieferung spezialisieren, als die Kirche ihre Globalzuständigkeit für das kulturelle Deutungssystem einbüßt. Mit diesem Aspekten beschäftigt Weber sich jedoch nur nebenher. Die Studie zur protestantischen Ethik gilt dem dritten. Dieser führt die Rationalisierung auf eine breitenwirksame, für die Gesamtgesellschaft strukturbildende Institutionalisierung zweckrationalen Handelns zurück, in der Weber vor allem in der kapitalistischen Wirtschaft und in dem modernen Staat die modernen Bewußtseinsstrukturen verkörpert sieht.<sup>75</sup> Die Analyse befaßt sich allerdings nur „mit der Ausschöpfung eines entwicklungslogisch hervorgetretenen Problemlösungspotentials“.<sup>76</sup> Es ist deswegen nach Habermas eine Ergänzung durch eine Unterschung der externen Faktoren und Entwicklungsdynamik nötig. Ferner weist das Wahlverwandtschaftsverhältnis zwischen protestantischer Ethik und dem Geist des Kapitalismus, das Weber in den Analysen identifiziert, noch keine kausalen Beziehungen auf. Der Vergleich zwischen den verschiedenen Komponenten einer in den Sog der Rationalisierung hineingezogenen schichtspezifischen Lebenswelt und die Berücksichtigung der Gewichtung zwischen den eher kognitiv-utilitarisch, den eher ästhetisch-expressiv oder den moralisch-praktisch bestimmten Stilen der Lebensführung sollten nach Habermas einbezogen werden.<sup>77</sup> Webers Erklärung des selbstdestruktiven Musters gesellschaftlicher Rationalisierung ist für Habermas unbefriedigend, weil kein Nachweis vorliegt, daß ein prinzipiengeleitetes moralisches Bewußtsein nur in religiösen Kontexten überleben kann. Webers Argumentation bewegt sich eigentlich in einem durch den Positivismus seiner Zeit bestimmten Horizont, wonach ethische Werturteile nur subjektive Einstellungen darstellen und „einer intersubjektiv verbindlichen Begründung nicht fähig seien.“ „Wenn die Ethisierung religiöser Weltbilder zur Ausdifferenzierung einer auf moralischpraktischen Fragen spezialisierten Wertsphäre führt, ist zu erwarten, daß die ethische Rationalisierung innerhalb dieser Wertsphäre, und zwar nach der Eigengesetzlichkeit einer von deskriptiven Ansprüchen und expressiven Aufgaben freigesetzten praktischen Vernunft fortgesetzt wird. Auf dieser Linie liegen die philosophischen Profanethiken der Neuzeit, die über formalistische Ethiken des kantischen Typs zu den, teils an Kant, teils an das rationale Naturrecht anknüpfenden, aber auch

---

<sup>74</sup> Vgl. ebd., S.300.

<sup>75</sup> Vgl. ebd., S.306f.

<sup>76</sup> Ebd., S.307.

<sup>77</sup> Vgl. ebd.

utilitaristische Gesichtspunkte aufnehmenden Diskursethiken der Gegenwart führen.“<sup>78</sup> Webers Untersuchungen sind nach Habermas auf das Problem der Entstehung des Kapitalismus und auf die Institutionalisierung zweckrationaler Handlungsorientierungen gerichtet. Die Analyse gesellschaftlicher Rationalisierung bezieht sich auf den Aspekt der Zweckrationalität, und „spiegelt das geschichtliche Profil dieses Vorgangs nicht am Hintergrund dessen, was strukturell möglich gewesen wäre.“<sup>79</sup> So erweist sich konsequenterweise in Webers Gegenwartsdiagnose seine Beunruhigung darüber, „daß sich die Subsysteme zweckrationalen Handelns von ihren wertrationalen Grundlagen losreißen und eigendynamisch verselbständigen.“<sup>80</sup>

Die beiden bekannten Thesen von Webers Gegenwartsdiagnose stehen neben dem Zusammenhang mit der protestantischen Berufsethik noch mit der Rechtsentwicklung. Die Rationalisierung des Rechts besteht darin, daß es einerseits die Institutionalisierung zweckrationalen Wirtschafts- und Verwaltungshandelns ermöglicht, andererseits jedoch sich die Subsysteme zweckrationalen Handelns von ihren moralisch-praktischen Grundlagen ablösen lassen. Das heißt, daß sich das moderne Recht von der evaluativen Wertsphäre abkoppelt und sich als eine institutionelle Verkörperung kognitiv-instrumenteller Rationalität erweist.<sup>81</sup> Dementsprechend entwickeln sich in der Modernisierung beide Trends, die Weber mit der Entstehung und Entfaltung des Kapitalismus zu einer existentiell-individualistischen Gegenwarts kritik verbindet. Von da aus lassen sich dann die These vom Sinnverlust und die vom Freiheitsverlust herleiten.<sup>82</sup>

Mit der Ausdifferenzierung eigenständiger kultureller Wertsphären wird zum einen eine Rationalisierung von Symbolsystemen unter einem jeweils abstrakten Wertmaßstab ermöglicht. Andererseits zerfällt dabei die sinnstiftende Einheit metaphysisch-religiöser Weltbilder. Damit entstehen Konkurrenzen zwischen den verselbständigten Wertsphären,<sup>83</sup> „die nicht mehr unter einem übergeordneten Gesichtspunkt einer göttlichen oder kosmologischen Weltordnung geschichtet werden können.“<sup>84</sup> Mit der Umsetzung der Eigenlogik einzelner Wertspähren in die gesellschaftlich ausdifferenzierten Lebenssphären kommt eine Spannung zwischen institutionalisierten Handlungsorientierungen zum Vorschein. Die kognitiv-instrumentellen, die moralisch-praktischen und die ästhetisch-expressiven Handlungsorientierungen verselbständigen sich

---

<sup>78</sup> Ebd., S.317.

<sup>79</sup> Ebd., S.320.

<sup>80</sup> Vgl. ebd., S.340.

<sup>81</sup> Vgl. ebd. S.333.

<sup>82</sup> Vgl. ebd.

<sup>83</sup> Vgl. ebd.

<sup>84</sup> Ebd., S.333.

„zu antagonistischen Lebensordnungen, so daß sie die durchschnittliche Integrationsfähigkeit des Persönlichkeitssystems überfordern und zu Dauerkonflikten zwischen Lebensstilen führen.“<sup>85</sup> Das Problem der Konkurrenz der Lebensprobleme ist bekanntlich in den Stammesgesellschaften zuerst durch die mythischen Weltdeutung aufgefangen. Später tritt an deren Stelle „der Polytheismus, der es gestattet, die Konkurrenz der Lebensprobleme als Kampf der Götter zu personifizieren und in den Himmel zu projizieren.“<sup>86</sup> In den Hochkulturen erfüllen religiös-metaphysische Weltbilder dann diese einheitsstiftende Funktion, die aber schließlich in modernen Gesellschaften mit der Ausdifferenzierung der kulturellen Wertsphären in Frage gestellt wird.<sup>87</sup> „Die alten vielen Götter, entzaubert und daher in Gestalt unpersönlicher Mächte, entsteigen ihren Gräbern, streben nach Gewalt über unser Leben und beginnen untereinander wieder ihren ewigen Kampf. Das aber, was gerade dem modernen Menschen so schwer wird, und der jungen Generation am schwersten, ist: einem solchen Alltag gewachsen zu sein. Alles Jagen nach dem Erlebnis stammt aus dieser Schwäche. Denn Schwäche ist es: dem Schicksal der Zeit nicht in sein ernstes Antlitz blicken zu können.“<sup>88</sup> Die ethisch rationalisierten religiösen Weltbilder hatten ähnlich wie die kognitiv rationalisierten metaphysischen Weltbilder dazu geführt, daß die ethische Vereinheitlichung eines subjektivierten Glaubens undurchführbar geworden ist. Somit entsteht in der Moderne die Wiederkehr eines neuen Polytheismus, „bei dem freilich der Kampf der Götter die depersonifizierte, versachlichte Gestalt eines Antagonismus zwischen unversöhnlichen Wert- und Lebensordnungen annimmt. Die rationalisierte Welt ist sinnlos geworden.“<sup>89</sup> Gegenüber Nietzsches Nihilismus ist es diese Deutung origineller, „die Vernunft selbst spaltet sich in eine Pluralität von Wertsphären auf und vernichtet ihre eigene Universalität.“<sup>90</sup>

Mit der Verselbständigung der Subsysteme zweckrationalen Handelns führt dies dazu, daß die Freiheit des Einzelnen bedroht wird. „Einer der konstitutiven Bestandteile des modernen kapitalistischen Geistes, und nicht nur dieses, sondern der modernen Kultur: die rationale Lebensführung auf Grundlage der Berufsidee, ist [...]geboren aus dem Geist der christlichen Askese. [...]Indem die Askese aus den Mönchszellen heraus in das Berufsleben übertragen wurde und die innerweltliche Sittlichkeit zu beherrschen begann, half sie an ihrem Teile mit daran, jenen mächtigen Kosmos der modernen, an die technischen und

---

<sup>85</sup> Ebd., S:335.

<sup>86</sup> Ebd., S.335.

<sup>87</sup> Vgl. ebd.

<sup>88</sup> Weber, Wissenschaft als Beruf, in: Gesamte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, S.604f.

<sup>89</sup> Ebd., S.336.

<sup>90</sup> Ebd., S.337.

ökonomischen Voraussetzungen mechanisch-maschinellem Produktion gebundenen, Wirtschaftsordnung zu erbauen. [...]Indem die Askese die Welt umzubauen und in der Welt sich auszuwirken unternahm, gewannen die äußeren Güter dieser Welt zunehmende und schließlich unentrinnbare Macht über den Menschen, wie niemals zuvor in der Geschichte. Heute ist ihr Geist - ob endgültig, wer weiß es? - aus diesem Gehäuse entwichen. Der siegreiche Kapitalismus jedenfalls bedarf, seit er auf mechanischer Grundlage ruht, dieser Stütze nicht mehr. [...]Niemand weiß noch, wer künftig in jenem Gehäuse wohnen wird und ob am Ende dieser ungeheuren Entwicklung ganz neue Propheten oder eine mächtige Wiedergeburt alter Gedanken und Ideale stehen werden, oder aber - wenn keins von beiden - mechanisierte Versteinerung, mit einer Art von krampfhaftem Sichwichtig-nehmen verbrämt. Dann allerdings könnte für die jetzigen Menschen dieser Kulturentwicklung das Wort zur Wahrheit werden: Fachmenschen ohne Geist, Genußmenschen ohne Herz: dies Nichts bildet sich ein, eine nie vorher erreichte Stufe des Menschentums erstiegen zu haben.“<sup>91</sup>

Durch die Tendenz der dysfunktionalen Nebenfolge der Bürokratisierung scheint diese Webersche Diagnose nicht nur empirisch belegt zu sein, sondern auch theoretisch aus der ersten These ableitbar zu sein.<sup>92</sup> Dies ist aber nicht der Fall. Weber hat aus dem Verlust der substantiellen Einheit der Vernunft einen pessimistischen Schluß gezogen, die auf einen Polytheismus in Unversöhnlichkeit unvereinbarer Glaubensmächte hinausläuft. Für Habermas ist hingegen gerade auf der formalen Ebene der argumentativen Einlösung von Geltungsansprüchen die Einheit der Rationalität in der Mannigfaltigkeit der eigensinnig rationalisierten Wertsphären gesichert. Weber hat für Habermas nicht hinreichend „zwischen den partikularen Wertinhalten kultureller Überlieferungen und jenen universalen Wertmaßstäben unterschieden, unter denen sich die kognitiven, normativen und expressiven Bestandteile der Kultur zu Wertsphären verselbständigen und eigensinnige Rationalitätskomplexe ausbilden.“<sup>93</sup> Der Pluralismus von Wertmaterien sollte nicht mit der Differenz zwischen Geltungsaspekten verwechselt werden, die sich als solche rational bearbeiten lassen. Für Habermas stellt deswegen die Ausdifferenzierung des Wissenschafts-, Rechts- oder Kunstbetriebs keineswegs einen Konflikt zwischen unversöhnlichen Lebensordnungen her. Rationalisierungsvorgänge, in denen sich die drei allgemeinen Rationalitätskomplexe entfalten, stellen eine Verkörperung verschiedener kognitiver Strukturen dar, „die allenfalls das Problem aufwerfen, wo in der kommunikativen Alltagspraxis Schaltstellen angebracht werden müssen, damit die Indi-

---

<sup>91</sup> Weber, Die Protestantische Ethik, S.187-189.

<sup>92</sup> Vgl. ebd., S.338.

viduen ihre Handlungsorientierungen von einem Rationalitäts-komplex auf den anderen umstellen können.“<sup>94</sup> Dazu bietet sich eine besondere Relevanz an: „die zwischen dem kognitiv-instrumentellen und dem normativen Rationalitätskomplex.“<sup>95</sup>

Das formale Recht ist nicht einer Konkurrenz ausgesetzt, sei es von Seiten der Wissenschaft oder der Kunst. Das Rechtssystem wird vielmehr einem immer komplexer werdenden Wirtschafts- und Verwaltungssystem immer unentbehrlicher. Weber sieht eine strukturelle Analogie zwischen der Moralentwicklung und Rationalisierung bestehen. Dabei betrachtet er das Recht zuerst als eine Sphäre, „die, wie die materielle Güterversorgung oder der Kampf um legitime Macht, formaler Rationalisierung zugänglich ist.“<sup>96</sup> Weber verwechselt aber Habermas zufolge wiederum Wertmuster mit Geltungsansprüchen. „Denn die Rationalisierung der Rechtsordnung könnte nur dann in gleicher Weise wie die Wirtschafts- und Herrschaftsordnung unter den ausschließlichen Aspekt der Zweckrationalität gebracht werden, wenn zwischen dem abstrakten Wertmaßstab des Rechts, also der „Richtigkeit“ von Normen einerseits, und Wertmaterien wie Reichtum oder Macht andererseits ein interner Zusammenhang bestünde.“<sup>97</sup> Dies zeigt sich folglich besonders dann an seiner verallgemeinerten Anwendung der Modellanalyse medizinischer Berufspraxis.

Weber identifiziert die protestantische Berufsethik und das moderne Rechtssystem mit der Entstehung des Kapitalismus. Er analysiert gesellschaftliche Rationalisierung aber ausschließlich unter dem Aspekt der Zweckrationalität.<sup>98</sup> „Jenen umfassenden Rationalitätsbegriff, den er seinen Untersuchungen der kulturellen Überlieferung zugrunde legt, wendet Weber auf der Ebene der Institutionen nicht an.“<sup>99</sup> Das moderne Recht gilt einerseits ähnlich wie die protestantische Ethik als eine Verkörperung posttraditionaler Bewußtseinsstrukturen. Andererseits begreift Weber die Rationalisierung des Rechts ausschließlich unter den Aspekt der Zweckrationalität und konstruiert es „als einen Parallellfall zur Verkörperung kognitiv-instrumenteller Rationalität in Wirtschaft und Staatsverwaltung“<sup>100</sup> „Das gelingt nur um den Preis einer empiristischen Umdeutung der Legitimationsproblematik und einer begrifflichen Entkoppelung des politischen Systems von Formen moralisch-praktischer Rationalität.“<sup>101</sup> Weber muß sodann die politische

---

<sup>93</sup> Ebd., S.340.

<sup>94</sup> Ebd., S.341.

<sup>95</sup> Ebd.

<sup>96</sup> Ebd., S.342.

<sup>97</sup> Ebd., S.342.

<sup>98</sup> Vgl. ebd.

<sup>99</sup> Ebd., S.345.

<sup>100</sup> Ebd., S.346.

<sup>101</sup> Ebd.



Willensbildung als Prozess der Machtkonkurrenz ansehen. Die Umpolung von ethischen auf rein utilitaristischen Handlungsorientierungen erscheint Weber dann als eine Gefahr. Die Bedeutung des Rechts, das abgekoppelt von derselben moralisch-praktischen Wertsphäre eigentlich als der neue sozialintegrative Kern des Institutionensystems auftritt, wird schließlich wegen seiner nicht-konsistenten Durchführung der Theorie der Rationalisierung vergriffen.<sup>102</sup>

---

<sup>102</sup> Vgl. ebd.

## 2.4 Parsons

„Max Weber, George Herbert Mead und Emile Durkheim sind, nicht zuletzt dank der Arbeiten von Talcott Parsons, unbestritten als Klassiker in die Theoriesgeschichte der Soziologie eingegangen.“<sup>1</sup> Für Habermas hat Parsons ein Theoriewerk vorgelegt, das im Hinblick auf Abstraktionshöhe und Differenziertheit, gesellschaftstheoretische Spannweite und Systematik so konkurrenzlos ist, „daß heute keine Gesellschaftstheorien ernstgenommen wird, die sich nicht zu der von Parsons wenigstens in Beziehung setzt.“<sup>2</sup> In der Tat ist die Theorie des allgemeinen Handlungssystems von Parsons schwer als eine Handlungstheorie oder Systemtheorie einzuordnen.<sup>3</sup> Die Diagnose pathologischer Erscheinung der Moderne von Habermas ist freilich nur unter der Betrachtung seiner Bedienung des begrifflichen Mittel von Parsons' Theorie zu verstehen. Habermas schließt sich dabei nicht nur inhaltlich an die Parsonssche Analyse moderner Gesellschaften an. Theoriesstrategisch folgt er auch seiner Fragestellung, wodurch er sich in die Parsonssche Theorettradition der normativen Integration reiht. Die Parsonssche Theorie ist dabei nach Habermas besonders für die Konstruktionsprobleme der Gesellschaftstheorie von Bedeutung, die die Paradigmenkonkurrenz zwischen Handlungstheorie und Systemtheorie integrieren können. Vor diesem Hintergrund ist zu begreifen, was Habermas in seiner Theorie des kommunikativen Handelns vorgeschlagenen Formel, Gesellschaft als systemisch stabilisierte Handlungszusammenhänge sozial integrierter Gruppen meint. Parsons hat Habermas zufolge trotz seines Beharrens auf dem Primat der Handlungstheorie einen technisch strengen Systembegriff für die gesellschaftstheoretische Betrachtung fruchtbar gemacht. Dies ermöglicht eine bessere Erklärung für die Ausgangsfrage der Sozialwissenschaft: nämlich die Frage, wie Gesellschaft als ein geordneter Zusammenhang von Handlungen möglich ist, also, „wie sind die Mechanismen beschaffen, die Alters Handlungen an Egos Handlungen so anschließen, daß Konflikte, die den gegebenen Handlungszusammenhang bedrohen könnten, entweder vermieden oder hinreichend eingedämmt werden können?“<sup>4</sup> Die Erklärung davon ist gerade für Habermas' Bemühung aus der Verhaftung von den Prämissen der Bewußtseinsphilosophie, die er der philosophische Handlungstheorie zuschreibt, von Interesse. Der zentrale Punkt, der bei Parsons einzuwenden ist, ist, daß er von dem monologischen Handlungsmodell ausgeht, das eigentlich keine Basis für die Lösung der obengenannten Frage anbieten kann.

---

<sup>1</sup> Habermas, TKH2, S.297.

<sup>2</sup> Ebd.

<sup>3</sup> Vgl. Wenzel, Die Ordnung des Handelns, S.22.

<sup>4</sup> Habermas, TKH2, S.302.

Habermas' Anschluß an Parsons vollzieht sich unter der Perspektive, daß er die Theoriegeschichte seit Marx als Entmischung von zwei Paradigmen, die sich nicht mehr zu einem zweistufigen System und Lebenswelt verknüpfenden Konzept der Gesellschaft integrieren lassen, begreift. Entsprechend ist es für ihn von hoher Bedeutung, daß die beiden Paradigmen bei Parsons wieder zusammenlaufen. Bei Parsons ist freilich einzuwenden, daß sein handlungstheoretischer Rahmen zu eng angelegt ist, um daraus ein Gesellschaftskonzept entwickeln zu können, die zugleich die Mittel für eine plausible Erklärung pathologischer Entwicklungsmuster bereitstellt.<sup>5</sup>

Parsons beginnt sein Buch „The structure of social Action“ mit der berühmte Konvergenzthese, die besagt, daß sich der ganze Korpus sozialwissenschaftlicher Theoriebildung in einer beständigen Entwicklung befindet, in der sein eigenes Werk eine spezifische Phase darstellt. Es ist eine Hinentwicklung zur voluntaristischen Handlungstheorie. Diese Bewegung stellt sich andererseits zugleich für ihn als ein Beispiel für den allgemeinen wissenschaftlichen Entwicklungsprozeß dar, in dem sich besonders die Sozialwissenschaft von den anderen Wissenschaften dadurch unterscheidet, daß sie soziales Verhalten als Handlung beschreibt.<sup>6</sup> Dazu dient ihr der begriffliche Referenzrahmen, der für jede Wissenschaft die Aufgabe der Beschreibung der Phänomene trägt, die sie innerhalb ihrer Theorie als Tatsache artikuliert. Für die Sozialwissenschaften ist es das handlungstheoretische Begriffsschema. Jede Handlung kann danach durch die Elementisierung zum Gegenstand der Analyse gemacht werden. Entsprechend sind Handlungsunits die kleinsten Handlungsatome, die für sich genommen einen Sinn ergeben und die sich als Baustein zusammengesetzter Handlungen darstellen.<sup>7</sup> Die Handlungseinheit, die sich stets in der Zeit vollzieht, besteht aus verschiedenen konkreten Handlungselementen. Sie sind actor, end, situation und normative orientations.<sup>8</sup> Die

---

<sup>5</sup> Vgl. ebd., S.305.

<sup>6</sup> Vgl. Parsons, The structure of social Action, S.5; Brandt, Religiöses Handeln in moderner Welt, S.39. Für solche Theorietechnik, also für die Begründung einer allgemeinen Handlungstheorie eine mehrlinig verzweigten Theoriegeschichte systemisch zusammenzubündeln, gilt bis heute Hegel und Parsons als Garanten. ( Vgl. Wenzel, Die Ordnung des Handelns, S.100.) Im Gegensatz dazu treibt Habermas eine Theoriegeschichte oder eine theoriegeschichtliche Rekonstruktion in systemischer Absicht zur Begründung der Theorie des kommunikativen Handelns. „In der Theoriegeschichte der Soziologie, soweit sie überhaupt einen gesellschaftstheoretischen Anspruch hatte, von Marx, Durkheim, Weber bis Parsons und wenn Sie wollen, hat auf der Ebene der Grundbegrifflichkeiten immer dasselbe Problem bestanden: Wie verknüpfen wir System- und Handlungsparadigma bzw. das System- und das Lebensweltparadigma?“ ( Interview mit Habermas, in: Horster, Jürgen Habermas, S.120.) Weil die sozialwissenschaftlichen Paradigmen immer mit dem gesellschaftlichen Kontext intern verknüpft sind, ist das Anschluß an die Theoriegeschichte eine Art Test: „je zwanglos sie die Intentionen trüberer Theorietraditionen in sich aufnehmen, erklären, kritisieren und fortführen kann, um so eher ist sie gegen die Gefahr gefeit, daß sich in ihrer eigenen theoretischen Perspektive unbemerkt partikuläre Interessen zur Geltung bringen.“ ( Habermas, TKH1, S.202.)

<sup>7</sup> Vgl. Parsons, a.a.O., S.731; Brandt, a.a.O., S.40.

<sup>8</sup> Vgl. Parsons, a.a.O., S.44ff.

Situation enthält die Komponenten „condition“, die nicht vom actor verändert werden können, und die Komponenten „mean“, die vom actor instrumentalisiert werden können. Normative Handlungsorientierungen bestimmen und steuern schließlich die Wahl der Mittel.<sup>9</sup>

Bekanntlich hat Parsons aus der Auseinandersetzung mit der empirischen Tradition seine normativistische Handlungstheorie vorgelegt, um die Frage, die für ihn als Ausgangsfrage der Sozialwissenschaft gilt, also die Frage, wie soziale Ordnung möglich ist, zu lösen. Dabei verfährt er zugleich gegen zwei Fronten.<sup>10</sup> Er versucht zum einen mit der Analyse des zweckrationalen Handelns zu zeigen, daß der Utilitarismus die Entscheidungsfreiheit des Handlungssubjekts nicht begründen kann. Die Begründung dessen gerät unumgänglich in ein bekanntes utilitaristisches Dilemma, das sich folgendermaßen zusammenfassen läßt: Der utilitaristische Handlungsbegriff erfüllt zwar eine notwendige Bedingung für die angemessene Konzeptualisierung der Entscheidungsfreiheit des Akteurs: Zwecke können unabhängig von Mitteln und Bedingungen variieren. Es ist aber nicht hinreichend.<sup>11</sup> Denn das utilitaristische Handlungsmodell läßt Raum für zwei entgegengesetzte Interpretationen, indem es die normativen Orientierungen allein auf die Wirksamkeit der Mittelwahl und den Handlungserfolg bezieht und keine Werte im Rahmen der Entscheidungsmaximen für die Regulierung der Selektion der Zweck zuläßt. Die beiden Interpretationen sind gleichermaßen deterministisch und unvereinbar mit dem Postulat der Entscheidungsfreiheit. Der Vorwurf betrifft sowohl den positivistischen wie den rationalistischen Versuch bei ihren Erklärungen des Prozesses der Zwecksetzung. Ihre Versuche führen nämlich zu einer Assimilation der Zwecke an Bedingungen, die die Handlung empirisch determinieren.<sup>12</sup> Zum anderen setzt sich Parsons mit dem Begriff der instrumentellen Ordnung auseinander, um zu zeigen, daß die Frage, wie soziale Ordnung möglich ist, unter empiristischen Voraussetzungen nicht

---

<sup>9</sup> Vgl. ebd., S.44ff. Die Zerlegung des zu untersuchenden Gegenstands und in ihre Eigenschaft in vereinfachter Form zu studieren und dann sie wiederum zu einem Ganzen zusammenzufügen, ist ein besonderes wissenschaftliches Verfahren. Cassirer vertritt die These, daß dies Verfahren im 16. Jahrhundert von der Vertreter der Spätscholastik in Padua entwickelt wird. ( Vgl. Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der Neuzeit) Dazu über die Methodologie des analytischen Realismus von Parsons siehe Wenzel, Die Ordnung des Handelns, S.157ff. In Bezug auf Handlungstheorie hält Giddens die Rede von einzelnen Handlungsakt für einen falschen Ansatzpunkt, der allerdings von der analytischen Philosophie und der Sozialwissenschaft ( auch von Habermas) übernommen wird. Handeln ist nämlich nicht aus atomistischen Einzelhandlungen zusammengesetzt, so daß eine durch die nächste Handlung abgelöst würde, und dementsprechend isoliert je für sich zu analysieren sei. Es ist hingegen holistisch als eine ununterbrochenen Handlungsstrom vorzustellen. „Menschliches Handeln vollzieht sich ebenso wie menschliches Erkennen als eine Durée, als ein kontinuierlicher Verhaltensstrom. Zweckgerichtetes Handeln ist nicht aus einem Aggregat oder einer separater Intentionen, Gründe und Motive zusammengesetzt. Handlungen werden nur durch ein diskursives Moment der Aufmerksamkeit auf die Durée durchlebter Erfahrung konstituiert.“(Giddens, Die Konstitution der Gesellschaft, S.53ff. Vgl. Joas/Knöbl, Sozialtheorie, S.406.)

<sup>10</sup> Vgl. Habermas, TKH2, S.307.

<sup>11</sup> Vgl. ebd., S.313.

<sup>12</sup> Ebd., S.313.

gelöst werden kann, was er als das Hobbessche Problem bezeichnet.<sup>13</sup> Die gebotene Lösung ist für ihn aus zwei Gründen nicht überzeugend. Im Modell zweckrationalen Handelns läßt sich zuerst nicht erklären, wie Akteure eine Vereinbarung treffen können, die vernünftig ist. Zwar beruht die von Locke gebotene Lösung schon auf einen normativen Konsens, der aus zweckrationalen Erwägungen aber allein nicht resultiert. Hinsichtlich der beiden zentralen Begriffe, Handlungseinheit (action unit) und Handlungszusammenhang (action system), greift Parsons einerseits die Ansätze von rationalistischer und empiristischer Handlungstheorie an, die seiner Meinung nach gleichermaßen ihr Problem verfehlen. Sie können die Autonomie des Handelns ebensowenig erfassen wie materialistische und idealistische Ordnungsbegriffe andererseits die Legitimität eines Handlungszusammenhangs, die sich auf Interessen stützt.<sup>14</sup> Darum setzt Parsons dem einen voluntaristischen Handlungsbegriff und einen normativistischen Ordnungsbegriff entgegen. Parsons versteht mit Weber die theologische Struktur der Zwecktätigkeit, die allen Handlungen immanent ist, als wesentlich für die Analyse des Begriffs sozialen Handelns.<sup>15</sup> Das theologischen Handlungsmodell, wie es in der Handlungseinheit charakterisiert ist, geht von einem Akteur aus, der in einer gegebenen Situation Zwecke setzt, und für deren Realisierung er geeignet erscheinende Mittel wählt und anwendet. Dies Modell setzt zum einen voraus, daß der Akteur nicht allein über kognitive Fähigkeiten verfügt, sondern in den Dimensionen von Zwecksetzung und Mittelwahl auch normativ orientierte Entscheidungen treffen kann. Darum ist von dem Voluntaristischen die Rede. Zum anderen impliziert der Situationsbegriff, daß die Mittel und Bedingungen aus der Perspektive des Handelnden selbst interpretiert sind, und auch einer Beurteilung aus der Perspektive einer dritten Person zugänglich werden. Darunter ist es als subjektivistisch zu verstehen, womit es sich zugleich von dem Objektivismus des von verhaltenswissenschaftlich reformulierten Handlungsbegriffen unterscheidet.<sup>16</sup> Aus dem Begriff der Handlungsorientierung ist schließlich der Prozeßcharakter der Handlung zu deuten. Und zwar unter zwei Aspekten. Unter dem Aspekt der Zielerreichung wird für die Handlung die Anstrengung in Anspruch genommen. Unter dem Aspekt der Berücksichtigung normativer Standards wird in der Handlung der Abstand zwischen den Regionen des Seins und des Sollens, der Tatsachen und der Werte überbrückt. Mit dem Voluntarismus ist offensichtlich eine gewissermaßen moralische Anstrengung erforderlich. Der Begriff der normativen Handlungsorientierung läßt sich dabei nicht in einem

---

<sup>13</sup> Vgl. ebd.

<sup>14</sup> Vgl. ebd., S.306.

<sup>15</sup> Vgl. ebd.

<sup>16</sup> Ebd., S.307.

handlungstheoretischen Rahmen aufklären, der, wie es bei Parsons, sich auf die Grundeinheit des Handelns beschränkt und sich nur auf die Orientierungen eines einsamen Aktors beruht.<sup>17</sup>

Die Frage, wie soziale Ordnung möglich ist, behandelt Parsons mit der Auseinandersetzung von Durkheim mit Spencer. Er ist wie Durkheim der Auffassung, daß sich die Handlungen einer Mehrzahl von Akteuren nur auf der Grundlage intersubjektiv anerkannter Normen koordinieren lassen. Dazu ist moralische Autorität für soziale Integration notwendig. Er schließt sich an Durkheims Unterscheidung zwischen moralischem und kausalem Zwang, zwischen dem Zwang des Gewissens und einem Zwang durch äußere Umstände an. Damit gibt er der Kantischen Idee der Freiheit als des Gehorsams gegenüber selbstgegebenen Gesetzen eine soziologische Wendung.<sup>18</sup> Er findet also in den soziologischen Grundbegriffen von Durkheim die Idee der Autonomie. Dies gilt ebenfalls bei seiner Auseinandersetzung mit Weber.<sup>19</sup> Die symmetrische Beziehung zwischen der Autorität geltender Normen und der in seiner Persönlichkeit verankerten Selbstkontrolle die Entsprechung zwischen der Institutionalisierung und der Internalisierung von Werten ist wesentlich.<sup>20</sup> Was bei Durkheim die moralische Autorität einer Ordnung bedeutet, ist für Weber deren Legitimität. Die Konvergenz dieser Grundbegriffe ist besonders in Bezug auf Webers Unterscheidung von Interessenlagen und Wertekonsens erarbeitet.<sup>21</sup> „Im einen Fall stellt sich eine faktische Ordnung der empirisch regelmäßigen Handlungssequenzen her; sie kann gegebenenfalls durch zweckrationale Handlungsorientierungen erzeugt sein. Im anderen Fall ergibt sich eine institutionelle Ordnung legitim geregelter interpersonalen Beziehungen; sie kann unter Umständen wertrationale Handlungsorientierungen erfordern.“<sup>22</sup> Parsons ist allerdings der Meinung, daß soziale Ordnungen über Interessenlagen allein nicht stabilisiert werden können. Denn wenn Ordnungen ihre normative Kraft verlieren und sich nur auf das artifizielle Ineinandergreifen von Interessenlagen reduzieren, dann bestehen sie nicht mehr und es kommt zu anomen Zuständen. Die Antwort auf die Frage, wie soziale Ordnung möglich ist, muß in der notwendigen institutionellen Verkörperung der Werte und im Zusammenhang mit ihrer Integration der Interessenlagen gesucht werden. Institutionen verkörpern nicht nur Werte, sondern integrieren Werte mit Interessenlagen. Die Orientierung des Handelnden an legitimen Ordnungen hängt mit der Orientierung an den eigenen Interessen zusammen.

---

<sup>17</sup> Vgl. ebd., S.308.

<sup>18</sup> Vgl. ebd.

<sup>19</sup> Ebd., S.310.

<sup>20</sup> Vgl. ebd.

<sup>21</sup> Vgl. ebd.

<sup>22</sup> Ebd.

Hiermit berührt Parsons auf der analytischen Ebene der Ordnung jenes Problems, das sich aus der Schwierigkeit der Analyse im Rahmen der Handlungseinheit erhebt. Soweit sich nämlich in legitimen Ordnungen Werte bereits selektiv auf bestehende Interessenlagen beziehen und mit ihnen kompatibel sind, kann das institutionalisierte Handeln als ein Prozeß der Verwirklichung von Werten unter faktischen Bedingung begriffen werden.<sup>23</sup> Habermas zufolge „isoliert aber Parsons die beiden Analyseebenen voneinander und verschärft dadurch das Konstruktionsproblem, das ihn später zu einer Modifikation seines Ansatzes zwingt.“<sup>24</sup> Parsons hätte nach Habermas „das Handlungskonzept so an das Ordnungskonzept anzuschließen, daß beide einander auf derselben analytischen Ebene zum Begriff der sozialen Interaktion ergänzen. Dabei hätte der Begriff des normativen Einverständnisses als Brücke zwischen den Konzepten der wertorientierten Zwecktätigkeit und einer Werte mit Interessenlagen integrierenden Ordnung dienen können. Darüber wären allerdings jene Interpretationen und Ja/Nein-Stellungnahmen von Interaktionsteilnehmern, die einen Wertekonsens und die Anerkennung von Normen tragen, ins Zentrum der Handlungstheorie gerückt. Im Mittelpunkt stünde nicht mehr die Zweck-Mittel-Struktur des Handelns, sondern die sprachabhängige Konsensbildung als derjenige Mechanismus, der die Handlungspläne verschiedener Akteure aufeinander abstimmt und dadurch soziale Interaktionen erst möglich macht.“<sup>25</sup> Bei Parsons ist hingegen der individualistische Ansatz einer an der Teleologie des Handelns ausgerichteten Theorie soweit durchgeschlagen, daß er die Zwecktätigkeit zwar durch Wertorientierungen begrenzt, aber letztlich die singuläre Handlung eines vereinzelt Akteurs bleibt.<sup>26</sup>

„Parsons geht vom monadisch angesetzten Akteur aus und will den begrifflichen Übergang von der Handlungseinheit zum Handlungszusammenhang in der Weise herstellen, daß er die elementare Interaktion aus den zunächst unabhängig eingeführten Handlungen von zwei Akteuren zusammengesetzt denkt. Ansatzpunkt der Analyse ist die singuläre Handlungsorientierung. Diese ist das Ergebnis von kontingenten Entscheidungen zwischen Alternativen. Die Wertorientierung bringt zum Ausdruck, daß entsprechende Werte Präferenzen für jeweils eine der gegebenen Alternativen festlegen.“<sup>27</sup> In dieser Situation steht jede Interaktion zwischen zwei Akteuren, die eine Beziehung eingehen, unter der Bedingung „doppelter Kontingenz“. Diese hat die Rolle eines problemerzeugenden Faktums, das schließlich Parsons zur Konzeption der Entscheidungsfreiheit als kontingente

---

<sup>23</sup> Vgl. ebd.

<sup>24</sup> Ebd., S.311.

<sup>25</sup> Ebd., S.319.

<sup>26</sup> Vgl. ebd.

<sup>27</sup> Ebd., S.320.

Wahlfreiheit führt. Die Lösung, die Parsons anbietet, ist für Habermas nicht hinreichend. Das Problem kann Habermas zufolge erst gelöst werden, wenn die konsensermöglichenden Interpretationsleistungen der Interaktionsteilnehmer zu einem Kernbestandteil sozialen Handelns gemacht wird.<sup>28</sup> Denn Sprachabhängige Verständigungsprozesse spielen sich vor dem Hintergrund einer intersubjektiv geteilten Überlieferung, vor allem gemeinsam akzeptierter Werte ab. „Das Problem der Handlungs koordinierung, das sich mit der doppelt kontingenten Beziehung zwischen entscheidungsfähigen Akteuren stellt, würde diesem Modell zufolge gelöst durch eine Orientierung an Geltungsansprüchen von Normen, die auf intersubjektive Anerkennung angelegt sind.“<sup>29</sup>

In der mittleren Periode beschränkt sich Parsons nicht mehr auf die Analyse der Handlungseinheit in Begriffen der Orientierung eines in seiner Situation handelnden Subjekts, sondern stellt die Handlungsorientierung selbst als ein Produkt des Zusammenwirkens von Kultur, Gesellschaft und Persönlichkeit dar. Die Handlungsorientierung wird analysiert unter dem Gesichtspunkt, was jene drei Komponenten zum Zustandekommen einer konkreten Handlung beitragen. Damit tritt an die Stelle des Aktors die Agentur, die gleichzeitig durch Bedürfnisse motiviert und durch Werte kontrolliert wird.<sup>30</sup> Das Persönlichkeitssystem hat Anteil an der Orientierung des Handelns durch die motivationalen Orientierungen, und das Sozialsystem bringt sich durch die normativen Orientierungen zur Geltung.<sup>31</sup> So fängt Parsons an, mit dem Begriff der Kultur zu verfahren. Gesellschaft wird als Handlungssystem für institutionelle Verkörperungen von kulturellen Mustern und Persönlichkeit ebenfalls als Handlungssystem allerdings für motivationale Verankerungen von kulturellen Mustern verantwortlich erklärt. Elementare Einheiten sind nun nicht mehr Handlungseinheiten, sondern kulturelle Muster, die sich zu überlieferungsfähigen kulturellen Wert- und Deutungssystemen zusammenschließen. Bei diesem Vorgehen erhebt sich für Parsons die Frage, wie zum einen die kulturelle Determination von Handlungsorientierungen gedacht werden soll, und wie zum anderen sich die drei Ordnungsbegriffe des Kultur-, Sozial- und Persönlichkeitssystems mit dem Handlungskonzept zusammenschließen lassen. Die Frage, wie ein Akteur sein Handeln im Kontext einer Überlieferung zu orientieren hat, läßt Parsons mit der Vorstellung beantworten, daß sich der Handelnde sich an kulturellen Gegenständen orientieren muß. Kulturelle Gegenstände, die als symbolische Gegenstände ohne Bedeutungverlust tradiert, übertragen und angeeignet werden können, sind von den

---

<sup>28</sup> Vgl. ebd., S.321.

<sup>29</sup> Ebd., S.321.

<sup>30</sup> Vgl. ebd.

<sup>31</sup> Ebd.



physischen zu unterscheiden, die Entitäten in Zeit und Raum darstellen. Bei dieser Handhabung von kulturellen Gegenständen geht er freilich ontologisch von der Sicht eines erkennenden Subjekts aus und dadurch entgeht er der wichtigen Differenz zwischen raumzeitlich individuierten Gegenständen und symbolisch verkörperten Bedeutungen, die sich aus der Perspektive des sprechenden und handelnden Subjekts ergibt.<sup>32</sup> Denn Handeln in einer Kultur bezieht sich auf die Interpretation, womit die Verständigung über die Situation erreicht werden kann. Die interpretative Aneignung überlieferter kultureller Gehalte selber stellt sich als ein Akt dar. Auf dieser Ebene sind kulturelle Gegenstände von den physischen zu unterscheiden. „Die einen können beobachtet und manipuliert, d. h. durch zielgerichteten Eingriff verändert, die anderen können nur verstanden, d. h. auf dem Wege einer (mindestens virtuellen) Teilnahme an Kommunikationsprozessen erzeugt oder zugänglich gemacht werden.“<sup>33</sup> Durch die Verkennung dieser Differenz gleicht Parsons dann überlieferungsfähige kulturelle Muster an Situationsmomente an, auf die sich der Akteur wie auf Gegenstände bezieht. Diese Reifikation verstellt, so Habermas, den Blick auf die Rolle, die die kulturelle Überlieferung als Kontext und Hintergrund für kommunikatives Handeln spielt. Kommunikativ handelnde Subjekte müssen hingegen Habermas zufolge für ihre Handlungssituation eine gemeinsame Definition finden, damit sie sich innerhalb dieses Interpretationsrahmens über Themen und Handlungspläne verständigen können. Dabei machen sie sich den tradierten Wissensvorrat zunutze, in dem die kulturellen Deutungs-, Wert- und Ausdrucksmuster eine doppelte Funktion einnehmen. Sie bilden als Ganzes den Kontext des fraglos akzeptierten Hintergrundwissens. Indem aber einzelne kulturelle Muster in den semantischen Gehalt der jeweiligen Äußerung eingehen, streift die Kultur ihren Modus von Hintergrundgewißheiten ab und nimmt die Gestalt eines grundsätzlich kritisierbaren Wissens an.<sup>34</sup> „Aber weder in ihrer kontextbildenden noch in ihrer texterzeugenden Funktion erlangen die kulturellen Deutungsmuster den Status von Gegenständen, auf die sich die Akteure wie auf Bestandteile der Handlungssituation beziehen würden.“<sup>35</sup> Mit dem Begriff des kommunikativen Handelns kann man weiterhin noch einen Bezugspunkt für die Analyse, wie Kultur, Gesellschaft und Persönlichkeit als Bestandteile der symbolisch strukturierten Lebenswelt zusammenhängen. „Die Idee, daß sich die symbolischen Strukturen der Lebenswelt über kommunikatives Handeln reproduzieren, kann als Wegweiser für eine erfolgsversprechende Analyse des Zusammenhang von Kultur,

---

<sup>32</sup> Vgl. ebd., S.324.

<sup>33</sup> Ebd., S.328.

<sup>34</sup> Vgl. ebd., S.329.

<sup>35</sup> Ebd., S.329.

Gesellschaft und Persönlichkeit dienen. Wenn man danach fragt, wie kulturelle Reproduktion, soziale Integration und Sozialisation denselben Verständigungsmechanismus auf verschiedene Weise in Anspruch nehmen, kommen die Interdependenzen der drei Lebensweltkomponenten zum Vorschein.“<sup>36</sup> Parsons hat allerdings die drei Ordnungen Kultur, Gesellschaft, Persönlichkeit zuerst in einem ganz un-spezifischen Sinn als Systeme eingeführt. Dabei versteht Parsons die Gesellschaft aus der Perspektive der Handlungstheorie als ein in diese Komponenten gegliederten Handlungszusammenhang. Ausgehend aber von dem Modell der wertorientierten Entscheidung eines Aktors zwischen Handlungsalternativen, stellt er die begrifflichen Mittel vor, mit denen sich das Hervorgehen einer Handlungsorientierung aus dem Zusammenwirken von Kultur, Gesellschaft und Persönlichkeit erklären kann. Dies ist die sog. „pattern variables of value orientation“.<sup>37</sup> Dementsprechend behauptet er, daß „es für beliebige Handlungssituationen genau fünf Probleme gibt, die sich jedem Akteur unausweichlich in der Form binär schematisierter, allgemeiner und abstrakter Entscheidungsalternativen stellen.“<sup>38</sup> Damit bekommt die pattern-variables eine in gewisser Weise transzendentale Stellenwert: „Jede handlungsorientierung soll sich als Ereignis von Simultanentscheidungen zwischen genau fünf allgemeinen und unausweichlichen Alternativen begreifen lassen.“<sup>39</sup>

Die pattern-variables soll für Parsons einen allen drei Komponenten gemeinsamen strukturellen Kern beschreiben.<sup>40</sup> Dabei entsteht allerdings eine Schwierigkeit. Denn sie können nicht gleichzeitig dazu dienen, „die spezifischen Differenzen in der an der Einwirkung von Persönlichkeit, Gesellschaft und Kultur auf Handlungsorientierung aufzuklären.“<sup>41</sup> Die globale Vorstellung, „daß kontingente Entscheidungen durch Präferenzen geregelt sind, ergeben keine Gesichtspunkte für eine Differenzierung zwischen motivationalem Antrieb zum Handeln, normativer Bindung des Handelns und Orientierung des Handelns an kulturellen Werten.“<sup>42</sup> Das Modell läßt keine Möglichkeit zu, mit der sich erklären läßt, „wie die verschiedenen Ressourcen der Lebenswelt, erworbene Kompetenzen, anerkannte Normen und überliefertes kulturelles Wissen zusammenschließen und ein Reservoir bilden, aus dem die Interaktionsteilnehmer

---

<sup>36</sup> Ebd., S.333.

<sup>37</sup> Vgl. ebd.

<sup>38</sup> Ebd., S.333.

<sup>39</sup> Ebd., S.334.

<sup>40</sup> Vgl. ebd.

<sup>41</sup> Ebd., S.337.

<sup>42</sup> Ebd., S.339.

gemeinsame Handlungsorientierungen aufbauen.“<sup>43</sup> Für Habermas stellt dieses Modell den Komplementärbegriff einer intersubjektiv geteilten Welt nicht bereit. „Ohne die Klammer einer im kommunikativen Handeln zentrierten Lebenswelt fallen Kultur, Gesellschaft und Persönlichkeit auseinander. Und dies eben veranlaßt Parsons, diese drei Ordnungen zu Systemen zu verselbständigen, die unvermittelt aufeinander einwirken und sich partiell durchdringen.“<sup>44</sup>

Parsons hat sich zuerst nur des Systembegriffs bedient, der im sozialwissenschaftlichen Funktionalismus üblich ist, wobei ein System nur eine geordnete Menge von Elementen meint, und der Tendenz folgt, den jeweiligen Bestand an Strukturen zu erhalten. Später dann, in seinem mit Shils zusammen verfaßten Beitrag zur „General Theory of Action“ hat Parsons eine Revision vorgenommen, und läßt sich mit Hilfe der Grundbegriffe der allgemeinen Systemtheorie von der Idee leiten „daß Systeme ihren Bestand unter Bedingungen einer variablen und überkomplexen, d. h. immer nur teilweise kontrollierten Umwelt sichern müssen.“<sup>45</sup> Dieser Idee nach müssen selbstgesteuerte Systeme gegen eine überkomplexe Umwelt ihre Grenze aufrechterhalten, wobei die funktionalen Imperative eines grenzerhaltenden Systems zugleich durch Strukturen wie durch Prozesse erfüllt werden. Strukturen und Prozesse bilden funktionale Äquivalente füreinander. Dies bedeutet für Parsons, „an die Stelle des kulturalanthropologischen Strukturfunktionalismus tritt nun der biokybernetische Systemfunktionalismus.“<sup>46</sup> Dieser Systembegriff wird zuerst im strengen Sinne nur auf Gesellschaft und Persönlichkeit angewendet. Die Struktur eines kulturellen Wertsystems meint noch die Ordnung der internen Beziehungen zwischen Bedeutungskomponenten, und nicht die Ordnung, die sich als externe funktionale Beziehungen zwischen den empirischen Bestandteilen darstellt.<sup>47</sup> Zwischen dem logischen Sinn der Integration von Bedeutungszusammenhängen und dem empirischen Sinn der Integration von grenzerhaltenden Systemen ist für Parsons noch zu unterscheiden. Bald aber in Bezug auf das Problem von der Verbindung mit Interessenlagen oder Motiven bei der Inkorporation kultureller Werte in Handlungssysteme muß Parsons ihren Status ändern: „sie werden dadurch zu funktionierenden Bestandteilen empirisch identifizierbarer Handlungssysteme.“<sup>48</sup> Für diese Überlegung bildet der Dualismus der Rickert-Weberschen Werttheorie den Hintergrund. Diese meint: „Werte gehören der Sphäre der Geltung an und erhalten allein dadurch, daß sie zu Tatsachen in Beziehung treten und als Werte in

---

<sup>43</sup> Ebd.

<sup>44</sup> Ebd., S.338.

<sup>45</sup> Ebd.

<sup>46</sup> Ebd., S.339.

<sup>47</sup> Vgl. ebd.

<sup>48</sup> Ebd., S.340.

kulturellen Gegenständen verwirklicht werden, einen empirischen Status.“<sup>49</sup> So entsteht für Parsons die Vorstellung, daß „der Systembestand jeweils durch einen Satz von kulturellen Werten definiert ist, der in den institutionellen Ordnungen der Gesellschaft verkörpert oder in der motivationalen Grundlage der Persönlichkeit verankert ist.“<sup>50</sup> Die Werte sind dem kulturellen System entlehnt, das im Unterschied zu den anderen nicht zur Sphären „des Kampfs ums Dasein“ gehört. Sie entfalten sodann „eine bestanddefinierende Kraft, die sich dem obersten Systemimperativ, beliebige Bestände um der Bestanderhaltung willen aufzugeben, widersetzt.“<sup>51</sup> „Die soziale Integration bemißt sich nicht an funktionalen Imperativen, die sich aus der Beziehung eines Systems zu seiner Umwelt ergeben, sondern an Konsistenzforderungen, die sich aus internen, in der Regel semantischen Beziehungen eines kulturellen Wertsystems herleiten.“<sup>52</sup> Gesellschaft und Persönlichkeit hingegen gehorchen als grenzerhaltende Systeme Imperativen, die sich aus der System-Umwelt-Beziehung ergeben. Als kulturell strukturierte Handlungssysteme unterliegen sie aber gleichzeitig den Konsistenzforderungen, die von der Abhängigkeit der institutionalisierten und internalisierten Wertmuster vom Eigensinn Kultur kommen.<sup>53</sup>

Die Wendung der Handlungstheorie zur Systemtheorie vollzieht sich insofern, als Parsons dem kulturelle System keinen Sonderstatus mehr zuschreibt. Nun konzipiert Parsons Handlungssysteme als Sonderfall lebender Systeme, die sich als grenzerhaltende Systeme verstehen und mit systemtheoretischen Grundbegriffen analysieren lassen. Handeln stellt sich danach auf der soziokulturellen Entwicklungsstufe als emergenter Merkmalskomplex dar. Zwischen dem Akteur und dem Handlungssystem ist zu unterscheiden. Ein Handlungssystem handelt nicht, sondern funktioniert. Es darf aber nicht die Beziehung zwischen Akteur und Handlungssituation mit der Beziehung zwischen Handlungssystem und Umwelt verwechselt werden.<sup>54</sup> Für das Handlungssystem sind vielmehr die analytischen Beziehungen zwischen den Komponenten einer Handlungsorientierung konstitutiv, nämlich die Relationen zwischen Werten, Normen, Zielen und Ressourcen. Damit sind die vier bekannten Präferenzen festgelegt, unter denen ein Handlungssystem im einzelnen analysiert werden kann. „Dieses setzt sich aus Teilsystemen zusammen, die auf Produktion und Erhaltung jeweils einer Komponente des Handelns spezialisiert sind - die Kultur auf Werte, die Gesellschaft auf Normen, die Persönlichkeit

---

<sup>49</sup> Ebd., S.341.

<sup>50</sup> Ebd., S.341.

<sup>51</sup> Ebd., S.341.

<sup>52</sup> Ebd., S.341.

<sup>53</sup> Vgl. ebd., S.342.

<sup>54</sup> Vgl. ebd., S.352.

auf Ziele und das Verhaltenssystem auf Mittel oder Ressourcen.“<sup>55</sup> Mit dieser Konzeption des Handlungssystems gelten die Akteure nicht mehr als handelnde Subjekte, „sie werden zu Einheiten abstrahiert, denen Entscheidungen und damit Effekte von Handlungen zugerechnet werden. Soweit Handlungen in ihrer analytischen Binnenstruktur betrachtet und als Ergebnis eines komplexen Zusammenwirkens von komponentenspezifischen Teilsystemen begriffen werden, kommen Akteure als abstrakte Platzhalter in den Blick, und zwar jeweils für die Aspekte des lernfähigen Organismus, des Motivhaushaltes einer Person, der Rollen und Mitgliedschaften eines Sozialsystems und der handlungsdeterminierenden Überlieferungen einer Kultur.“<sup>56</sup> Das kulturelle System verliert damit seine extramundane Stellung und wird auf das gleiche Niveau wie Gesellschaft und Persönlichkeit herabgesetzt. Die drei Systeme werden ergänzt um das Verhaltenssystem als Teilsystem dem generellen Handlungssystem untergeordnet, das neu von Parsons eingeführt wird. Solch eine Revision bedeutet für Parsons zugleich ein Bruch mit seiner früheren methodologischen Position des analytischen Realismus.<sup>57</sup>

Der Bezugsrahmen hatte früher den Status von Grundbegriffen und Grundannahmen, die nicht mit den empirischen Theorien zu verwechseln sind, da diese erst mit ihrer Hilfe aufgestellt werden können. Der handlungstheoretische Bezugsrahmen repräsentiert nämlich nicht die von der Realität selber abstrahierten Grundzüge, sondern konstituiert den Gegenstandsbereich der Sozialwissenschaften. Der analytische Realismus besteht „auf einer Problemstufenordnung, die zwischen dem kategorialen Rahmen, empirischen Theorien, wissenschaftlichen Prognosen/Erklärungen und Tatsachen interne, nichtempirische Beziehungen herstellt.“<sup>58</sup> Mit der Identifizierung mit den emergenten Eigenschaften dient der handlungstheoretische Bezugsrahmen aber von nun an zur Charakterisierung eines bestimmten Typus von grenzerhaltenden Systemen. „Dabei fällt der allgemeinen Systemtheorie die Aufgabe zu, Modelle aufzustellen, welche relevante Wirklichkeitsausschnitte simulieren. Aussagen über die analytischen Beziehungen zwischen Werten, Normen, Zielen und Ressourcen verwandeln sich unter der Hand zu Aussagen über empirische Beziehungen zwischen Systembestandteilen.“<sup>59</sup> „Die empirisch uminterpretierte Handlungseinheit bildet sich in Prozessen des Austauschs zwischen ihren Komponenten.“<sup>60</sup> Nur unter dieser essentialistischen Voraussetzung kann, so Habermas,

---

<sup>55</sup> Ebd., S.352.

<sup>56</sup> Ebd., S.453.

<sup>57</sup> Vgl. ebd.

<sup>58</sup> Ebd., S.355.

<sup>59</sup> Ebd., S.356.

<sup>60</sup> Ebd., S.356.

auch der Organismus oder das Verhaltenssystem zwanglos der Trias Person, Gesellschaft und Kultur angegliedert werden.<sup>61</sup>

Die Theorie der Gesellschaft von Parsons wird weiterhin mit Hilfe systemtheoretischer Grundbegriffe ausgebaut. Das Vierfunktionenschema und die Vorstellung von reziproken Austauschbeziehungen zwischen jeweils vier funktional spezifizierten Teilsystemen werden voll entwickelt. Mit den Einführungen von Kommunikationsmedien und der Theorie der Evolution legt er schließlich die Gründerzüge einer Gesellschaftstheorie fest, die zwar das grundbegrifflichen Primat der Handlungstheorie auf den der Systemtheorie umstellt, dabei aber die Handlungssysteme als Verkörperungen kultureller Wertmuster begreift. Damit wird ein Konzept der Gesellschaft entwickelt, die als System in einer Umwelt besteht und durch die Fähigkeit der Selbststeuerung Autarkie oder Unabhängigkeit erreicht und sich für die Dauer ihrer Existenz erhalten kann. Daran bemißt sich auch der Entwicklungsstand einer Gesellschaft, wie sie als ein integriertes Ganzes gegenüber ihren Umwelten behaupten kann. Parsons definiert die Gesellschaft als Handlungssystem, in dem „sich über das Medium der Sprache die überlieferten kulturellen Muster mit der genetisch fortgepflanzten organischen Ausstattung der individuellen Gesellschaftsmitglieder“<sup>62</sup> durchdringen. „Kollektive, die sich aus vergesellschafteten Individuen zusammensetzen, sind die Träger der Handlungssysteme; sie bilden innerhalb der durch Kultur und artspezifische Anlagen gezogenen Grenzen eine eigene Struktur aus.“<sup>63</sup>

Jedes Handlungssystem ist als eine Zone der Interaktion und der gegenseitigen Durchdringung von vier Subsystem, die ihrerseits in den kontingenten Beziehungen zueinander jeweils eine relative Selbständigkeit besitzen, zu betrachten: Kultur, Gesellschaft, Persönlichkeit und Organismus. Jedes davon ist auf eine Grundfunktion der gesellschaftlichen Reproduktion von Handlungszusammenhängen spezialisiert. So können Handlungssysteme unter genau vier funktionalen Aspekten analysiert werden. „Die Beziehungen zwischen Subsystemen sind allerdings durch die Zugehörigkeit zu einem gemeinsamen Handlungssystem in gewisser Weise präjudiziert. Die Teilsysteme bilden füreinander Umwelten, aber sie stehen in regulierten Austauschbeziehungen.“<sup>64</sup> Die reziproken Leistungen, die die Teilsysteme füreinander erbringen, lassen sich als Strömung eines intersystemischen Austauschen analysieren. Parsons spricht dann von Interpenetration, wenn sich solche Beziehungen in den Randzonen aneinander angrenzender Subsysteme verdichten. Gegenüber gleichrangigen horizontalen Beziehungen bringt Parsons noch eine

---

<sup>61</sup> Ebd., S.356.

<sup>62</sup> Ebd., S.358.

<sup>63</sup> Ebd.

<sup>64</sup> Ebd., S.359.

Annahme von Kontrollhierarchie, die eine Bewertung der vier Grundfunktionen meint. Hiervon ist von Bedeutung Parsons Erklärung der intersystemischen Austauschbeziehungen erklärt Parsons mit der Theorie der Steuerungsmedien.

Parsons hat das Konzept des symbolisch generalisierten Kommunikationsmediums in Anknüpfung an die neoklassische Wirtschaftstheorie in die Gesellschaftstheorie eingeführt. Die neoklassische Wirtschaftstheorie hat die Wirtschaft als ein System mit eigener Umwelt konzipiert, welches Input aus der Systemumwelt gegen eigene Output tauscht. Dies Modell wird nun von Parsons verallgemeinert. Parsons analysiert Geld, Macht, Einfluß und Wertbindung als vier Medien, von denen jedes einem der sozialen Teilsysteme zugeordnet wird: „Geld dem ökonomischen, Macht dem politischen System, Einfluß dem System der sozialen Integration und Wertbindung dem System der Erhaltung von Strukturmustern.“<sup>65</sup> Für die Ebene des Handlungssystems im allgemeinen hat er Intelligenz, Leistungsfähigkeit, Affekt und Interpretation jeweils für Verhaltenssystem, Persönlichkeit, Gesellschaft und Kultur eingeführt. Ähnlicherweise ergibt sich, daß noch jeweils vier weitere Medien für jeweils andere Ebenen des Systems eingebracht werden. Am Beispiel des Geldmediums läßt sich dieses Konzept zeigen. Das Geldmedium weist die Eigenschaften eines Codes auf, mit dessen Hilfe Informationen vom Sender zum Empfänger übertragen werden können. Mit seiner qualitativen Eigenschaft kann es gemessen und in beliebigen Größenordnungen vergrößert und gespeichert werden. Geld ist weder Ware noch ein Produktionsfaktor, es symbolisiert Wertemengen, es hat aber keinen ihm selbst innewohnenden Wert. Insofern ist es von der Sprache zu unterscheiden. Man drückt in kommunikativen Äußerungen Wissen aus, aber die symbolischen Ausdrücke sind nicht dies Wissen. Unter einer bestimmten evolutionären Stufe wie in der modernen Gesellschaft hat es außerdem den systembildenden Effekt.

Parsons hat das am Geldmodell entwickelte Medienkonzept auf die Macht übertragen. Für Habermas weist sich zwar tatsächlich die strukturelle Analogie zwischen Geld und Macht auf. Die beiden weiteren Medien auf der Ebene des sozialen Systems kann sich aber rechtfertigen. Die Systemtheorie der Gesellschaft von Parsons ist für Habermas durch die Aufnahme der Problemstellungen der neukantianischen Kulturtheorie gekennzeichnet, ihre Konstruktion läßt aber kein Raum für die Lösung, wie es sich in seiner Theorie der Moderne abliest. Parsons' Theorie der Moderne unterscheidet sich einerseits von einem Systemfunktionalismus, der an modernen Gesellschaften ausschließlich die Züge der Komplexität betrachtet. Andererseits bemüht sich Parsons, aufgrund seines Kompromisses zwischen Neukantianismus und Systemfunktionalismus, der ihm ja erlaubt, eine

funktionalistisch angelegte Theorie der Moderne an die Webersche Problematik des okzidental Rationalismus anzuschließen.<sup>65</sup> Ihm fehlt aber Habermas zufolge ein aus der Handlungsperspektive entworfenes Gesellschaftskonzept, so daß die Rationalisierung der Lebenswelt und die Komplexitätssteigerung von Handlungssystemen nicht als getrennte, als interagierende, dabei oft auch gegenläufige Prozesse beschrieben werden. Er kann daher die Moderne nur als neues Niveaus der Systemdifferenzierung, und die entsprechend wachsende Systemautonomie, mit Stichworten wie institutioneller Individualismus und Säkularisierung deuten. Mit der Vermischung der Analyse von Lebenswelt und System muß er die in Modernisierungsprozessen angelegte Dialektik der Folgelasten auf das Maß von Krisenerscheinungen reduzieren.<sup>67</sup>

---

<sup>65</sup> Ebd., S.388.

<sup>66</sup> Ebd., S.421

<sup>67</sup> Vgl. ebd., S.422.



## Kapitel 3 Die Einführung des Paradigmenwechsels

### 3.1 Diskurs als Basiskategorie

Die normative Grundlage der kritischen Gesellschaftstheorie sollte sich nicht mehr wie noch bei Marx in der dialektischen Logik, sondern in der Logik unverzerrter sprachlicher Kommunikation finden lassen. Das Telos der Verständigung wohnt nämlich jedem Akt des Sprechens inne.<sup>1</sup> „Mit dem ersten Satz ist die Intention eines allgemeinen und ungezwungenen Konsensus unmißverständlich ausgesprochen.“<sup>2</sup> Der Begriff der Verständigung liegt im Begriff der Sprache, wie Wittgenstein bemerkt. „Jede Verständigung bewährt sich an einem [...] vernünftigen Konsensus; sonst ist sie keine wirkliche Verständigung.“<sup>3</sup> Auch wenn jeder faktisch erzielte Konsensus trügen kann, muß ihm der Begriff des vernünftigen Konsensus aber immer schon zugrundeliegen. Zugleich ist Verständigung ein normativer Begriff. Denn „jeder, der eine natürliche Sprache spricht, kennt ihn intuitiv und traut sich darum zu, grundsätzlich einen wahren von einem falschen Konsensus zu unterscheiden.“<sup>4</sup> Statt des reflexiven Bewußtseins, das privilegiert, subjektiv und beobachtend ist, sollte nunmehr für die normative Basis einer kritischen Theorie der Diskurs,<sup>5</sup> der dialogisch, intersubjektiv und teilnehmend verfährt, vorgehen. Darüber hinaus ist es universal und pragmatisch wie der Name ihrer Basis „Universalpragmatik“ nahelegt. Wir fangen mit dieser Idee an. Weil durch die Sprache hindurch eben auch Macht konstituiert werden kann, ist vorher einiges darüber anzumerken.<sup>6</sup> Dies dient dazu, vorab die Dimensionen der Machtausübungen dessen und der Risiken der Zunahme des öffentlichen Diskurses hervorzuheben,

---

<sup>1</sup> Vgl. Habermas, Einleitung zur Neuausgabe von Theorie und Praxis, in: ders., Theorie und Praxis, S.9-47. Hier S.23.

<sup>2</sup> Habermas, Technik und Wissenschaft als Ideologie, S.163.

<sup>3</sup> Habermas, Einleitung zur Neuausgabe von Theorie und Praxis, in: ders., Theorie und Praxis, S.9-47. Hier S.24.

<sup>4</sup> Ebd.

<sup>5</sup> Dies ist zuerst im allgemeinen Sinne gemeint. Diskurs ist im engen Sinn nur dazu gedacht, wenn die Einlösbarkeit des Geltungsanspruchs in Frage gestellt wird. An die Stelle kommunikativen Handelns tritt dann der argumentative Diskurs. So bezeichnet der Diskurs das kommunikative Verfahren zur Prüfung problematisierter Geltungsansprüche. „In Handlung werden die faktisch erhobenen Geltungsansprüche, die den tragenden Konsensus bilden, naiv angenommen. Der Diskurs hingegen dient der Begründung problematisierter Geltungsansprüche von Meinungen und Normen. Insofern verweist das System von Handeln und Erfahrung zwingend auf eine Form der Kommunikation, in der die Beteiligten keine Informationen austauschen, weder Handlungen steuern und ausführen, noch Erfahrungen machen oder vermitteln, sondern Argumente suchen und Begründungen geben. Diskurse verlangen deshalb die Virtualisierung von Handlungszwängen, die dazu führen soll, daß alle Motive außer dem einzigen einer kooperativen Verständigungsbereitschaft außer Kraft gesetzt und Fragen der Geltung von denen der Genesis getrennt werden. Diskurse ermöglichen dadurch die Virtualisierung von Geltungsansprüchen, die darin besteht, daß wir gegenüber den Gegenständen kommunikativen Handelns (Dingen und Ereignissen, Personen und Äußerungen) einen Existenzvorbehalt anmelden und Tatsachen wie Normen unter dem Gesichtspunkt möglicher Existenz auffassen. Im Diskurs klammern wir, um mit Husserl zu sprechen, die Generalthesis ein. So verwandeln sich Tatsachen in Sachverhalte, die der Fall, aber auch nicht der Fall, und Normen in Empfehlungen und Warnungen, die richtig oder angemessen, aber auch unrichtig oder unangemessen sein können.“ (Habermas, a.a.O., S.25.)

<sup>6</sup> Dieses hat schon die frühere Kritische Theorie von Adorno und Marcuse thematisiert. Vgl. Marcuse, Der eindimensionale Mensch, S.103ff. Vgl. auch Adorno, Negative Dialektik. Dazu siehe auch Brunner, Praxis und Diskurs, in: Nennen (Hg.), Diskurs. Begriff und Realisierung, S.141-160.

vor denen sich die Position Habermas' behaupten muß. Der Diskurs ist für Habermas im Unterschied zur Kommunikation, die die Allgemeinheit sprachlich vermittelter Verständigung bezeichnet, ein argumentierendes öffentliches Sprechen. Er konstituiert dabei Öffentlichkeit, indem er sie abgrenzt vom anderen, und zwar nicht nur durch die Identität der Sprecher und Gegenständen des Sprechens, sondern im „Wie“ des Sprechens über etwas.<sup>7</sup> Dabei ist der Regelbegriff zentral. Dieser bezeichnet einerseits die charakteristische Auffassung der Pragmatik, daß Sprechen selbst ein Handeln ist. Andererseits gilt für den Neostrukturalismus, der eben durch seine Auffassung des Diskurses eine Gegenposition zu Habermas bezieht, die Vorstellung, daß das Verständnis der Wirklichkeit erst durch die Strukturen der Diskurse konstituiert wird.<sup>8</sup> Entsprechend ist für beide, Habermas und den Neostrukturalismus, das Verständnis sozialer Verhältnisse das Verständnis der Regeln, die Diskurse strukturieren.<sup>9</sup> Da soziale Praxis, insbesondere unter Bezugnahme auf den späten Wittgenstein, also die Überlegung,<sup>10</sup> daß sie als unhintergehbare Ausgangsbedingung der Regelmäßigkeit der Sprachspiele bezeichnet wird, den Horizont des Sagbaren bestimmt,<sup>11</sup> ist das Verständnis der Regeln, obwohl diesem intern und

---

<sup>7</sup> Vgl. Brunner, a.a.O., S.143.

<sup>8</sup> In Abgrenzung zu Gespräch oder Dialog handelt es sich um dem Begriff Diskurs in der Regel bereits um Akte der Selbstreferenz, wo sich die Eigendynamik des Diskursiven entfaltet. Daraus erklärt sich, warum unterschiedliche Theoreme unter Berufung auf diesen Begriff jeweils andere Schwerpunkte bilden können. Es lassen sich zwei Richtungen einander gegenüberstellen: „eine deutsche Schule der Diskurstheorie, im wesentlichen als Verbindung aus der Kantischen Philosophie und Elementen der anglo-amerikanischen Sprechakttheorien, um im Rahmen einer Theorie des kommunikativen Handelns diskursethische Prinzipien zu ermitteln. Eine französische Schule der Diskursanalyse, die im Anschluß an die Rationalitätskritik Nietzsches und Heideggers mit Positionen eines als postmodern verstandenen Neostrukturalismus verbunden ist und in Diskursen eher Phänomene der Machtausübung identifiziert.“(Nennen, Zur Einführung von Diskurs, in: ders. (Hg.), Diskurs, S.10.)

<sup>9</sup> Vgl. Brunner, a.a.O.

<sup>10</sup> Das Regelverständnis erläutert Wittgenstein am Beispiel des Schachspiels. Dabei ist z.B. für die Erkenntnis der Rolle eines Bauern nur ausschließlich die Möglichkeit der Züge der Figur auf dem Brett, die sich durch die Zugmöglichkeiten der anderen Figuren definieren. Der Akzent liegt also auf der konstitutiven Funktion der Regel für das Spiel, bzw. die Erklärung einer Figur. Dies erklärt Wittgenstein mit dem Begriff des Sprachspiels. Im „Tractatus“ hat Wittgenstein schon den normativen Charakter der Sprache nach dem Modell des Kalküls analysiert, das wie ein strukturiertes System mit streng definierten Regeln funktioniert. Das Ergebnis des Kalküls ist ( im Fall der Sprache) die Bedeutung, die man nur dann versteht, wenn man die Regeln seiner Verwendung beherrscht. Hiervon sind die Regeln noch durch die Natur des vom Wort bezeichneten Gegenstandes festgelegt. In der „Untersuchung“, in der der Begriff des Sprachspiels den des Kalküls ersetzt, wird nun von vielen unterschiedlichen Sprachspielen ausgegangen. Danach bleibt die Bedeutung eines Wortes ausschließlich eine Frage der Regeln seines Gebrauchs. Der Begriff des Sprachspiels sollte die Differenz von Spielregeln erklären. Die Regeln des Sprachspiels lassen sich weder aus Prinzipien ableiten, noch ist ihre Anwendung theoretisch bestimmbar, sie sind vielmehr praktisch verankert. Wittgenstein geht davon aus, daß es der Fehler vielen Kalkültheorien ist, nach einer einheitlichen Darstellung dessen zu suchen, was der Regelbefolgung zugrunde liegt, was oft zur Annahme eines inneren geistigen Mechanismus führt. Demgegenüber weist er darauf hin, daß die kollektive Anwendung einer Regel erst diese Regel überhaupt ausmacht. Die Regelbefolgung ist deswegen eine allgemeine Praxis, die durch Übereinstimmung, Brauch und Übung erst zustande kommt. Dabei ist es zum einen gegen die Kalkültheorie hervorzuheben, daß die Regelbefolgung keines inneres, sondern etwas öffentliches ist. Zum anderen ist es eine soziale Praxis, die nur in einer Gemeinschaft möglich ist. In diesem Sinn heißt es, daß es die private Befolgung einer Regel nicht gibt. Dementsprechend hängt die Regelbefolgung von der Verfügbarkeit öffentlicher Kriterien zusammen. Dieser Regelbefolgung werden wir noch bei Habermasscher Interpretation begegnen. ( Vgl. Brunner, ebd.; auch Crayling, Wittgenstein, S.100ff.)

<sup>11</sup> Vgl. Brunner, ebd., S.146. In der Soziologie hat Bourdieu gegen dem Begriff „Regel“ mit dem Begriff Habitus einen Mittelweg versucht zwischen dem Objektivismus, den er den Strukturalismus wie von Levi-Strauss bezeichnet, und dem Spontaneismus, mit dem die Subjektphilosophie den ersten entgegensetzen möchte.

extern ein Unkontrollierbares eingeschrieben ist, also das Verständnis des Sozialen nur intern aus diesem autochethonen Regelverständnis möglich.<sup>12</sup> Im Unterschied zum späten Wittgenstein erhalten die Geltungsansprüche bei Habermas einen Quasi-transzendentalen Status. Für Habermas gilt, daß der Diskurs durch seine eigenen Regeln in dem Maße Macht kenntlich macht, wie er den eigentümlichen zwanglosen Zwang des besseren Arguments als Prinzip der Herrschaftsfreiheit in sich trägt.<sup>13</sup> Foucault, der als Hauptfigur des Neostrukturalismus gilt, versteht das moderne Subjekt als Oberflächenphänomen der Regelmäßigkeit formaler Eigenschaften der Diskurse. Diese sind als eine Gewalt zu greifen, die man den Dingen antut. Die Diskurse sind Praktiken, in der Ereignisse des Diskurses das Prinzip ihrer Regelmäßigkeit finden.

Der Ausdruck Diskurs entspricht in dessen neuem Konjunktur allerdings keinem einheitlichem Begriff, die ihren Niederschlag in einer Vielzahl konzeptueller und methodologischer Zurichtungen finden. Für deren wichtigen Anstoß sorgen zuerst die strukturalistische Linguistik Ferdinand de Saussures und ihre Applikation in Levy-Strauss' Beschreibung mythologischen Denkens, das er als aufstufenden, der lexikalisierten Sprache (Langue) und individuellen Rede (Parole) übergeordneten Discours charakterisiert.<sup>14</sup> Dieser Ansatz wird von Foucault in seiner Diskursarchäologie weiter entwickelt und ist später in zahlreichen erzähltheoretischen und literaristischen Ansätzen entfaltet worden.<sup>15</sup> M. Franks These, „die Semantik seines Gebrauchs sei so unbestimmt, daß sein Funktionieren nicht gesichert ist“, bestätigt in diesem Zusammenhang die eigentlich divergierenden Begriffsverwendungen.<sup>16</sup> In unserem Zusammenhang ist hiervon nur die Position von Foucault hervorzuheben.<sup>17</sup> Denn der Diskurs zeigt sich bei ihm deutlich im Gegensatz

---

Bourdieu zufolge ist die Existenz der Regelmäßigkeit nicht mit dem Vorhandensein einer Regel zu verwechseln. Der Großteil des sozialen Verhaltens sei nicht durch eine Anrufung der Regeln, an denen die Handelnde ihre Handlungen intentional ausrichten, erklärbar. In dem gesellschaftlichen Spiel wie z.B. bei Eheschließung „ereignen sich die Dinge auf reguläre Weise: Die reichen Erben heiraten regelmäßig die reichen Mädchen aus gutem Hause. Das bedeutet nicht, daß für reiche Erben die Regel bestünde, reiche Mädchen aus gutem Hause zu heiraten. Selbst wenn man annehmen kann, daß die Heirat mit einer Erbin (auch einer reichen und a fortiori mit einem armen Mädchen) ein Irrtum, ja sogar - etwa in den Augen der Eltern - ein Fehler sein kann. Ich möchte behaupten, daß all meine Überlegungen zu folgendem gehören: Wie können Verhaltensweisen geregelt sein, ohne das Produkt des Gehorsams gegenüber Regeln zu sein? (...) Um ein Modell des Spiels zu entwerfen, das nicht eine einfache Übernahme ausdrücklicher Normen und auch nicht der Ausdruck von Regelmäßigkeiten wäre, indem es die einen und die anderen integriert, muß man über die unterschiedlichen Existenzweisen der Regulations- und der Regularitätsprinzipien der Praktiken nachdenken: gewiß gibt es den Habitus, diese geregelte Disposition, um geregelte und regelmäßige Bedingungen außerhalb jedes Bezugs auf Regeln zu erzeugen; und in Gesellschaften, in denen die Arbeit der Kodierung nicht weit vorangekommen ist, bildet der Habitus das Prinzip des Großteils aller Praktiken.“(Bourdieu, Rede und Antwort, Zitiert nach Bouveresse, Was ist Regel, in: Gebrauer/Wulf(Hg.), Praxis und Ästhetik, S.41-56. Hier S.43.) Wie Wittgenstein schon bemerkt, daß, obwohl das Erkenntnis eines Spiels nur im Erwerb von Regeln besteht, doch muß es in diesem Vorgang nicht zum Aussprechen irgendwelcher Regeln gekommen sein. Eine irreduktibel praktische Erkenntnis ist Bourdieu zufolge nur durch die Praxis von Regeln zu erwerben und drückt sich nur in der Praxis aus. Ein Regelsystem des sozialen Spiels läßt sich nicht rekonstruieren, also die praktische Kenntnis läßt sich nicht in der Form der impliziten Kenntnis einer entsprechenden Theorie beschreiben.( Vgl. Bouveresse, ebd., S.46.)

<sup>12</sup> Vgl. Brunner, a.a.O.,S.144.

<sup>13</sup> Vgl. ebd.

<sup>14</sup> Vgl. Kohlhaas, Diskurs und Modell, in: Nennen(Hg.), Diskurs. Begriff und Realisierung, S.29-56. Hier S.29.

<sup>15</sup> Vgl. ebd.

<sup>16</sup> Vgl. ebd.

<sup>17</sup> Der Begriff Diskurs variiert bei Foucault freilich mit der Entwicklung seines Denkens. Es meint zuerst in „Die Ordnung der Dinge“ die Wissenschaftsform der klassischen Zeit und das Repräsentationsmodell, das für sie

zu Habermas nicht nur als „das, was die Kämpfe oder die Systeme der Beherrschung in Sprache übersetzt: er ist dasjenige, worum und womit man kämpft; er ist die Macht, deren man sich zu bemächtigen sucht.“<sup>18</sup>

Foucault versteht Diskurs als geregelte Formationen von Aussagen, die weder die Proposition noch der grammatische Satz sind, sondern eher als kleinsten Einheiten übergeordneter Systeme gelten und erst von dieser her verständlich sind. Aussagen gelten hingegen als völlig individualisierte, kontingente und anonyme Materialität, die zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort wirklich Gesagtes bezeichnen. In Verbindung mit diesen diskursiven Praktiken stehen die nicht-diskursiven, also technischen, institutionellen, ökonomischen und politischen Praktiken. Die Diskursarchäologie geht von der Vorstellung aus, daß Ordnungsmuster von Kulturen und Wissenschaften in einem Zusammenhang stehen, der die in ihm bestehenden kognitiven Operationen steuert und die Kommunikation der Akteure reguliert. Ein potentieller epistemischer Gegenstand erlangt dann einen Platz im Wissen als das Sagbare in der jeweiligen Kultur, wenn es in das diskursspezifische Regelsystem eingepaßt ist. Über die Identifizierbarkeit der individuellen Rede entscheiden also Diskurse. Und diese beziehen sich andererseits auf die nicht-diskursiven Praktiken als den Sichtbaren. Die historischen Bedingungen der Beziehung zwischen beiden gelten nun dem Archäologen freizulegen.<sup>19</sup> Später mit dem Übergang von der Archäologie zur Genealogie, werden die nicht-diskursiven Praktiken ins Zentrum der Betrachtung von Foucault gerückt, denen die Diskurse nunmehr unterstehen.<sup>20</sup> Entsprechend ist die Entstehung des Wissens aus Praktiken der Macht zu erklären und der Diskurs wird begriffen als „durch System der Ausschließung und Einschließung gekennzeichnete, machtförmige Arten der Wissensgewinnung- Organisation- und Vermittlung, die individuelle und gesellschaftliche Verhältnisse formieren.“<sup>21</sup> Er ist durch die Macht getrieben, deren Ziel darin liegt, die bedrohlichen Kräfte und Gefahren des Diskurses unter

---

charakteristisch ist. Da sind die Worte noch restlos in ihrer Repräsentationsfunktion aufgegangen. Diese sozusagen transparente Diskurs verschwindet aber mit der Disposition der Sprache im 19. Jahrhundert. „Die Archäologie des Wissens“ begreift es als „jedes in der Geschichte hervorgetretene Aussagesystem, das die Menge der von ihm beherrschten Aussagen durch endlich viele Regeln zusammenhält und vor der Auflösung in ein anderes Aussagesystem schützen“. (Frank, Was ist Neostukturalismus, S.216.) Schließlich verbindet sich der Begriff Diskurs seit „Die Ordnung des Diskurs“ mit bemerkenswerten praktischen Elementen. Die diskursiven Praktiken unterstehen danach nicht-diskursiven Bedingungen, nämlich der Macht und dem Begehren.

<sup>18</sup> Foucault, Die Ordnung des Diskurses, S.8.

<sup>19</sup> Vgl. Kohlhaas, a.a.O., S.33.

<sup>20</sup> Habermas bezeichnet dies in seiner Kritik an Foucault als eine Notwendigkeit aus der einseitigen Beschränkung auf die Diskursanalyse, die die mit ihnen verbundenen sozialen Praktiken ausblendet. „Dieser vollständig autonom gewordene, von Kontextbeschränkungen und Funktionsbedingungen abgelöste, also die zugrundeliegenden Praktiken steuernde Diskurs ist freilich mit einer konzeptionellen Schwierigkeit behaftet. Als fundamental gelten die archäologisch zugänglichen Regeln, die die jeweilige Diskurspraxis ermöglichen. Diese Regeln können aber einen Diskurs nur in den Bedingungen seiner Möglichkeit verständlich machen; sie reichen nicht hin, um die Diskurspraxis in ihrem tatsächlichen Funktionieren zu erklären. Es gibt ja keine Regeln, die ihre eigene Anwendung regeln könnten. Ein regelgeleiteter Diskurs kann nicht selber den Kontext regeln, in den er eingelassen ist.“ (Vgl. Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, S.314f.)

Kontrolle zu halten. Der abendländische Geist sei danach beherrscht von einer „bestimmen Angst, vor jenen Ereignissen, vor jener Masse von gesagten Dingen, vor dem Auftauchen all jener Aussagen, vor allem, was es da Gewalttätiges, Plötzliches, Kämpferisches, Ordnungsloses und Gefährliches gibt, vor jenem großen und unaufhörlichen Rauschen des Diskurses.“<sup>22</sup> Zur Strategien zählen der Ausschluß, die Tabuisierung von Themen, die Ritualisierung von Redesituation, der Kommentar, das Prinzip des Autors, die Disziplinen und die Institutionen etc..<sup>23</sup> Aus Habermas' Sicht muß Foucault bei solchen Überlegungen davon ausgegangen sein, den Symbolausdruck als ein Produkt eines monologischen Sinnentwurfs, und nicht als Resultat der Interaktion von zumindestens zwei Subjekts zu betrachten. Nur unter dieser Bedingung kann Foucault den überlieferten Schriften ihre symbolisch vermittelten Sinnzusammenhängen entleeren und als ein Gefüge der empirisch gegebenen Zeichen betrachten. Erst damit kann der Theoretiker eine Außenperspektive auf die eigene Gesellschaft gewinnen. Eine Aussage bewegt sich aber nicht wie ein Zeichen, dessen Bedeutung sich auf der sprachlichen Ebene des Wortes semiologischem Strukturalismus zufolge in Sprachsystem, in dem es als ihres Bestandteil steht, erhält, auf der Ebene des Satzes, den man nur als Sprachverwendung versteht kann. Sie ist nicht Bestandteil der Sprache, sondern der Rede, in der die Zeichenelemente eines Sprachsystems unter dem Gesichtspunkt einander zugeordnet, einen Geltungsanspruch behauptet wird.<sup>24</sup> Sie ist schon immer an eine hermeneutische Voraussetzung angeknüpft und nicht aus ihrer puren Äußerlichkeit zu betrachten. Entsprechend scheint die Einbeziehung der Machttechnologien bei Foucault dann unumgänglich zu sein. Denn „die strukturalistische Forderung, daß jede Diskursformation streng aus sich selbst heraus verstanden werden muß, scheint nur dann eingelöst werden zu können, wenn die diskurskonstituierenden Regeln ihre institutionelle Basis gleichsam selbst in Regie nehmen. Der Diskurs verknüpft, dieser Vorstellung zufolge, die technischen, ökonomischen, sozialen und politischen Bedingungen erst zu dem funktionierenden Netzwerk von Praktiken, die dann seiner Reproduktion dienen.“<sup>25</sup> Die historische

---

<sup>21</sup> Kleimann, Konfliktbearbeitung durch Verständigung. Überlegungen zu Begriff und Funktion des Diskurses, in: Nennen(Hg.), Diskurs. Begriff und Realisierung, S.127-140. Hier S.127.

<sup>22</sup> Foucault, Die Ordnung des Diskurses, S.35. Hier zitiert nach Fink-Eitel, Foucault, S.64.

<sup>23</sup> Vgl. Fink-Eitel, ebd., S.64f. Foucault faßt die Praktiken der Diskurskontrolle zu vier Prinzipien zusammen, denen die Gegenprinzipien seiner eignen Philosophie gegenüberstehen. Sie sind: erstens „dem Prinzip „Schöpfung“ kontrastiert das Gegenprinzip der Umkehrung: an die Stelle schöpferischer Instanzen treten die Ereignisse der Verknappung und Ausschließung von Diskursen.“ Zweitens „dem Prinzip evolutionärer Einheit (verschiedener Zeiträume) kontrastiert das Gegenprinzip der Diskontinuität: die historischen Ereignisse vernetzen sich zu in sich vielfältigen, kontingenten und diskontinuierlichen „Serien“.“ Drittens „dem Prinzip der Ursprünglichkeit kontrastiert das Gegenprinzip der Spezifität: an die Stelle einer ursprünglichen Bedeutsamkeit der Welt tritt die spezifische Regelhaftigkeit einer gewaltsamen Zurüstung des Seienden.“ Viertens dem Prinzip der Bedeutung kontrastiert das Gegenprinzip der Äußerlichkeit: an die Stelle diskursimmanenter Bedeutungen treten die äußeren Möglichkeitsbedingungen der Diskurse.“ ( Fink-Eitel, a.a.O., S.65f.)

<sup>24</sup> Vgl. Honneth, Kritik der Macht, S.150.

<sup>25</sup> Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, S.314.

Erforschung von Machttechnologien gewinnt ihren Boden, indem sie im Hinblick auf ihre eigene genealogische Geschichtsschreibung nicht genealogisch denkt.<sup>26</sup> Dies verdankt sie zwei Operationen des transzendentalen Verfahrens.<sup>27</sup> Foucault postuliert „einen wahrheitskonstitutiven Willen für alle Zeiten und alle Gesellschaften.“<sup>28</sup> Über diese raumzeitliche Genealisierung hinaus kann dann eine sachliche Neutralisierung vorgenommen werden, womit der Willen zum Wissen zu einem Willen zur Macht entdifferenziert. Er soll „allen Diskursen, keineswegs nur den auf Wahrheit spezialisierten, auf ähnliche Weise innewohnen [...] wie den Humanwissenschaften der spezifische Selbstbemächtigungswille der neuzeitlichen Subjektivität.“<sup>29</sup> Die Genealogie der Humanwissenschaften verfährt dabei mit einer irritierenden Doppelrolle. Zum einen spielt sie „die empirische Rolle einer Analyse von Machttechnologien, die den gesellschaftlichen Funktionszusammenhang der Wissenschaft vom Menschen erklären sollen.“<sup>30</sup> Dabei sind Machtverhältnisse als Entstehungsbedingungen und als soziale Effekte wissenschaftlichen Wissens anzusehen. Zum anderen spielt sie „die transzendente Rolle einer Analyse von Machttechnologien, die erklären sollen, wie wissenschaftliche Diskurse über den Menschen überhaupt möglich sind.“<sup>31</sup> Dabei konstruieren Machtverhältnisse wissenschaftliches Wissen. „Diese beiden epistemologischen Rollen sind nun nicht mehr auf konkurrierende Ansätze verteilt, die sich lediglich auf denselben Gegenstand, eben das menschliche Subjekt in seinen Lebensäußerungen, beziehen. Vielmehr soll die genealogische Geschichtsschreibung beides in einem sein - funktionalistische Sozialwissenschaft und historische Konstitutionsforschung zugleich.“<sup>32</sup> Im Grundbegriff der Macht wird eigentlich ein idealistischer Gedanken der transzendentalen Synthesis mit den Voraussetzungen einer empiristischen Ontologie zusammengezwungen. Dies geht konsequenterweise, so kritisiert Habermas darauf zurück, daß der Begriff der Macht selbst aus der Subjektphilosophie entnommen ist. Ihr zufolge geht das Subjekt zur Welt nur kognitive Beziehungen ein, die durch die Wahrheit von Urteilen, und praktischen Beziehungen, die durch den Erfolg von Handlungen, auf. Macht ist dann das, womit das Subjekt auf das Objekt einwirkt. Der Handlungserfolg hängt von der Wahrheit ab, die für das Urteil des Handlungsplans sorgt. Macht hängt dann von dem Kriterium des Handlungserfolg von Wahrheit ab. „Diese Wahrheitsabhängigkeit der Macht kehrt Foucault kurzerhand in eine

---

<sup>26</sup> Ebd., S.316.

<sup>27</sup> Habermas attestiert Foucault einen transzendentalen Historismus. Gegen dieser Behauptung spricht Lavagno. Siehe dazu Lavagno, Rekonstruktion der Moderne, S.158ff.

<sup>28</sup> Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, S.317.

<sup>29</sup> Ebd.

<sup>30</sup> Ebd., S.322.

<sup>31</sup> Ebd.

Machtabhängigkeit von Wahrheit um. Deshalb braucht die fundierende Macht nicht länger an die Kompetenzen handelnder und urteilender Subjekte gebunden zu sein - die Macht wird subjektlos.“<sup>33</sup> Der Positivist ist in der Tat nur durch drei methodologischen Reduktionen glücklich: „das Sinnverständnis des an Diskursen beteiligten Interpreten wird aus der Sicht des ethnologischen Beobachters auf die Erklärung von Diskursen zurückgeführt; Geltungsansprüche werden funktionalistisch auf Machtwirkungen reduziert; Sollen wird naturalistisch auf Sein zurückgeführt.“<sup>34</sup>

Mit dem Begriff der kommunikativen Vernunft sollte hingegen nun dafür plädiert werden, daß sie in sozialen Tatsachen verkörpert ist. Danach müssen gültige Aussagen aus einer für sie nötigen Kommunikationssituation als begründet betrachtet werden. Mit Frege vertritt Habermas die These, „wir sind nicht Träger der Gedanken, wie wir Träger unser Vorstellungen sind.“<sup>35</sup> „Vorstellungen sind jeweils meine oder deine Vorstellungen; sie müssen einem in Raum und Zeit identifizierbaren vorstellenden Subjekt zugeschrieben werden, während Gedanken die Grenzen eines individuellen Bewußtseins überschreiten. Gedanken bleiben, auch wenn sie von verschiedenen Subjekten an jeweils verschiedenen Orten zu jeweils anderen Zeiten erfaßt werden, ihrem Inhalt nach im strikten Sinne dieselben Gedanken.“<sup>36</sup> Als die Objekte des vorstellenden Denkens haben Gedanken eine komplexere Struktur. In der Vorstellung sind nur Gegenstände gegeben. In Gedanken werden aber Sachverhalte und Tatsachen erfaßt, die als dargestellte nicht unvermittelt in der Welt vorstellbarer Gegenstände angesiedelt sind. Von Vorstellung unterscheiden sich Gedanken nämlich besonders durch die beiden Momente: „das Hinausschießen des Gedankens über die Grenzen eines einzelnen empirischen Bewußtseins und die Unabhängigkeit des Gedankeninhalts vom Erlebnisstrom eines Individuums.“<sup>37</sup> Sprachliche Ausdrücke haben deswegen für verschiedene Benutzer identische Bedeutungen. In der Praxis müssen die Angehörigen einer Sprachgemeinschaft davon ausgehen, daß ein grammatischer Ausdruck auf identische Weise verstanden werden kann. Es wird dabei unterstellt, „daß die gleichen Ausdrücke in der Mannigfaltigkeit der Situationen und der Sprechakte, in denen sie verwendet werden, dieselbe Bedeutung behalten. Schon auf der Ebene des Zeichensubstrats von Bedeutungen muß der Zeichentypus in der Vielfalt korrespondierender Zeichenereignisse als dasselbe Zeichen wiedererkannt werden können.“<sup>38</sup> „Was einen

---

<sup>32</sup> Ebd.

<sup>33</sup> Ebd., S.323.

<sup>34</sup> Ebd., S.325.

<sup>35</sup> Frege, Logische Untersuchungen, S.49. Hier siehe Habermas, Faktizität und Geltung, S.25.

<sup>36</sup> Habermas, Faktizität und Geltung, S.25.

<sup>37</sup> Ebd., S.26.

<sup>38</sup> Ebd., S.26f.

dargestellten Gedanken als Allgemeines, mit sich Identisches und öffentlich Zugängliches, als etwas gegenüber dem individuellen Bewußtsein Transzendentes, von den je besonderen, episodischen und nur privat zugänglichen, also bewußtseinsimmanenten Vorstellungen unterscheidet, ist die in Sprachzeichen und grammatischen Regeln begründete Idealität.<sup>39</sup> Diese verweist von sich aus auf die Idee der Wahrheit. Weil sich die Welt als Inbegriff möglicher Tatsachen nur für eine Interpretationsgemeinschaft konstituiert, läßt sich etwas Wirkliches nur in wahren Aussagen darstellen, wobei sich etwas Wahres nur mit Bezugnahme auf den Anspruch erklären läßt, den einer gegenüber Anderen erhebt, indem er eine Aussage behauptet. Ein „berechtigte Wahrheitsanspruch eines Proponenten soll sich mit Gründen gegen die Einwände möglicher Opponenten verteidigen lassen und am Ende auf ein rational motiviertes Einverständnis der Interpretationsgemeinschaft im ganzen rechnen dürfen.“<sup>40</sup> Damit berührt sich eine Idealität der Geltung, die durch die illokutionären Bindungskräfte von Sprechhandlungen für die Koordinierung der Handlungspläne verschiedener Akteure in Anspruch genommen wird. Sie verweist auf einem Begriff des kommunikativen Handelns, über das sie mit der Idealität der Begriff- und Bedeutungsallgemeinheit „in die Konstituierung der gesellschaftlichen Realität vernetzter, radial in Raum und Zeit ausstrahlender Interaktionen“<sup>41</sup> eingreift.

Für kommunikatives Handeln sind Diskurse von grundlegender Bedeutung. Diskurse haben in der Geschichte erst spät ihren sporadischen Charakter verloren. „Erst wenn für bestimmte Bereiche Diskurse soweit institutionalisiert sind, daß unter angebbaren Bedingungen die generelle Erwartung der Aufnahme diskursiver Gespräche besteht, können sie für eine gegebene Gesellschaft ein systemrelevanter Lernmechanismus werden.“<sup>42</sup> Solche Institutionalisierungen von bereichsspezifischen Teildiskursen lassen sich in der sozialen Evolution bezeichnen als folgenreiche innovatorische Errungenschaften. Sie lassen sich im Zusammenhang mit der Entfaltung der Produktivkräfte und der Expansion der Steuerungskapazitäten bringen. Als ein dramatisches Beispiel erweist sich die Institutionalisierung von Diskursen. Die Geltungsansprüche mythischer und religiöser Weltdeutungen konnten nun darin systematisch in Frage gestellt und geprüft werden.<sup>43</sup> „wir (Wir) verstehen das als Beginn der Philosophie im Athen der klassischen Zeit; ferner die Institutionalisierung von Diskursen, in denen Geltungsansprüche berufsethisch überlieferten, technisch verwertbaren Profanwissens systematisch in Frage gestellt und geprüft werden konnten: wir verstehen das als Beginn der

---

<sup>39</sup> Ebd., S.27.

<sup>40</sup> Ebd., S.29.

<sup>41</sup> Ebd., S.35.

<sup>42</sup> Ebd., S.29.

<sup>43</sup> Vgl. ebd.



modernen Erfahrungswissenschaften, gewiß mit Vorläufern in der Antike und im ausgehenden Mittelalter; schließlich die Institutionalisierung von Diskursen, in denen die mit praktischen Fragen und politischen Entscheidungen verknüpften Geltungsansprüche kontinuierlich in Frage gestellt und überprüft werden sollten: damals, im England des 17. Jahrhunderts, dann auf dem Kontinent und in den USA, mit Vorläufern in den oberitalienischen Städten der Renaissance, entstand die bürgerliche Öffentlichkeit und im Zusammenhang damit repräsentative Formen der Regierung - die bürgerliche Demokratie.“<sup>44</sup>

Wir gehen nun an die Universalpragmatik, die der Analyse des Diskurses zugrunde liegt, und kommen wieder zurück zum Diskurs. Das Thema der Universalpragmatik gilt elementaren Einheiten der Rede.<sup>45</sup> Sie ist eine Art rekonstruktive Sprachanalyse. Durch die rekonstruktive Sprachanalyse sind die Regeln zu beschreiben, die ein kompetenter Sprecher beherrschen muß, um grammatische Sätze zu bilden und akzeptabel zu äußern. Die Beschreibung der rekonstruktiven Sprachanalyse verfährt ähnlich wie die Linguistik, die sich allerdings für ein rekonstruktionfähiges implizites Wissen interessiert, über das jeder erwachsene Sprecher verfügt, und in dem sich seine linguistische Regelkompetenz (Sätze zu erzeugen) ausdrücken. Demgegenüber postuliert die rekonstruktive Sprachanalyse eine entsprechende kommunikative Regelkompetenz, nämlich Sätze in Sprechhandlungen zu verwenden. Die rekonstruktive Sprachanalyse geht davon aus, daß die kommunikative Kompetenz einen ebenso universalen Kern hat wie die linguistische. „Eine allgemeine Theorie der Sprechhandlungen würde mithin genau das fundamentale Regelsystem beschreiben, das erwachsene Sprecher beherrschen, soweit sie die Bedingungen für eine glückliche Verwendung von Sätzen in Äußerungen erfüllen können - gleichviel welcher Einzelsprache die Sätze angehören und in welche zufälligen Kontexte die Äußerungen jeweils eingebettet sind.“<sup>46</sup> Mit dem Vorschlag, die Sprachverwendung kompetenztheoretisch zu verstehen, weist sich eine Revision der Begriffe Kompetenz und Performanz ,wie sie herkömmlich verstanden wird, auf. Die rekonstruktive Wissenschaft, die auf die rationale Rekonstruktion der Gegenstandsbereichen abzielt, bezeichnet die Unternehmungen, die sich auf die explizite systemische Rekonstruktion eines impliziten, vortheoretischen Wissen richten. Deren wesentliche Merkmale charakterisiert sich, wenn man will, durch die Unterscheidung zwischen dem „know how“ oder „dem Können eines kompetenten Subjekts, das sich auf die Hervorbringung einer Sache oder einer bestimmten Leistung versteht“ und dem „know that“ oder „dem expliziten Wissen davon, wie es das

---

<sup>44</sup> Habermas, Einleitung zur Neuausgabe von Theorie und Praxis, in: ders., Theorie und Praxis, S.9-47.Hier S.31f.

<sup>45</sup> Im Anschluß an Searle bezeichnet Habermas den Sprechakt als die elementare Einheit der sprachlichen Kommunikation. Ein Sprechakt ist die Hervorbringung eines Satzzeichens unter bestimmten Bedingungen. Dazu im folgenden dieses Abschnittes.

<sup>46</sup> Habermas, Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, S.386f.

macht, daß es sich auf seine Sache versteht.“<sup>47</sup> Das, was ein Sprecher mit einer Äußerung meint, und das, was ein Interpret davon versteht, sind ein „know that“ erster Stufe. Der Sprecher versteht sich auf das Regelsystem seiner Sprache und auf deren kontextspezifische Verwendung. Er hat von diesem Regelsystem ein vortheoretisches Wissen. Dieses implizite Regelbewußtsein ist ein „know how“. Demgegenüber liegt die rekonstruktive Aufgabe des Interprets darin, das „know how“ in ein explizites Wissen, also in ein „know that“ zweiter Stufe überzuführen. Die Rekonstruktion richtet sich auf Bereiche vortheoretischen Wissens d.h. nicht auf irgendeine implizite Meinung, sondern auf ein bewährtes intuitives Wissen. „Während sich das Inhaltsverstehen auf beliebige Äußerungen richtet, bezieht sich rekonstruktives Verstehen nur auf die von kompetenten Subjekten selber als gekannt ausgezeichneten symbolischen Gegenstände.“<sup>48</sup> Die Rekonstruktionen beziehen sich auf „ein vortheoretisches Wissen allgemeiner Art, auf ein universales Können, und nicht nur auf besondere Kompetenzen einzelner Gruppen (z.B. die Fähigkeit, Sätze in einem niederdeutschen Dialekt zu äußern oder Probleme der Schwerionenphysik zu lösen) oder gar auf die Fähigkeit bestimmter Individuen (z.B. in der Mitte des 20. Jahrhunderts noch einen vorbildlichen Entwicklungsroman zu schreiben). Wenn das zu rekonstruierende vortheoretische Wissen ein universelles Können, eine allgemeine kognitive, sprachliche oder interaktive Kompetenz (oder Teilkompetenz) ausdrückt, zielt das, was als Bedeutungsexplikation beginnt, auf die Rekonstruktion von Gattungskompetenzen. Diese Rekonstruktionen können in ihrer Reichweite und ihrem Status mit allgemeinen Theorien verglichen werden.“<sup>49</sup> Dementsprechend gilt für die Universalpragmatik, daß „nicht nur phonetische, syntaktisch und semantische Merkmale von Sätzen, sondern auch bestimmte pragmatische Merkmale von Äußerungen, also nicht nur die Sprache, sondern auch die Rede; nicht nur die linguistische Kompetenz, sondern auch die kommunikative Kompetenz eine rationale Rekonstruktion in einem universalistischen Rahmen zulassen.“<sup>50</sup>

Die rekonstruktive Wissenschaft, obwohl sie sich als empirisch versteht, unterscheidet sich freilich noch in vielerlei Hinsicht von der empirisch-analytischen Wissenschaft.<sup>51</sup> Die Erfahrungsbasis etwa, also die Daten, von beiden unterscheidet sich nach ihrer ontologischen Stufe. „Das aktuelle Sprachverhalten ist Teil der wahrnehmbaren Realität,

---

<sup>47</sup> Ebd., S.368. Die Unterscheidung stammt ursprünglich aus Ryle, an dem sich Habermas hiervon schließt. Vgl. Habermas, ebd.; Ryle, G., *The Concept of Mind*.

<sup>48</sup> Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, S.369.

<sup>49</sup> Ebd., S.370.

<sup>50</sup> McCarthy, *Kritik der Verständigungsverhältnisse*, S.312. Vgl. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, S.387.

<sup>51</sup> Vgl. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, S.371ff.

das Regelbewußtsein verweist auf die Erzeugung symbolischer Gebilde, in denen etwas über die Realität geäußert wird.“<sup>52</sup> Die empirische-analytische Wissenschaft, hier die Linguistik, verhält sich zu ihrem Gegenstandsbereich wie eine kausalanalytische Theorie. Bei der Rekonstruktion vortheoretischen Wissens verhält sich die Theorie zu ihrem Gegenstandsbereich wie eine Bedeutungsexplikation. Die empirisch-analytische Theorie kann das Alltagswissen widerlegen. Hingegen kann die rekonstruktive Wissenschaft das vortheoretische Wissen „mehr oder weniger explizit und angemessen darstellen aber niemals falsifizieren.“<sup>53</sup> Schließlich erhebt die Rekonstruktion nur einen essentialistischen Anspruch. Die deskriptive Theorie kann, wenn sie bestimmte Strukturen der Wirklichkeit trifft, viele epistemologische Deutungen beanspruchen, nämlich realistische Deutungen, instrumentalistische oder konventionalistische. Hingegen können Rationale Nachkonstruktionen nur in einem essentialistischen Sinne das vortheoretische Wissen wiedergeben. Sie müssen genau den Regeln entsprechen, die im Gegenstandsbereich operativ wirksam sind.<sup>54</sup>

Die Universalpragmatik verfährt darüber hinaus ähnlich wie die transzendentalen Forschungen in Kantischer Tradition, wie die von Strawson und Apel entwickelten, die sich nach der Bedingung a priori der Möglichkeit von Erfahrung richten,<sup>55</sup> aber auf den starken Apriorismus verzichten und dadurch eine schwächeren Version der kantischen Philosophie annehmen. Die Universalpragmatik teilt mit ihnen die Vorstellung: jede Rekonstruktion „eines grundbegrifflichen Systems möglicher Erfahrung muß als hypothetischer Vorschlag betrachtet werden, der anhand neuer Erfahrungen getestet werden kann.“<sup>56</sup> Vom transzendental im klassischen Sinn ist dann nur noch die Rede, wenn es die begriffliche Struktur meint, die in allen kohärenten Erfahrungen immer wiederkehrt, „solange die Behauptung ihrer Notwendigkeit und Universalität nicht widerlegt ist.“<sup>57</sup> Entsprechend ist nicht mehr auszuschließen, daß die „Begriffe von Gegenständen möglicher Erfahrung nur unter kontingenten Randbedingungen, die beispielsweise durch Naturkonstanten bisher regelmäßig erfüllt worden sind, aussichtsreich appliziert werden können.“<sup>58</sup> Es ist dann auch nicht mehr ausschließen, „daß sich die grundbegriffliche Struktur möglicher Erfahrung phylogenetisch entwickelt hat und in jeder normal verlaufenden Ontogenese von

---

<sup>52</sup> Ebd.

<sup>53</sup> Ebd., S.372.

<sup>54</sup> Vgl. ebd., S.373.

<sup>55</sup> Kant vertritt die These, „die Bedingungen a priori einer möglichen Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung.“ (Kant, Kritik der reinen Vernunft, A3.)

<sup>56</sup> Habermas, ebd., S.380.

<sup>57</sup> Ebd.

<sup>58</sup> Ebd., S.380.

neuem in einem der empirischen Analyse zugänglichen Prozeß entsteht.“<sup>59</sup> Nicht einmal auszuschließen ist auch, „daß ein in diesem Sinne relativiertes Erfahrungsapriori nur für bestimmte, anthropologisch allerdings tiefsitzende Funktionskreise des Handelns, die jeweils eine bestimmte Strategie der Objektivierung der Wirklichkeit ermöglichen, gilt.“<sup>60</sup> Danach werden der Begriff des transzendentalen Subjekts und das Unternehmen einer transzendentalen Deduktion aufgegeben. Das Verhältnis zwischen der Objektivität möglicher Erfahrung und der Wahrheit von Propositionen stellt sich anders dar. Die transzendentale Untersuchung der Bedingungen argumentativer Einlösung der Geltungsansprüche tritt an die Stelle eines Beweises a priori. Universalpragmatik erklärt ähnlicherweise wie Erkenntnisprozesse Verständigungsprozesse als kommunikativen Voraussetzungen.<sup>61</sup> Doch weil der Ausdruck Situation möglicher Erfahrung, der dem Ausdruck Objekt möglicher Erfahrung in der Transzendentalphilosophie entspricht, zeigt, daß der Erwerb von Erfahrung in Kommunikationsprozessen gegenüber dem Ziel der Verständigung sekundär ist, müssen die allgemeinen Strukturen der Rede zuerst unter dem Verständigungsaspekt, nicht unter dem Erfahrungsaspekt untersucht werden. Für die Transzendentalphilosophie gilt, daß man Erfahrungen durch die Objektivierung der Wirklichkeit unter invarianten Gesichtspunkten konstituiert. Für die Analyse allgemeiner Kommunikationsvoraussetzung wird im Gegensatz zur Erfahrungskonstituierung Äußerung generiert. Also im Gegensatz zur Konstitution der Gegenstände möglicher Erfahrung geht es hier schließlich um die argumentative Einlösung diskursiver Geltungsansprüche. Die allgemeine Pragmatiktheorie hat es entsprechend „mit der Rekonstruktion des Regelsystems zu tun, das der Fähigkeit eines Subjekts zugrundeliegt, Sätze in irgendeiner Situation zu äußern. Die Universalpragmatik stellt mithin den Anspruch, die Fähigkeit erwachsener Sprecher zu rekonstruieren, Sätze derart in Realitätsbezüge einzubetten, daß sie die allgemeinen pragmatischen Funktionen der Darstellung, der Selbstdarstellung und der Herstellung interpersonaler Beziehungen übernehmen können.“<sup>62</sup>

Dabei gilt der Sprechakt als der Ausgangspunkt der Untersuchung für die allgemeinen und universellen Voraussetzungen der Kommunikation. Als Vorbild hat L. Austin im Anschluß an den späten Wittgenstein den definitiven Schritt zu einer Analyse von Sprechhandlungen getan und die semantische Abstraktion überwunden. „Er (Austin) ersetzt die Wahrheitssemantik entschlossen durch eine Gebrauchstheorie der Bedeutung und die Analyse von Sätzen durch eine Analyse der Verwendung von Sätzen in

---

<sup>59</sup> Ebd.

<sup>60</sup> Ebd., S.380f.

<sup>61</sup> Vgl. ebd., S.382.

<sup>62</sup> Ebd., S.394.

Äußerungen. Damit gewinnt er den Spielraum für eine Entkoppelung der illokutionären Kräfte vom Modellfall des assertorischen Satzes. Austin beginnt sich von einer Ontologie zu lösen, die ausschließlich auf die objektive Welt als Gesamtheit existierender Sachverhalte zugeschnitten ist und die Auszeichnung des assertorischen Satzes sowie der propositionalen Wahrheit zur Folge hat. Mit seinem Begriff des illokutionären Aktes öffnet er der Sprachanalyse das ganze Spektrum der Rede. Wittgensteins These, daß die Bedeutung nicht mehr in der Beziehung von Sätzen zu etwas in der Welt, sondern in der konventionell geregelten Verwendung dieser Sätze zu suchen sei, hatte die Aufmerksamkeit der Sprachanalytiker auf die Fülle jener Sprachspiele gelenkt, die die Verwendung der Sätze im Kontext von Lebensformen grammatisch regeln.<sup>63</sup> Für die Universalpragmatik liegen einer Äußerung drei allgemeine pragmatische Funktionen, mit deren Hilfe ein Satz dargestellt, eine Sprechintention geäußert und eine interpersonale Beziehung zwischen Sprecher und Hörer hergestellt werden kann. Dabei ist für eine Theorie des kommunikativen Handelns der Aspekt von Herstellung interpersonaler Beziehungen zentral. Indem man ein Versprechen oder eine Behauptung äußert, vollzieht man mit den entsprechenden Sätzen eine Handlung. Austin hat den Sinn, in dem Sätze in Sprechakten geäußert werden, als die illokutive Kraft dessen bezeichnet. Die illokutive Kraft einer Sprechhandlung liegt ihm zufolge darin, den Modus des geäußerten Inhalts festzulegen. Nun muß aber für jede Äußerung, um in einer gegebenen Situation verstanden zu werden, wenigstens eine bestimmte Beziehung zwischen Sprecher und Hörer hergestellt werden und zum Ausdruck gebracht werden. Kommunikative Handlungen sind also auf einen Kontext von Handlungsnormen und Werten bezogen. Die einzelne Handlung bleibe unbestimmt ohne den normativen Hintergrund von Routinen, Rollen, sozialkulturell eingeübten Lebensformen, nämlich Konventionen.<sup>64</sup> „Alle kommunikativen Handlungen erfüllen oder verletzen normativ festgeschriebene soziale Erwartungen oder Konventionen. Handelnd eine Konvention zu erfüllen, bedeutet, daß ein sprach- und handlungsfähiges Subjekt mit mindestens einem weiteren eine interpersonale Beziehung aufnimmt.“<sup>65</sup> Wenn man zwischen der Ebene der Intersubjektivität und der Ebene der Erfahrungen und Sachverhalte unterscheidet, dann ist die illokutive Kraft eben als Herstellung der interpersonalen Beziehung zu begreifen.<sup>66</sup> Unter „illokutiv verstehen wir

---

<sup>63</sup> Habermas, Entgegnung, in: Honneth/Joas(Hg.), Kommunikatives Handeln, S.327-405. Hier, S. 356.

<sup>64</sup> Vgl. Habermas, Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, S.397f.

<sup>65</sup> Ebd.

<sup>66</sup> „Die illokutive Kraft eines akzeptablen Sprechakts besteht also darin, daß sie einen Hörer dazu bewegen kann, sich auf die sprechhandlungstypischen Verpflichtungen des Sprechers zu verlassen.“( Habermas, ebd., S.432.) „Die wesentliche Voraussetzung für das Gelingen eines illokutiven Aktes besteht darin, daß der Sprecher jeweils ein bestimmtes Engagement eingeht, so daß sich der Hörer auf ihn verlassen kann. Eine Äußerung kann dann

den ( annehmbaren) Versuch, eine interpersonale Beziehung herzustellen; wir verstehen einen spezifizierten Weltbezug, in den wir eintreten, sofern wir uns dazu verstehen können, das als seriöse vorausgesetzte Angebote eines Sprechers anzunehmen. Prädikativ verstehen wir hingegen den propositionalen Gehalt einer Äußerung; wir verstehen, wie es sich mit einem Gegenstand im Rahmen der für Sprecher und Hörer gemeinsam konstituierten Welt verhält. Man kann in beiden Fällen sagen, daß der Hörer zu einem Verständnis von etwas gelangt; aber das prädikative Verstehen führt zu einer Verständigung über etwas ( in der Welt) während das illokutive Verstehen eine Verständigung anderer Art herbeiführt - eine Verständigung zu etwas, nämlich zur Aufnahme einer interpersonalen Beziehung ( die ein Weltbezug ist).“<sup>67</sup>

Von allen sozialen Handlungen gilt Habermas' Interesse dem kommunikativen Handeln, das propositional ausdifferenziert und sprachlich ist.<sup>68</sup> Eine Äußerung ist dann propositional ausdifferenziert, wenn der propositionale Aussagebestandteil auch bei der Entkopplung von dem illokutiven Bestandteil nicht verliert, nämlich wenn er gegenüber dem wechselnden illokutionären Potential invariant ist. Weitergehend mit dieser Ausdifferenzierung kann dann zwischen der institutionellen Ungebundenheit und der institutionellen Gebundenheit unterschieden werden. Bei institutionell gebundenen Sprechakten werden die Normen mittels institutioneller Kraft durchgesetzt. Dagegen sind die allgemeingeltenden Normen, die über das Bewußtsein des Einzelnen vermittelt sind, institutionell ungebunden. Um den allgemeinen Voraussetzungen gerecht zu werden, muß der Sprechakt noch explizit und kontextunabhängig sein. Damit ist für Habermas die gesuchte elementare Einheit der Sprechungsanalyse erreicht. Sie setzt sich aus einem illokutiven und einem propositionalen Bestandteil zusammen, ist institutionell ungebunden, explizit und kontextunabhängig. Dabei ist der illokutive Satzteil entscheidend, der zum einen die Beziehung zwischen Sprecher und Hörer herstellt und zum anderen den Verwendungssinn des propositionalen Bestandteils festlegt. Mit diesem verbinden sich nämlich Geltungsansprüche, die in jeder Rede als unproblematisch vorausgesetzt werden, also ( Verständlichkeit) Wahrheit, Richtigkeit und Wahrhaftigkeit. Vom Gelingen eines Sprechakts ist dann die Rede, „wenn der Hörer nicht nur die Bedeutung des geäußerten Satzes versteht, sondern die vom Sprecher intendierte Beziehung tatsächlich eingeht.“<sup>69</sup>

---

und nur dann als ein Versprechen, eine Behauptung, Aufforderung oder Frage zählen, wenn der Sprecher ein Angebot macht, das er, sofern der Hörer es akzeptiert, wahrzumachen bereit ist—der Sprecher muß sich engagieren, d.h. zu erkennen geben, daß er in bestimmten Situationen bestimmte Handlungskonsequenzen ziehen wird.“( Habermas, Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, S.431.)

<sup>67</sup> Ebd., S.407.

<sup>68</sup> Vgl. ebd., S.398ff.

<sup>69</sup> Ebd., S.428.

Gelingt es nicht, dann ist der Übergang zum Diskurs nötig. Der Diskurs ist für Habermas die eigentümlich irrealen Form der Kommunikation, in der sich der Teilnehmer dem zwanglosen Zwang des besseren Arguments fügt. „Unter dem Stichwort „Handeln“ führe ich den Kommunikationsbereich ein, in dem wir die in Äußerungen (auch in Behauptungen) implizierten Geltungsansprüche stillschweigend voraussetzen und anerkennen, um Informationen (d.h. handlungsbezogene Erfahrungen) auszutauschen. Unter dem Stichwort „Diskurs“ führe ich die durch Argumentation gekennzeichnete Form der Kommunikation ein, in der problematisch gewordene Geltungsansprüche zum Thema gemacht und auf ihre Berechtigung hin untersucht werden.“<sup>70</sup> Man muß also aus Handlungs- und Erfahrungszusammenhängen heraustreten, um Diskurse führen zu können. Hier werden keine Informationen ausgetauscht, sondern Argumente, die der Begründung problematisierter Geltungsansprüche dienen.<sup>71</sup>

Für diskursiv einlösbar hält Habermas allerdings nur den Wahrheit und Richtigkeit. Wahrhaftigkeitsansprüche können hingegen nur in Handlungszusammenhängen eingelöst werden.<sup>72</sup> Behauptung und Erklärung werden also in theoretischen Diskursen und Rechtfertigung werden in praktischen transformiert.<sup>73</sup> Dabei ist das Argumentationsapriori zentral, also die Bedingung möglicher Diskurse. Während das Erfahrungsapriori, nachdem das kantische Modell, aus dem obersten principium aller synthetische Urteils folgert, ist das Argumentationsapriori (den Bedingungen möglicher Diskurse) nun von diesem Apriori der Erfahrung (die Struktur der Gegenstände möglicher Erfahrung) unabhängig. Erfahrungswissenschaftliche Theorien werden von beiden Aprioris begrenzt. „Theorien können nur zugleich unter Bedingungen der Argumentation und in den Grenzen der vorgängigen Objektivierung des erfahrbaren Geschehens gebildet und fortgebildet werden.“<sup>74</sup> Dies bedeutet: „in Form von diskursiv geprüften Systemen von Aussagen“, andererseits „in einer theoretischen Sprache, deren Grundprädikate auf die unabhängig konstituierten Gegenstände möglicher Erfahrung bezogen bleiben.“<sup>75</sup> „Die Theoriesprachen, die sich im Verlaufe wissenschaftlichen Fortschritts diskontinuierlich verändern, können die Strukturen der vorwissenschaftlichen Gegenstandsbereiche interpretieren und in gewisser Weise auch reformulieren. [...] Die Einheit der Argumentation ist vereinbar mit einer differentiellen Sinnkonstitution der Gegenstandsbereiche. Die Argumentation steht in allen Wissenschaften

---

<sup>70</sup> Ebd., S.130f.

<sup>71</sup> Vgl. ebd.

<sup>72</sup> Vgl. ebd., S.139.

<sup>73</sup> Vgl. Horster, Jürgen Habermas, S.43.

<sup>74</sup> Habermas, Erkenntnis und Interesse, S.392. Hier zitiert nach McCarthy, Kritik der Verständigungsverhältnisse, S. 338f.

<sup>75</sup> Ebd.

unter denselben Bedingungen der diskursiven Einlösung von Wahrheitsansprüchen. Diese Bedingungen der szientistisch nicht-eingeschränkten Rationalität können im Rahmen einer Logik des theoretischen Diskurses geklärt werden.“<sup>76</sup>

Die Logik des Diskurses ist für Habermas eine pragmatische Logik. Sie stellt die formalen Regeln für Argumentationszusammenhänge bereit. Denn eine Argumentation besteht nicht nur aus Sätzen, sondern auch aus Sprechakten, und darüber hinaus ist der Übergang von einer Argumentationsstufe zur anderen nicht wie in rein formal logischen Termini zu explizieren. Nicht die logische Notwendigkeit oder Unmöglichkeit ist dabei entscheidend, sondern die pragmatische Modalität der Triftigkeit.<sup>77</sup> Argumentation ist also ein Typus von Rede, „in dem die Teilnehmer strittige Geltungsansprüche thematisieren und versuchen, diese mit Argumenten einzulösen oder zu kritisieren. Ein Argument enthält Gründe, die in systematischer Weise mit dem Geltungsanspruch einer problematischen Äußerung verknüpft sind. Die Stärke eines Arguments bemißt sich, in einem gegebenen Kontext, an der Triftigkeit der Gründe; diese zeigt sich u. a. daran, ob ein Argument die Teilnehmer eines Diskurses überzeugen, d. h. zur Annahme des jeweiligen Geltungsanspruchs motivieren kann.“<sup>78</sup> Im Anschluß an Toulmin zerlegt Habermas die Struktur eines Arguments in die Konklusion ( C, conclusion), die es zu begründen gilt, und die Daten( D, data), die zu diesem Zweck vorgebracht werden; die Rechtfertigung ( W, warrant), die den Zusammenhang zwischen den Daten und Konklusion herstellt; und die Stützung (B, backing) für die Rechtfertigung selber.<sup>79</sup> Die ganze Abfolge verläuft wie folgt: „Zunächst wird eine erklärungsbedürftige Behauptung oder Empfehlung mit mindestens zwei weiteren Sätzen in einen deduktiven Zusammenhang gebracht; sodann wird durch kausuistische Evidenz die Annehmbarkeit der als Prämisse fungierenden allgemeinen Aussagen (Gesetzeshypothese, Handlungs- oder Bewertungsnorm) gestützt. Die konsenserzielende Kraft des Arguments beruht auf dem durch Induktion oder Universalisierung gerechtfertigten Übergang von B zu W.“<sup>80</sup> Ein Argument ist dann triftig, wenn es im Sinne diskursiver Modalität möglich ist. Dies ist dann der Fall, „wenn zwischen B und W keine deduktive Beziehung eine hinreichende Motivikation dafür ist, W für plausible zu halten.“<sup>81</sup> Beim Fall gesellschaftlichen Normen, wenn das Argument unstimmgig ist und W, also Handlungsnorm, als Schlußregel nicht anerkannt wird, gilt dieselbe Argumentationsstruktur. Der Unterschied zwischen dem theoretischen und dem praktischem Diskurs ist, daß, während die

---

<sup>76</sup> Habermas, Erkenntnis und Interesse, S.392. Hier zitiert nach McCarthy, Kritik der Verständigungsverhältnisse, S. 338f.

<sup>77</sup> Vgl. McCarthy, Kritik der Verständigungsverhältnisse, S.346.

<sup>78</sup> Habermas, TKH1. S.38.

<sup>79</sup> Vgl. Habermas, Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, S.162ff. ; McCarthy, Kritik der Verständigungsverhältnisse, S.346.

<sup>80</sup> Horster, Jürgen Habermas, S.48.



Pausibilitätsargumente im Falle des theoretischen Diskurses sich nicht gegen die Natur selber richten können, verhalten sich praktische Diskurse gegenüber gesellschaftlichen Realität kritisch. Der Übergang von B zu W ist deswegen nicht induktiv, sondern hier sind nur Normen zugelassen, die in ihrem Geltungsbereich allgemein anerkannt werden.<sup>82</sup>

Ein Argument erlangt konsenserzielende Kraft, wenn es nicht nur auf ein geregeltes Sprachsystem beruht, sondern wenn dies Sprachsystem selbst im Diskurs zur Diskussion gestellt werden kann. Dadurch entsteht zugleich ein Anstoß für die Evolutionsdynamik der Gesellschaft durch die Erkenntnisse. „Erkenntnisfortschritt vollzieht sich in Form einer substantiellen Sprachkritik. Ein argumentativ erzielter Konsensus darf dann aber auch nur dann als Wahrheitskriterium angesehen werden wenn strukturell die Möglichkeit besteht, die jeweilige Begründungssprache, in der Erfahrungen interpretiert werden, zu hinterfragen, zu modifizieren und zu ersetzen.“<sup>83</sup> Da dies mit der kognitiven Entwicklung zusammenhängt, sind auf der Ebene der Erkenntniskritik die Grenzen zwischen theoretischem und praktischem Diskurs nicht mehr trennscharf. Hiervon erhebt sich nämlich die Frage, was überhaupt als Erkenntnis gelten soll. Dazu ist wiederum eine Untersuchung darüber erforderlich, „welche Rolle die Erkenntnis im Leben spielt, d. h. eine Untersuchung der fundamentalen Interessen, die in Erkenntnis verkörpert sein können. Nur insoweit, als die Freizügigkeit besteht, von einer Diskursebene zur anderen zu wechseln, gibt es eine Rechtfertigung dafür, einen eventuellen Konsensus für rational motiviert zu halten. Sofern diese Bedingungen nicht erfüllt sind und der aktuelle Diskurs vom idealen abweicht, ist die Übereinstimmung, zu der er hinführt, dem Verdacht ausgesetzt, bloß kontingent und somit unbegründet zu sein.“<sup>84</sup>

Mit der Logik der praktischen Diskurse sollte, dies möchte Habermas hervorzuheben, darauf hingewiesen werden, daß praktische Frage rational entschieden werden können. Die Unterschiede zwischen der Logik des theoretischen und der Logik des praktischen Diskurses sollten allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, daß Rationalität aus dem moralisch-praktischen Bereich verbannt wird. Dies kann ebenfalls durch den Zwang des besseren Arguments mit Vernunft entschieden werden. „Wenn sich Richtigkeit neben Wahrheit als ein diskursiv einlösbarer Geltungsanspruch qualifizieren läßt, dann folgt daraus, daß sich richtige Normen ähnlich begründen lassen müssen wie wahre Aussagen.“<sup>85</sup> In der philosophischen Tradition ist das klassische Naturrecht der Auffassung, daß normative Aussagen, in demselben Sinne wahrheitsfähig sind wie deskriptive Aussagen. Der Nominalismus und Empirismus, die

---

<sup>81</sup> Ebd.

<sup>82</sup> Vgl. ebd., S.49.

<sup>83</sup> Habermas, Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, S.171f.

<sup>84</sup> McCarthy, ebd., S.347.

<sup>85</sup> Habermas, Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, S.144.

die heute herrschenden Auffassung vertreten, besagen, daß normative Aussagen überhaupt nicht wahrheitsfähig sind. Beiden Versionen weist Habermas zurück. Für ihn gilt, „daß sich die Berechtigung des in Empfehlungen sei es von Handlungs- oder von Bewertungsnormen enthaltenen Geltungsanspruchs ebenso diskursiv prüfen läßt wie die Berechtigung des in Behauptungen implizierten Geltungsanspruchs.“<sup>86</sup> Freilich ist es in der Struktur der Argumentation zwischen der Begründung von richtigen Geboten und Bewertungen und der Begründung wahrer Aussagen zu unterscheiden. Die logischen Bedingungen, unter denen sich ein rational motivierter Konsensus erzielen läßt, sind in praktischen Diskursen anders als in theoretischen Diskursen.<sup>87</sup>

---

<sup>86</sup> Ebd.

<sup>87</sup> Vgl. ebd., S.144.

### 3.2 Von der Selbstreflexion zur Rekonstruktion

Die Aporien der alten Kritischen Theorie, die sich geschichtsphilosophischen und ideologischen Mitteln bedient, wie schon in den vorangegangenen Kapiteln ausgeführt, ergeben sich aus der ihrer Denkfigur charakteristischen Bewußtseinsphilosophie, die ihrer Kritik keine hinreichende Grundlage für ihren eigenen Anspruch anbietet. Nun setzt sich die theoretische Arbeit von Habermas das Ziel, einen normativen Maßstab für Kritik zu entwickeln, und zwar im Rahmen einer Theorie der Kommunikation, die nicht wiederum in die Begriffszwänge der Bewußtseinsphilosophie zurückfällt. Dementsprechend sollen dabei ein paar Transformationen durchgeführt werden. An die Stelle der Erkenntnistheorie in der traditionellen Philosophie tritt eine allgemeine Theorie der kommunikativen Kompetenz, die vorstrukturierten Wissen untersucht. Die Gesichtsphilosophie wird zum einen ersetzt durch eine Theorie der sozialen Evolution, die scharf zwischen Entwicklungslogik und Entwicklungsdynamik unterscheidet. Das Makrosubjekt der Geschichte vom Hegel-Marx'schen Erbe wird zum anderen verabschiedet, und in eine Konzeption der Unterscheidung von System und Lebenswelt überführt, aber mit der Konsequenz, daß nun nur der Bereich der Lebenswelt einer bewußten Gestaltung offensteht.<sup>1</sup>

Damit kommt es im Rahmen der Kommunikationstheorie zu einer Kritik der Verständigungsverhältnisse, die ihren normativen Maßstab in erster Linie aus der Zusammenarbeit zwischen einer normativen Moraltheorie und einer empirisch orientierten, rekonstruktiven Theorie der kommunikativen Kompetenz entwickelt. Auf diese Weise soll der Anspruch auf Kritik durch ein empirisch gesichertes Fundament begründet werden. Diese Behauptung eines solchen gesicherten Fundaments der Kritik bedarf allerdings einer detaillierten Explikation, die im folgenden dargestellt wird.

Die frühe Wissenschaftskritik von Habermas, die sich für eine kritische Wissenschaft ausspricht, steht in gewisser Weise noch im Gefolge von Horkheimers Gestaltung der kritischen Wissenschaft in Gegenüberstellung von kritischen und traditionellen Theorien. Wie Horkheimer mittels einer Kritik traditioneller Theorie den Status Kritischer Theorie zu klären versucht, so versucht Habermas dies in „Erkenntnis und Interesse“ durch die Kritik des Szientismus für eine kritische Wissenschaft. Er läßt sich dabei von der Grundthese leiten, daß radikale Erkenntniskritik nur als Gesellschaftstheorie möglich ist.<sup>2</sup>

Habermas bezeichnete die moderne Wissenschaftstheorie damals als positivistisch, weil ihr die Forderung nach reflexiver Begründung der Möglichkeit von wissenschaftlicher Erfahrung

---

<sup>1</sup> Vgl. Bogner, Die Versöhnung der mit sich selber verfallenen Moderne, S.31.

<sup>2</sup> Vgl. Habermas, Erkenntnis und Interesse, S.9; Biebricher, Selbstkritik der Moderne, S.25.

fehlt. Dies hat zur Folge, daß die Frage der Geltung der für die empirisch-analytischen Wissenschaften eigentümlichen Forschungslogik von der Frage der Genese derselben abgelöst wird. Der Gültigkeitsanspruch der formalen Logik und der Mathematik wird auch auf die Forschungsbereiche, die sich nicht mit Naturprozessen befassen, ausgeweitet. Dadurch entsteht ein szientistisches Selbstverständnis, nach dem die wissenschaftliche Forschungslogik für alle Erkenntnisbereiche gilt. Szientismus meint hier ein Glaube der Wissenschaft an sich selbst, der dazu führt, daß Wissenschaft sich nicht länger als eine Form möglicher Erkenntnis versteht, sondern sich mit Erkenntnis identifiziert.<sup>3</sup> Habermas sieht in Hegels Kritik an Kants transzendentallogischer Fragestellung in der Einleitung zur Phänomenologie des Geistes den ersten Schritt der Vollziehung dieser Auflösung der Erkenntnistheorie. Hegel hat sich nämlich bemüht, die Nicht-Radikalität Kants Transzendentalismus nachzuweisen, indem er zeigt, daß eine transzendent begründete Erkenntnis nur voraussetzungslos verfahren könne, wenn sie die normativen Implikationen ihrer Vorstellung von Erkenntnis nicht der Selbstkritik unterzieht. Es ist sodann aus Hegels Sicht konsequent, daß Kant die Kategorie der zeitgenössischen Mathematik und Physik als Paradigma der Wissenschaftlichkeit begreift. Daß da nicht eingesehen werden kann, daß das, was für die Gültigkeitsformen des Wissens gehalten wird, gerade geschichtlich bedingt ist, erklärt die Abstraktion der Erkenntniskritik. Die Erkenntniskritik erfährt aber andererseits bei Hegel noch einmal eine Radikalisierung, in dem Maße, wie sie behauptet, daß sich die transzendenten Bestimmungen in der phänomenologischen Erfahrung des Bewußtsein erst bilden. Der Fehler Kants wird dabei in gewisser Weise wiederholt, da die Idee des absoluten Wissens am Anfang der Phänomenologie schon vorausgesetzt wird und mithin sich des Gegenstandes der Erkenntnistheorie entledigt wird.<sup>4</sup> „Indem sich Philosophie als die eigentliche Wissenschaft behauptet, verschwindet das Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft überhaupt aus der Diskussion. Mit Hegel entsteht das fatale Mißverständnis, als sei der Anspruch, den vernünftige Reflexion gegen abstraktes Verstandesdenken erhebt, gleichbedeutend mit der Usurpation des Rechtes eigenständiger Wissenschaften durch eine nach wie vor als Universalwissenschaft auftretende Philosophie.[...]Darauf baut der Positivismus.“<sup>5</sup>

Die Hegelsche Kritik an Kant wird von Marx in eine materialistische Erkenntnistheorie transformiert. Die menschliche Gattung, die sich selbst durch Arbeit reproduziert, nimmt bei ihm den Platz der Weltkonstituierung ein, den früher das transzendente Ego besaß. Die Kategorie der Arbeit spielt nun die Rolle des Hegelschen Geistbegriffs, sie ist eine von allen

---

<sup>3</sup> Vgl. Habermas, Erkenntnis und Interesse, S.13.

<sup>4</sup> Vgl. Creau, Kommunikative Vernunft als entmystifiziertes Schicksal, S.43f.

Gesellschaftsformen unabhängige Existenzbedingung des Menschen, ewige Naturnotwendigkeit. Arbeit, die das Verhältnis zwischen Mensch und Natur gestaltet, ist einerseits Marx zufolge im Anschluß an der von Feuerbach in Gang gesetzten anthropologischen Wende eine kantianische transzendente Bedingung, andererseits unterliegt sie empirischen Entwicklungen der Produktivkräfte. Während der Geist bei Hegel über die verschiedenen Stufen der Reflexion zu sich selbst kommt, erschafft sich die Menschengattung bei Marx durch Arbeit und Reflexion über die Stadien der Produktivkräfte hinweg selbst. In der Beschränkung der Reflexionsleistung auf Arbeit sieht nun Habermas Marx' Defizit darin, daß Marx schließlich auf den Positivismus zutreibt. Daraus ergibt sich, daß Marx auch, wie Kant und die Positivisten, zwischen Naturwissenschaft und Kritik nicht mehr trennen kann und erstere als Erkenntnis an sich verabsolutiert.<sup>6</sup>

Es gilt für Habermas Marx' Defizit zu beseitigen. Marx' Hegelkritik wird erweitert, indem Habermas die Gattung nicht nur durch Arbeit reproduzieren läßt, sondern auch durch Interaktion.<sup>7</sup> Die beide Elemente, die für Habermas als grundlegende, invariante Handlungstypen gelten, erzeugen ihnen entsprechende erkenntnisleitende Interessen, über die es die Naturwissenschaften und die Geisteswissenschaften aufzuklären haben. Die menschliche Gattung muss außerdem Verständigung sicherstellen, was die technisch interessierten Wissenschaften nicht leisten können. Die Aufgabe fällt auf die historisch-hermeneutischen Wissenschaften, denen das praktische Interesse an Verständigung bzw. der Ermöglichung von Interaktion zugrunde liegt. Im Gegensatz dazu sind erst die kritischen Wissenschaften, Psychoanalyse und Ideologiekritik in Habermas' Entwurf das eigentliche Erbe reflektierender Philosophie. Ihnen liegt das emanzipatorische Interesse zugrunde.<sup>8</sup> „In der Selbstreflexion gelangt eine Erkenntnis um der Erkenntnis willen mit dem Interesse an Mündigkeit zur Deckung; denn der Vollzug der Reflexion weiß sich als Bewegung der Emanzipation. Vernunft steht zugleich unter dem Interesse an Vernunft. Wir können sagen, daß sie einem emanzipatorischen Erkenntnisinteresse folgt, das auf den Vollzug der Reflexion als solcher zielt.“<sup>9</sup>

---

<sup>5</sup> Habermas, Erkenntnis und Interesse, S.35. Hier zitiert nach Creau, ebd.

<sup>6</sup> Biebricher, Selbstkritik der Moderne, S.26.

<sup>7</sup> Der Paradimagewechsel nimmt wohl seinen Anfang mit dieser Differenzierung von Arbeit und Interaktion, die Habermas 1967 in dem Aufsatz über Arbeit und Interaktion zugrunde legt. Dabei zeigt Habermas, daß Hegel in Jena eine später verlassene Systematik durchgeführt hat, die sich auf die Kategorien Sprache, Werkzeug und Familien bezieht. Mit der Besichtigung des Zusammenhangs von symbolischer Darstellung, Arbeit und Interaktion bestimmen sich der Begriff und die jeweilige Form des Geistes. Hegel schafft sich damit die Möglichkeit, die monologische Selbstreflexion zu verlassen und die Dialektik von Ich und Anderem in den Mittelpunkt zu rücken. ( Habermas, Arbeit und Interaktion, in: ders., Technik und Wissenschaft als Ideologie, S.9-47. Vgl. auch Lövenich, Paradigmenwechsel, S.95.)

<sup>8</sup> Vgl. Biebricher, a.a.O.

<sup>9</sup> Habermas, Erkenntnis und Interesse, S.244. Hier zitiert nach Biebricher, a.a.O.

Habermas gelingt es sodann kritische Wissenschaft oder den ihr zugrunde liegenden Impetus auf quasi-transzendentaler Ebene, zu verankern, denn die erkenntnisleitenden Interessen haben einen transzendentalen Stellenwert, gehen aber aus faktischen Lebenszusammenhängen hervor. Er macht von der Auseinandersetzung mit der Kant-Hegel-Marx-Kontroverse Gebrauch, und schafft dadurch einen emanzipatorischen Impetus als anthropologische Konstante, die gleichwohl der geschichtlichen Entwicklung folgt. Damit ist ein stabiles Fundament der Kritik geschaffen, das letztlich in der Gattung Mensch selbst liegt.<sup>10</sup> Daran anschließend läßt er sich vom Modell der Psychoanalyse leiten, dessen Idee er zugleich als Selbstreflexion und Rekonstruktion bezeichnet. „Insofern zielt die psychoanalytische nicht wie die geisteswissenschaftliche Hermeneutik auf das Verstehen symbolischer Zusammenhängen, zu dem sie führt, ist Selbstreflexion.“<sup>11</sup> „Die Arbeit des Analytiker scheint sich zunächst mit der des Historikers zu decken, genauer: mit der des Archäologen, die Aufgabe besteht ja in der Rekonstruktion der Frühgeschichte des Patienten. Am Ende der Analyse soll es möglich sein, jene für die Krankheitsgeschichte relevanten Ereignisse der vergessenen Lebensjahre narrativ darzustellen, die zu Beginn der Analyse weder der Arzt noch der Patient kennen. Die intellektuelle Arbeit wird zwischen Arzt und Patient derart geteilt, daß der eine das Vergessene aus den fehlerhaften Texten des anderen, aus dessen Träumen, Einfallen und Wiederholungen rekonstruiert, während der andere, durch die hypothetisch vorgeschlagenen Konstruktionen des Arztes angeregt, sich erinnert.“<sup>12</sup>

Kritische Theorie wird schließlich nach dem Freudmodell zur Reflexionswissenschaft geführt.<sup>13</sup> Habermas begreift die Psychoanalyse als eine auf Selbstreflexion abzielende Sprachanalyse. An ihr versucht er zu zeigen, wie sich die in systematisch verzerrter Kommunikation verkörperten Gewaltverhältnisse durch den Prozeß der Kritik unmittelbar angreifen läßt, „so daß in der methodisch ermöglichten und provozierten Selbstreflexion am Ende Einsicht und Emanzipation von undurchschaute Abhängigkeiten, d.h. Erkenntnis und die Erfüllung des Interesses an einer Befreiung durch Erkenntnis zusammenfallen.“<sup>14</sup> Das Verhältnis von Theorie und Therapie ist also für die Psychoanalyse ebenso konstitutiv wie das Verhältnis von Theorie und Praxis für die Marxsche Theorie.<sup>15</sup> „Das läßt sich an der logischen Form allgemeiner Interpretationen und an der pragmatischen Leistung des

---

<sup>10</sup> Vgl. Biebricher, a.a.O., S.27.

<sup>11</sup> Habermas, Erkenntnis und Interesse, S.280.

<sup>12</sup> Ebd., S.282.

<sup>13</sup> Vgl. Stender, Kritik und Vernunft, S.139ff.; Warsitz, Zwischen Verstehen und Erklären, S.113f.

<sup>14</sup> Habermas, Einleitung zur Neuausgabe von Theorie und Praxis, S. 17.

<sup>15</sup> Vgl. ebd.

explanatorischen Verstehens ( im Vergleich mit kausaler Erklärung und hermeneutischem Verstehen) im einzelnen zeigen“<sup>16</sup>

Von diesem Programm, die kritische Wissenschaft methodologisch und erkenntnistheoretisch zu begründen, hat sich Habermas allerdings später distanziert. Denn für ihn ist die Idee einer Gattungsgeschichte, die durch einen Prozeß der Selbsterzeugung und durch einen Bildungsprozeß bestimmt ist, noch eng mit der Subjektphilosophie verhaftet.<sup>17</sup> Im Rückblick beschreibt er den Versuch, „das Freudsche Neurosenmodell von der Pathogenese einzelner Individuen auf die Entstehung und Entwicklung gesellschaftlicher Institutionen zu übertragen,“<sup>18</sup> als zum Scheitern verurteilt. Er bekennt den Fehler, sich „auf den starken Institutionalismus, überhaupt auf die Sozialpsychologie von Arnold Gehlen negativ“<sup>19</sup> zu fixieren, und auch deshalb sich „zu einer abstrakt entgegengesetzten Theoriesstrategie verleiten lassen.“<sup>20</sup>

In dem Nachwort zu Erkenntnis und Interesse schreibt Habermas<sup>21</sup>, daß ihm erst nachträglich klar geworden ist, „daß der traditionelle, auf den deutschen Idealismus zurückgehende Sprachgebrauch von Reflexion beides deckt ( und vermengen): einerseits ist die Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit von Kompetenz des erkennenden, sprechenden und handelnden Subjekt überhaupt, und andererseits die Reflexion auf die unbewußt produzierten Eingrenzung, denen sich ein jeweils bestimmtes Subjekt ( oder eine bestimmte Gruppe von Subjekt oder ein bestimmtes Gattungssubjekt) in seinem Bildungsprozeß selber unterwirft.“<sup>22</sup>

Als ersten Typus von Reflexion nennt Habermas den, der bei Kant und seinen Nachfolgern die Form einer transzendentalen Begründung möglichen theoretischen Wissens (und moralischen Handelns) angenommen hat.<sup>23</sup> Da wird die Theorie oder überhaupt theoretische Erkenntnis transzendental begründet. Dadurch „macht sie sich mit dem Kreis der unvermeidlichen subjektiven Bedingungen vertraut, die die Theorien zugleich möglich machen und einschränken: die transzendente Begründung kritisiert zugleich ein überschwängliches Selbstverständnis der Theorie.“<sup>24</sup> Reflexion dieser Art wird später auch in Form der rationalen Nachkonstruktion von Erzeugungsregeln oder kognitiver Schemata fortgesetzt. „Insbesondere das Paradigma der Sprache hat zu einer Umbildung der (in Humboldts Sprachphilosophie

---

<sup>16</sup> Ebd.

<sup>17</sup> Vgl. Habermas, Nach dreißig Jahren: Bemerkung zu Erkenntnis und Interesse, in: Müller-Doohm(Hg.), Das Interesse der Vernunft, S.12-22, Hier S.13.

<sup>18</sup> Ebd.

<sup>19</sup> Ebd.

<sup>20</sup> Ebd.

<sup>21</sup> Obwohl die von Habermas eingeführte kategoriale Unterscheidung zwischen Kritik im Hegelschen Sinne der Selbstreflexion und im Kantischen Sinne der transzendentalen Begründung ihn in die Nähe von Kant rückt, ist Hegel zum Verständnis seiner kritischen Gesellschaftstheorie immer wesentlich.

<sup>22</sup> Habermas, Erkenntnis und Interesse, S.411.

<sup>23</sup> Vgl. ebd.

noch bestimmenden) transzendentalen Denkfigur derart geführt, daß zu dem System von Bedingungen, Kategorien oder Regeln ein transzendentales Subjekt nicht mehr hinzugedacht werden muß.<sup>25</sup> Diese theoretische Ansätze genügen damit, „den generativen Charakter der Regeln selber so zu konzipieren, daß die Beherrschung generativer Regeln, also die Entstehung einer Kompetenz und damit die Bildung eines durch Kompetenzen ausgezeichneten Subjekts, zu einer zweiten, analytisch und empirisch unabhängigen Frage wird.“<sup>26</sup> Habermas sieht besonders Wittgensteins Analyse des Begriffs „einer Regel folgen“ und Chomskys, an Humboldt anknüpfende Grundbegriffe der „generativen Regel“ und der Sprachkompetenz als Beispiele, die zu dieser spezifischen Fassung der rationalen Nachkonstruktion von Bedingungen der Möglichkeit der Sprache, der Kognition und des Handelns beigetragen haben. „Die rekonstruktiven Wissenschaft wie Logik und allgemeine Linguistik haben einen ähnlichen Status wie die (universalpragmatische) Sprach- und Wissenschaftstheorie, die heute das Erbe einer (transformierten) Transzendentalphilosophie antreten. Bei nachkonstruierbaren Regelsystemen handelt es sich nicht um kognitive Bestandteile der Lebenspraxis, deren Geltungsansprüche problematisiert worden sind.“<sup>27</sup> Es geht auch nicht „um wissenschaftliche Theoreme, die bei der Begründung solcher Geltungsansprüche kumuliert werden.“<sup>28</sup> Zur Nachkonstruktion von Regelsystem benötigt es vielmehr „eines Anstoßes, der aus Diskursen selber stammt: eben der Reflexion auf Voraussetzungen, auf die wir uns in vernünftiger Rede immer schon naiv verlassen.“<sup>29</sup> Dieser Typus von Wissen hat deswegen stets den Status eines besonderen, eines reinen Wissens beansprucht.<sup>30</sup> „Ein eigentümlicher Typus von Wissenschaften hat sich auf der Grundlage der Versuche einer rationalen Nachkonstruktion einzelner Kompetenzen herausgebildet.“<sup>31</sup> Damit meint Habermas „die genetischen Wissenschaften nach dem Muster der kognitivistischen Entwicklungspsychologie. Sie verfahren zugleich rekonstruktiv und empirisch, indem sie die Entwicklung bzw. den Erwerb von kognitiven, linguistischen und kommunikativen Kompetenzen aus nachkonstruierbaren logischen Mustern und empirischen Mechanismen zu erklären versuchen.“<sup>32</sup> Sie konzentrieren sich auf das Problem, wie die Entstehung der abstrakten Regelsysteme (bzw. Bedingungsgefüge oder Schemata) selber zu erklären sei. Als Beispiel stellt sich Habermas zufolge Piagets genetischen Strukturalismus, Chomskys Theorie

---

<sup>24</sup> Ebd.

<sup>25</sup> Ebd.

<sup>26</sup> Ebd., S.412.

<sup>27</sup> Ebd., S.413.

<sup>28</sup> Ebd.

<sup>29</sup> Ebd.

<sup>30</sup> Vgl. ebd.

<sup>31</sup> Ebd., S.414.

<sup>32</sup> Ebd.



der linguistischen Kompetenz und im Kontexte der Moralentwicklung die Theorie von Kohlberg dar. Theorien dieser Art werden von Habermas später zu einer umfassenden Theorie der kommunikativen Kompetenz erweitert, die sowohl die kognitiven wie auch die sozialkognitiven Kompetenzen des Individuums rekonstruiert. In diesem Rahmen kann auch ein Maßstab für die Beurteilung der Identitätsbildung des Subjekts entwickelt werden. Die kritische Wissenschaft ist sodann von erfolgreichen Nachkonstruktionen allgemeiner Kompetenzen abhängig. Die Universalpragmatik, die die Bedingungen der Möglichkeit sprachlicher Verständigung überhaupt erfaßt, ist beispielsweise die theoretische Grundlage für die Erklärung systematisch verzerrter Kommunikation und abweichender Sozialisationsprozeß.

Neben diesem Typus gibt es noch einen Zweiten.

In diesem anderen Sinne von Reflexion bezieht sie sich auf eine kritische Auflösung von selbsterzeugter Pseudogegegenständlichkeit, wie es Hegel in der „Phänomenologie“ beweist. „Hegel hat in der „Phänomenologie“ die selbstkritische Eingrenzung des Bewußtseins, die durch die transzendente Analyse der Bedingtheit eines zunächst naiv Gewußten zustandekommt,[...]und das heißt: mit der analytischen Befreiung von objektivem Schein verknüpft.“<sup>33</sup> In diesem Sinne hat Marx die Gattungsgeschichte als Bildungsprozeß begriffen, der durch Arbeit und Klassenkampf vermittelt ist und letztlich zur Entlarvung des ideologischen Schleiers führt. Diese Selbstkritik hat auch Freud später „aus erkenntnistheoretischen Zusammenhängen gelöst und auf die reflexive Erfahrung eines Subjekts bezogen, das sich unter zwanghaft restringierten Wahrnehmungs- und Handlungsmustern über sich selbst täuscht und sich im Durchschauen dieser Illusionen von sich selbst befreit.“<sup>34</sup> Nach diesen Überlegungen kann im Medium der Selbstreflexion für ein Subjekt Unbewußtsein praktisch erfolgreich werden. Selbstreflexion unterscheidet sich mithin von Nachkonstruktionen dadurch, daß sie erstens „auf Erfahrungsgegenstände gerichtet ist, die in ihrer Pseudogegegenständlichkeit erst aufgedeckt werden, während die Datenbasis von Nachkonstruktionen aus Gegenständen besteht, die, wie Sätze, Handlungen, kognitive Leistungen usw. als Hervorbringungen eines Subjekts von vornherein bewußt sind,“<sup>35</sup> und daß sie sich zweitens „ferner auf ein Partikulares, nämlich auf den besonderen Bildungsprozeß einer Ich- oder Gruppenidentität erstreckt, während Nachkonstruktionen anonyme Regelsysteme erfassen, denen beliebige Subjekte mit entsprechenden Kompetenzen folgen können,“<sup>36</sup> und daß sie drittens „schließlich Unbewußtes praktisch folgenreich bewußt

---

<sup>33</sup> Ebd., S.412.

<sup>34</sup> Ebd., S.412.

<sup>35</sup> Ebd.

<sup>36</sup> Ebd.

macht und die Determinanten eines falschen Bewußtseins verändert, während Nachkonstruktionen ein durchaus richtiges „know how“, also das intuitive Wissen, das mit einer Regelkompetenz erworben wird, ohne praktische Folgen explizieren.“<sup>37</sup>

Mit der Differenzierung des Reflexionsbegriffs, also der Klärung der Vermengung der philosophischen Reflexion auf die allgemeinen Voraussetzungen und Bedingungen von gültigem Erkennen und Handeln mit dem Willen der Vernunft zur Vernunft,<sup>38</sup> verabschiedet sich Habermas von der Reflexion im Hegelschen Sinne als Kritik von Pseudogegegenständlichkeit.<sup>39</sup> Die Idee methodologischer Analogisierung von Psychoanalyse und Gesellschaftstheorie und die Idee einer Aufhebung der Philosophie in Ideologiekritik als Selbstreflexion des Gattungssubjekts werden aufgegeben. Aber die transzendente Reflexion kantischer Tradition setzt er in spezifischer Weise fort. Die modifizierte Theorie von Habermas wird in der Hauptsache zu einem rein theoretischen, nämlich unmittelbar interesselosen Rekonstruktionsunternehmen von Regelstrukturen sowie der internen Entwicklung von Regelstrukturen, von Gattungskompetenzen und Entwicklungslogik.<sup>40</sup> Rekonstruktive Wissenschaften übernehmen damit die Funktion von Argumentationsmustern der klassischen Philosophie, ohne sich in ihren Aporien zu verstricken. „Was früher der Transzendentalphilosophie zufiel, nämlich die intuitive Analyse des Selbstbewußtsein, fügt sich nun ein in den Kreis rekonstruktiver Wissenschaften, welche aus der Perspektive von Teilnehmer an Diskursen und Interaktion das vortheoretische Regelwissen von kompetent Sprechenden, handelnden und erkennenden Subjekten anhand einer Analyse gelungener oder verzerrter Äußerungen explizit zu machen suchen.“<sup>41</sup>

Mit der Transformation zur Rekonstruktionswissenschaft schafft Habermas sich nun einen ersten Schritt aus dem Dilemma der Bewußtseinsphilosophie, dem ein selbstbezügliches Subjekt, wie es Foucault in dem modernen Denken diagnostiziert,<sup>42</sup> niemals entgehen kann. „Weil sich solche Rekonstruktionsversuche nicht mehr auf ein Reich des Intelligiblen jenseits der Erscheinungen richten, sondern auf das tatsächlich praktizierte Regelwissen, das sich in den regelrecht generierten Äußerungen niederschlägt, entfällt die ontologische Trennung zwischen Transzendentelem und Empirischem.“<sup>43</sup> Damit sollte die transzendental-empirische Verdoppelung des Subjekt überwunden werden. Denn in dem Verständigungsparadigma wird

---

<sup>37</sup> Ebd.

<sup>38</sup> Vgl. McCarthy, Kritik der Verständigung, S.113f.

<sup>39</sup> In der Sekundärliteratur über Habermas hat sich die Rede durchgesetzt, daß sich bei Habermas durch diesen Unterscheidung eine zunehmende Abwendung von Hegel und hingegen eine Hinwendung zu Kant abspielt haben. Dazu vgl. Creau, Kommunikative Vernunft als entmystifiziertes Schicksal.

<sup>40</sup> Stender, Kritik und Vernunft, S.211f.

<sup>41</sup> Habermas, Der Philosophische Diskurs der Moderne, S.348.

<sup>42</sup> Vgl. Kapitel 1.3.

<sup>43</sup> Habermas, Der Philosophische Diskurs der Moderne, S.348.

eine andere Beziehung des Subjekt zu sich selbst ermöglicht.<sup>44</sup> Hier ist „grundlegend die performative Einstellung von Interaktionsteilnehmern, die ihre Handlungspläne koordinieren, indem sie sich miteinander über etwas in der Welt verständigen.“<sup>45</sup> „Indem Ego eine Sprechhandlung ausführt und Alter dazu Stellung nimmt, gehen beide eine interpersonale Beziehung ein. Dies ist durch das System der wechselseitig verschränkten Perspektiven von Sprechern, Hörer und aktuell unbeteiligten Anwesenden strukturiert. [...] Wer in dieses System eingeübt ist, hat gelernt, wie man in performativer Einstellung die Perspektiven der ersten, zweiten und dritten Personen jeweils übernimmt und ineinander transformiert.“<sup>46</sup> Die transzendental-empirische Verdoppelung des Selbstbezuges, in der sich das Subjekt als das beherrschende Gegenüber zur Welt im ganzen alternativlos betrachtet, gilt nur, solange es zwischen der extramundanen Stellung des transzendentalen und der innerweltlichen des empirischen Ich keine Vermittlung gibt. Dies entfällt aber, sobald die sprachlich erzeugte Intersubjektivität den Vorrang erhält. Dann wird Ego erlaubt, in einer interpersonalen Beziehung sich aus der Perspektive von Alter auf sich als Teilnehmer an einer Interaktion zu beziehen. Zwar kann sich die aus der Teilnehmerperspektive vorgenommene Reflexion der Art von Objektivierung, die aus der reflexiv gewendeten Beobachterperspektive unvermeidlich ist, unmittelbar unterziehen. „Unter den Blicken der dritten Person, ob nun nach außen oder nach innen gerichtet, gefriert alles zum Gegenstand. Die erste Person, die sich in performativer Einstellung aus dem Blickwinkel der zweiten Person auf sich zurückbeugt, kann indessen ihre geradehin ausgeführten Akte nachvollziehen. Eine nachvollziehende Rekonstruktion des immer schon verwendeten Wissens tritt an die Stelle eines reflexiv vergegenständlichten Wissens, also des Selbstbewußtseins.“<sup>47</sup>

Wie der genetische Strukturalismus von Jean Piaget gut zeigt, indem rekonstruktive und empirische Annahmen in derselben Theorie zusammengefügt werden, wird der Bann einer unvereinbaren Selbstthematisierung gebrochen.<sup>48</sup>

Mit dem Übergang zum Verständigungsparadigma, das sich auf eine Theorie der kommunikativen Kompetenz stützt, läßt sich die Lösung des Problems des Immer-schon-Gegebenen und die Forderung, dieses transparent zu machen, die die Subjektphilosophie seit je beschäftigt, als Kreisprozeß von kommunikativem Handeln und Lebenswelt fassen.<sup>49</sup> Indem sich Sprecher und Hörer miteinander verständigen, wobei das Subjekt sich in performativer Einstellung auf sich bezieht, läßt sich ein Teil des

---

<sup>44</sup> Vgl. ebd.

<sup>45</sup> Ebd.

<sup>46</sup> Ebd., S.346.

<sup>47</sup> Ebd., S.347.

<sup>48</sup> Vgl. ebd.

<sup>49</sup> Vgl. ebd.

opaken Hintergrundes unter einem bestimmten Gesichtspunkt thematisieren und in explizites Wissen überführen. Die Kommunikationsteilnehmer bewegen sich dabei vor dem Hintergrund einer gemeinsam geteilten Lebenswelt, die als Ressource fungiert und Verständigungsprozesse allererst ermöglicht. Obwohl die Lebenswelt als Ganzes immer der Thematisierung entzogen bleibt, also immer nur der Teil von ihr, der problematisch sein wird, in explizites Wissen überführt werden kann, wird es mit dem Wechsel zum Verständigungsparadigma ermöglicht, zumindest formale Aussagen über dieses Hintergrundwissen zu machen. So wie dem gemeinsamen Wissensvorrat der Lebenswelt Kommunikation allererst ermöglicht, so wird er durch diese zugleich konstituiert.<sup>50</sup> Die Lebenswelt läßt sich zwar aus der Perspektive der Beteiligten nicht aufklären, doch durch eine daran anschließende theoretische Perspektive, mit deren Hilfe die formalen Strukturen der Lebenswelt als Korrelate des kommunikativen Handelns rekonstruiert werden können. Und dieser Aufgabe wird eben eine Universalpragmatik gerecht, die Aussagen über die formale Struktur des kommunikativen Handelns und der Lebenswelt ermöglicht.<sup>51</sup>

Wenn es außerdem um die individuelle Totalität einer bestimmten Lebensform, oder die Selbstreflexion eines individuellen Lebenslaufs oder einer kollektiven Lebensweise geht, dann sollte auch mit dem Paradigmenwechsel zur Kommunikationstheorie ein Maßstab zur Analyse für die Deformation der Lebenspraxis als verzerrte Kommunikationsverhältnisse identifiziert werden. Dies zeigt sich daran, daß sich die Reflexion von unbewußt produzierten Eingrenzungen, denen ein bestimmtes Subjekt oder eine bestimmte Gruppe im Bildungsprozeß unterworfen ist, als Lernprozeß nur durch die Unterziehung einer am Paradigma der Verständigung orientierten Analyse beweist. Dazu ist sie angewiesen auf den Begriff einer unverzerrten Kommunikation, der erst ermöglicht, ein solchen Maßstab zu formulieren zur Kritik von gestörten Verständigungsverhältnissen.

Der formalpragmatisch entwickelte Lebensweltbegriff ist auch für gesellschaftstheoretische Zwecke von Bedeutung, wenn er „in ein empirisch verwendbares Konzept umgeformt und mit dem Konzept des selbstgesteuerten Systems zu einem zweistufigen Gesellschaftsbegriff integriert werden.“<sup>52</sup> Habermas rekonstruiert damit auf einer formalen Ebenen die Soziale Evolution als Rationalisierungsprozeß, wobei zwischen Problemen der Entwicklungslogik und Entwicklungsdynamik sorgfältig getrennt wird. Soziale Evolution und Geschichte wird dabei methodisch auseinandergelassen und aufeinander bezogen. Mit diesem Verfahren kann nun die Gesellschaftstheorie ihres eigenen Entstehungszusammenhangs und ihres Standortes im Kontext unserer Gegenwart bewußt werden. Dadurch wird auch „die Alternative zwischen der

---

<sup>50</sup> Vgl. Bogner, a.a.O.

<sup>51</sup> Vgl. ebd.

Konzeption der Weltgeschichte als eines Prozesses der Selbsterzeugung (sei es des Geistes oder der Gattung) einerseits und andererseits der Konzeption eines unvordenklichen Geschicks, das durch die Negativität von Entzug und Entbehrung die Macht des verlorenen Ursprungs fühlbar macht<sup>53</sup> entfallen.

---

<sup>52</sup> Ebd., S.351.

<sup>53</sup> Ebd.

### 3.3 Sprachtheorie, Rationalitätstheorie und Theorie der Geltungsansprüche

Bei der Transformation von der Kritik der Versöhnung zur Kritik der Verständigungsverhältnisse spielt die Sprache eine entscheidende Rolle. Obwohl sprachkritische Analysen schon bei der älteren Kritischen Theorie einen festen Bestandteil des kulturpessimistischen Motivresevoirs bilden, beschränkt sich Habermas in seinen Sprachanalysen nicht allein auf den kulturkritischen Horizont, weil er in diesem Zusammenhang noch mit dem neuartigen Instrumentarium der linguistischen Pragmatik und der angelsächsischen Sprachakttheorie in der Tradition von Austin und Searle ausgestattet ist.<sup>1</sup>

Die Dialektik der Aufklärung von Horkheimer und Adorno beschreibt die Geschichte der abendländischen Rationalität, in der die instrumentelle Naturbeherrschung gerade im Zusammenhang mit der Genese der menschlichen Sprache steht. Die Loslösung des Menschen von der Natur vollzieht sich mit der Herausbildung einer begrifflichen Sprache. Die Existenz dieser ist die wichtige Voraussetzung für die Möglichkeit einer Erfahrung, die Natur als eine einem identischen Subjekt gegenübergestellten Einheit zu erfassen. Erst dadurch ermöglicht sich die strukturierte Wahrnehmungsweise und der Rekurs auf ein mit sich identischem Subjekt.<sup>2</sup> „Erst mit der Entstehung einer allgemeinen Begrifflichkeit ist die Möglichkeit gegeben, vom Konkreten und Einzelnen zu abstrahieren, sich über es zu verständigen und über es zu verfügen.“<sup>3</sup> Die Herrschaft des Menschen über die Natur und über sich selbst ist für Horkheimer und Adorno eng verbunden mit dem Prozeß der Versprachlichung, deren Geschichte sich entsprechend für sie dann als eine der Herrschaft des Menschen darstellt.<sup>4</sup> „Mit Werkzeugen und Begriffen erfolgt die Zurichtung der inneren und äußeren Natur des Menschen. Wie das Werkzeug nivellieren Begriffe die Dinge der Welt, reduzieren deren Vielfältigkeit auf einzelne Aspekte und machen sie dem menschlichen Nutzen verfügbar.“<sup>5</sup> In diesem Verständnis der Sprache spiegelt sich eine Vorstellung ab einer in der Tradition der deutschen Romantik, später von Nietzsche aufgegriffene, vitalistischen Theorie des Begriffs, derzufolge die einmaligen Gestalten des Leben mit den Mitteln des Begriffs uneinholbar sind. Sie deuten die „erkenntnistheoretische Trias von Subjekt, Objekt und Begriff als ein Unterdrückungs- und Überwältigungsverhältnis, wobei die unterdrückende Instanz- das Subjekt – zugleich zum überwältigten Opfer wird.“<sup>6</sup> Und eben in

---

<sup>1</sup> Vgl. Sölter, *Moderne und Kulturkritik*, S.401; Demmerling, *Sprache und Verdinglichung*, S.78f.

<sup>2</sup> Vgl. Demmerling, *Sprache und Verdinglichung*, S.127.

<sup>3</sup> Ebd., S.128.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., S.128.

<sup>5</sup> Ebd.

<sup>6</sup> Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, S.127.

solchen Überlegungen sieht Habermas, wie in den vorangegangenen Kapiteln gezeigt, einen unüberbrückbaren Bruch zwischen materialistischen und messianisch-utopischen Motiven, der die Kritische Theorie weit von ihren eigenen Zielen entfernt. Um dem Abstand zwischen der Wirklichkeit des Bestehenden und der Möglichkeit des Anderen eine Überbrückung zu schaffen, ist für ihn deswegen ein Paradigmenwechsel notwendig. Dafür hält Habermas Horkheimer und Adorno gegenüber einen anderen Sinne von der Versprachlichung der menschlichen Geschichte vor Augen. Im groben versteht Habermas die Sprache wie es in der Tradition von Humboldts Sprachverständnis, das zwischen Sprach als *ergon* und als *energia* unterscheidet, von den Strukturen des Gesprächs her. Dabei kritisiert er aber zugleich aber dessen Vernachlässigung der Dimension der Intersubjektivität möglicher Verständigung. Ähnlich wie der objektive Geist bei Hegel funktioniert die Sprache tatsächlich Habermas zufolge als eine prägende übersubjektive Macht. Ihre Struktur erhält und erneuert sich erst durch die Verständigungspraxis der Sprachgemeinschaft. Dieser Dimension gerecht zu werden, sollte für die Theorie des kommunikativen Handelns zentral sein, die sich als Versuch versteht, aus diesem sprachtheoretischen Ansatz eine Gesellschaftstheorie zu entwickeln. Wir werden im Folgenden zuerst an die Konsensstheorie der Wahrheit gehen, die Habermas für seine Gesellschaftstheorie benötigt, da hier der wichtige Zug der pragmatischen Wende von Habermas am klarsten vorliegt. Dieser Wahrheitstheorie kommt einer fundamentalen Stellenwert bei Habermas zu, der den normativen Begriff gesellschaftlicher Rationalität liefert, wie es die Werttheorie für Marx ist.<sup>7</sup> Die Theorie besagt, daß Wahrheit als Gehalt eines rationalen Konsenses, der auf guten Gründe beruht, unter Bedingungen einer idealen Sprechsituation zu verstehen ist. Mit dieser Theorie versteht sich die Wirklichkeit immer schon als sprachlich imprägniert. Die Erfahrung ist sprachförmig strukturiert und in einen Handlungskontext eingebettet. Damit entfällt jede Klasse von Basisaussagen, die in der klassischen Theorie der epistemischen Wahrheit noch gelten. Die Wahrheit einer Aussage wird nur noch von ihrer Kohärenz mit anderen bereits akzeptierten Aussagen verbürgert.<sup>8</sup> Dem Dilemma des Kontextualismus, das damit entsteht, sollte nun der Versuch, „das sprachtranszendente Verständnis von Referenz mit einem sprachimmanenten Verständnis von Wahrheit als idealer Behauptbarkeit zu kombinieren,“<sup>9</sup> gerecht werden. Eine Aussage wird

---

<sup>7</sup> Vgl. Zimmermann, Utopie-Rationalität –Politik, S.305.

<sup>8</sup> „Die Konsensustheorie der Wahrheit beansprucht, den eigentümlich zwanglosen Zwang des besseren Argumentes durch formale Eigenschaften des Diskurses zu erklären und nicht durch etwas, das entweder, wie die logische Konsistenz von Sätzen, dem Argumentationszusammenhang zugrundeliegt oder, wie die Evidenz von Erfahrungen, von außen gleichsam in die Argumentation eindringt. Der Ausgang eines Diskurses kann weder durch logischen noch durch empirischen Zwang allein entschieden werden, sondern durch die Kraft des besseren Argumentes. Diese Kraft nennen wir rationale Motivation.“( Habermas, Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, S.161.)

<sup>9</sup> Habermas, Wahrheit und Rechtfertigung, S.48.

demnach dann wahr, „wenn sie unter den anspruchsvollen pragmatischen Voraussetzungen rationaler Diskurse allen Entkräftungsversuchen standhalten würde, d.h. in einer idealen epistemischen Situation gerechtfertigt werden könnte.“<sup>10</sup> Dabei ist für diese Theorie nun die Idealisierung charakteristisch, auf die die Erklärung des Wahrheitsbegriffs angewiesen ist, immer schon als wirksam unterstellt. Der Sinn der Wahrheit gilt als „Bewährung unter den normativ anspruchsvollen Bedingungen der Argumentationspraxis“, die auf den realisierenden Voraussetzungen der Öffentlichkeit und Inklusion aller Betroffenen, „der Gleichverteilung der Kommunikationsrechte der Gewaltlosigkeit einer Situation, die nur den zwanglosen Zwang des besseren Arguments zum Zuge kommen läßt“<sup>11</sup> basiert.

Reese-Schäfer hat ein gutes Beispiel benutzt, um die Eigenschaft dieser Theorie zu veranschaulichen. Bei einer Wette geht es darum, daß über gewonnen/verloren mit Ja oder Nein entschieden werden kann. „Dazu gehört zumeist, daß das, was der Fall sein soll, und der Zeitpunkt seines Eintretens festgelegt werden. Damit wird um den Wettinhalt, der umstritten ist, durch Konsens der Wettpartner ein Gerüst errichtet, das beide akzeptieren, [...] wenn das Gerüst also tragfähig ist, dann ist die Entscheidung, wer die Wette gewonnen hat, objektiv möglich — unabhängig von dem vielleicht sogar verbissenen Wunsch eines Wettgegners, doch irgendwie die Existenz des Nichtexistenten, auf das er gewettet hatte, zu behaupten.“<sup>12</sup> Darunter ist zu verstehen, daß der Konsens gerade nicht über den Wettinhalt selbst erzielt wird, sondern über die formalen Bedingungen seines Eintretens. Es handelt sich um eine zweistufige Konstruktion, in der sich dann absolut und objektiv sagen läßt, ob etwas eingetreten sei oder nicht. Dabei ist nur die formale Ebene Konsensgegenstand, nicht aber die inhaltliche.<sup>13</sup> „Dieses Moment des Absoluten gehört zum Sprachspiel wahr/falsch und ist eine Art notwendiger Schein, der durch die Bedeutung des Begriffs produziert wird. Die Wahrheit scheint unabhängig von der Meinung der Leute zu gelten. Das gilt aber nur, wenn auf der zweiten Stufe über die Kriterien Einigkeit besteht.“<sup>14</sup> In Wettbeispiel sind das die formalen Bedingungen der Wette, die in der Wissenschaftsgeschichte meist der später erreichte Erkenntnisstand ist, an dem die vorigen Einsichten gemessen werden. Für die Konsenstheoretiker der Wahrheit gibt es auf der formalen Stufe jedoch wieder ein Moment des Absoluten. „Jegliche Übereinkunft zwischen zwei Beteiligten, unter welchen Voraussetzungen etwas der Fall ist oder nicht, würde immer nur relativ für diese Beteiligten gelten können. Wenn aber diese Vereinbarung universell, von allen getroffen würde, wäre die Relativität

---

<sup>10</sup> Ebd., S.49.

<sup>11</sup> Ebd.

<sup>12</sup> Reese-schäfer, Jürgen Habermas, S.18.

<sup>13</sup> Vgl. ebd.

<sup>14</sup> Ebd.



überwunden.“<sup>15</sup> Um diese Universalität wenigstens der Idee nach auch in die Zukunft auszudehnen, angesichts der Beispiele, die irrtümlich für allgemeinen Konsens in der Vergangenheit gehalten wurden, hat Charles Sanders Peirce die Idee der unbegrenzten Gemeinschaft aller Verstandeswesen entwickelt, der „indefinite Community“. Im Wissenschaftsprozess bedeutet das die „Community of investigators“, die unbegrenzte Forschergemeinschaft. Wahrheit ist danach eine regulative Idee, „nämlich die nie real existierende „ultimate opinion“ dieser Gemeinschaft: die letzte Meinung, zu der sie kommt.“<sup>16</sup> An dieser pragmatistischen Wahrheitsvorstellung ist noch hervorzuheben, „daß es sich bei aller Betonung der Unbegrenztheit und Allgemeinheit des Konsensus doch immer um eine Verkörperung von Vernunft handelt, d.h. um eine, wie immer unendliche, Gemeinschaft von Wesen, die irgendwelche Sinne besitzen und in Zeichen kommunizieren können.“<sup>17</sup> Die entscheidende Frage ist nun, wie ein wahrer von einem falschen Konsens zu unterscheiden ist. Hierzu führt Habermas seinen Begriff in den früheren Schriften der „idealen Sprechsituation“ ein. Sie meint vier Bedingungen: Alle potentiellen Teilnehmer eines Diskurses müssen erstens die gleiche Chance haben, „kommunikative Sprechakte zu verwenden, so daß sie jederzeit Diskurse eröffnen sowie durch Rede und Gegenrede, Frage und Antwort perpetuieren können.“ Zweitens, „alle Diskursteilnehmer müssen die gleiche Chance haben, Deutungen, Behauptungen, Empfehlungen, Erklärungen und Rechtfertigungen aufzustellen und deren Geltungsanspruch zu problematisieren, zu begründen oder zu widerlegen, so daß keine Vormeinung auf Dauer der Thematisierung und der Kritik entzogen bleibt.“ Drittens, „zum Diskurs sind nur Sprecher zugelassen, die als Handelnde gleiche Chancen haben, repräsentative Sprechakte zu verwenden, d.h. ihre Einstellungen, Gefühle und Wünsche zum Ausdruck zu bringen. Denn nur das reziproke Zusammenstimmen der Spielräume individueller Äußerungen und das komplementäre Einpendeln von Nähe und Distanz in Handlungszusammenhängen bieten die Garantie dafür, daß die Handelnden auch als Diskursteilnehmer sich selbst gegenüber wahrhaftig sind und ihre innere Natur transparent machen.“ Viertens, zum Diskurs sind nur Sprecher zugelassen, die als Handelnde die gleiche Chance haben, regulative Sprechakte zu verwenden, d.h. zu befehlen und sich zu widersetzen, zu erlauben und zu verbieten, Versprechen zu geben und abzunehmen, Rechenschaft abzulegen und zu verlangen. Denn nur die vollständige Reziprozität der Verhaltenserwartungen, die Privilegierungen im Sinne einseitig verpflichtender Handlungs- und Bewertungsnormen ausschließen, bieten die Gewähr dafür, daß die formale

---

<sup>15</sup> Ebd.

<sup>16</sup> Ebd., S.19.

Gleichverteilung der Chancen, eine Rede zu eröffnen und fortzusetzen, auch faktisch dazu genutzt werden kann, Realitäts-zwänge zu suspendieren und in den erfahrungsfreien und handlungsentlasteten Kommunikationsbereich des Diskurses überzutreten.“<sup>18</sup>

Es versteht sich von selbst, daß in der Wirklichkeit die Bedingungen selten denen der idealen Sprechsituation entsprechen. Wie Habermas selbst bemerkt: „in der Retrospektive können wir häufig genug feststellen, wann wir ideale Sprechsituationen verfehlt haben. Allerdings fehlt ein externes Kriterium der Beurteilung, so daß wir in gegebenen Situationen niemals sicher sein können, ob wir einen Diskurs führen oder ob wir nicht vielmehr unter Handlungszwängen agieren und Scheindiskurse vorführen.“<sup>19</sup> Die Einsicht in die Fallibilität, die Fehlbarkeit ergibt sich hier aus der Theorie selbst, aus der Differenz zwischen der „ultimate Opinion“ und dem gegenwärtigen Diskussionsstand, womit sich diese Wahrheitstheorie auch als nicht den Schein der vollständigen, der metaphysischen Objektivität verhaftet rechtfertigt.<sup>20</sup>

Habermas hat später von dem Konzept der „idealen Sprechsituation“ Abstand genommen, „da es im schlechten Sinne utopisch ist, indem es eine konkreten Gestalt des gelungenen Lebens suggeriert und somit dem dezidierten Formalismus des Konzepts der kommunikativen Rationalität widerspricht.“<sup>21</sup> Statt dessen spricht er lieber von den Geltungsansprüchen, die das in der Rede verankerte Vernunftpotential meinen und nun für intersubjektive Grundlagen von Verständigungsprozessen sorgen.

Diese intersubjektiven Grundlagen von Verständigungsprozessen basieren auf den bedeutungsidentischen Ausdrücken und einer Konsensbildung im Sprachgebrauch, die Habermas zunächst mit Wittgensteins Regelbegriff zu erläutern versucht, auch wenn Wittgenstein selbst seine Sprachtheorie nicht in diese Richtung entwickelt hat. Für Habermas kann gleichwohl mit dieser Anknüpfung hervorgehoben werden, daß Verständigung als Telos der Sprache zu gelten hat. Dies stellt sich in den in der Alltagspraxis schon immer notwendig idealisierenden Unterstellungen der Verständigungsprozessen, in denen man nun Vernunftpotential sucht, dar. Schon in seinen Arbeiten zur Theorie der kommunikativen Kompetenz weist Habermas auf die in kommunikativen Sprechhandlungen notwendig enthaltenen Rationalitätimplikationen hin: in jeder beliebigen Sprechhandlung werden drei Geltungsansprüche erhoben, die immanent auf eine rationale Begründungspflicht verweisen, nämlich auf die propositionale Wahrheit, auf die normative Richtigkeit und auf die expressive Wahrhaftigkeit einer Äußerung. Mit dem Anspruch auf Wahrheit nimmt der Sprecher einen

---

<sup>17</sup> Ebd.

<sup>18</sup> Ebd., S.20-21.

<sup>19</sup> Habermas, Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, S. 179f.

<sup>20</sup> Vgl. Reese-Schäfer, a.a.O.

<sup>21</sup> Eickelpasch, Bodenlose Vernunft, Zum utopischen Gehalts des Konzepts kommunikativer Rationalität, in: Eickelpasch/Nassehi, Utopie und Moderne, S.11-50. Hier S.22.

Bezug zur objektiven Welt existierender Sachverhalte, mit dem Anspruch auf Richtigkeit zur sozialen Welt der moralischen Normen und mit dem Anspruch auf Wahrhaftigkeit zur subjektiven Welt seiner innerer Erlebnisse auf. Diese Geltungsansprüche und die entsprechenden Weltbezüge bilden zusammen, was Habermas Vernünftigkeit nennt. Dieses Rationalitätspotential wird später dann in der Theorie des kommunikativen Handelns voll entwickelt, wo es sich als ein Verständigungsprozeß darstellt, in dem alle Aspekte menschlicher Handlungsrationalität implizit enthalten sind. In diesem Zusammenhang unterscheidet Habermas dann auch zwei verschiedene Formen der Rationalität: kognitiv-instrumentelle und die kommunikative Rationalität. Die Bedeutung dieser Unterscheidung kommt erst zutage, wenn Rationalität aus der Innenperspektive des kommunikativen Handelns heraus zu thematisieren und eine dort vorliegende Verknüpfung mit normativen Anspruch nachzuweisen ist.<sup>22</sup> Dazu bemerkt er, „dieser Begriff kommunikativer Rationalität führt Konnotationen mit sich, die letztlich zurückgehen auf die zentrale Erfahrung der zwanglos einigenden, konsensstiftenden Kraft argumentativer Rede, in der verschiedene Teilnehmer ihre zunächst nur subjektiven Auffassungen überwinden und sich dank der Gemeinsamkeit vernünftig motivierter Überzeugungen gleichzeitig der Einheit der objektiven Welt und der Intersubjektivität ihres Lebenszusammenhangs vergewissern.“<sup>23</sup>

Um dies zu erklären beginnen wir mit der Frage, die sich Habermas gleich am Anfang seiner Theorie des kommunikativen Handelns stellt, also die Frage, was es bedeutet, „daß sich Personen in einer bestimmten Lage rational verhalten; was heißt es, daß ihre Äußerungen als rational gelten dürfen?“ Mit dieser Frage weist Habermas zugleich darauf hin, daß das Prädikat rational faktisch von den anderen Verhaltensweisen unterschiedlich verwendet wird, und daß Rationalität tatsächlich im Alltag bereits eingearbeitet ist, worauf sich jede Theorie der Rationalitätsproblematik stützen muß.<sup>24</sup> Wann immer man, so Habermas, den Ausdruck rational verwendet, unterstellt man eine enge Beziehung zwischen Rationalität und Wissen. Wissen hat eine propositionale Struktur, die sich explizit in der Form von Aussagen darstellt. Rationalität hat aber weniger „mit dem Haben von Erkenntnis als damit zu tun, wie sprach- und handlungsfähige Subjekte Wissen erwerben und verwenden. In sprachlichen Äußerungen wird Wissen explizit ausgedrückt, in zielgerichteten Handlungen drückt sich ein Können, ein implizites Wissen aus; auch dieses „know-how“ kann grundsätzlich in die Form eines „know-that“ übergeführt werden“<sup>25</sup> Die enge Beziehung zwischen Wissen und Rationalität läßt sich darauf zurückführen, daß die Rationalität einer Äußerung von der

---

<sup>22</sup> Vgl. Demmerling, Sprache und Verdinglichung, S.83.

<sup>23</sup> Habermas, TKH1, S.28.

<sup>24</sup> Vgl. Demmerling, Sprache und Verdinglichung, S.82.

<sup>25</sup> Ebd.

Zuverlässigkeit des in ihr verkörperten Wissens abhängt.<sup>26</sup> Darauf hin stellt Habermas fest, daß die Rationalität einer Äußerung auf Kritisierbarkeit und Begründungsfähigkeit hinausläuft. „Eine Äußerung erfüllt die Voraussetzungen für Rationalität, wenn und soweit sie fehlbares Wissen verkörpert, damit einen Bezug zur objektiven Welt, d. h. einen Tatsachenbezug hat, und einer objektiven Beurteilung zugänglich ist. Objektiv kann eine Beurteilung dann sein, wenn sie anhand eines transsubjektiven Geltungsanspruches vorgenommen wird, der für beliebige Beobachter und Adressaten dieselbe Bedeutung hat wie für das jeweils handelnde Subjekt selbst.“<sup>27</sup> Dieser Vorschlag, die Rationalität einer Äußerung auf ihre Kritisierbarkeit zurückzuführen, reicht natürlich noch nicht für die Aufweisung einer kommunikativen Rationalität. Der entscheidende Schritt für die Theorie der Geltungsansprüche, auf der sich die Bestimmungen der kommunikativen Rationalität entfalten, ergibt sich erst „mit der Verallgemeinerung einer die klassische, auf die Frege zurückgehende Wahrheitssemantik leitenden Auffassung.“<sup>28</sup> Und diese besagt, daß die Bedeutung eines Satzes von dessen Wahrheitsbedingungen determiniert wird.

Zur Begründung sind es nun nur diejenigen analytischen Bedeutungstheorien, die an der Struktur des sprachlichen Ausdrucks statt an den Sprecherintentionen ansetzen, für die Theorie des kommunikativen Handelns instruktiv.<sup>29</sup> Eine davon wurde zuerst von Frege begründet, dann über Wittgenstein I bis zu Davison und Dummett ausgebaut. Charakteristisch ist für sie, daß in der Semantiktheorie die Relation zwischen Satz und Sachverhalte, zwischen Sprache und Welt ins Zentrum der Untersuchung stehen soll.<sup>30</sup> Damit hat sich diese Semantiktheorie durch eine ontogische Wendung von der klassischen Auffassung gelöst, derzufolge „die Darstellungsfunktion anhand des Modells von Namen, die Gegenstände bezeichnen, geklärt werden kann.“<sup>31</sup> Die Bedeutung von Sätzen, und das Verstehen der Satzbedeutung kann nunmehr mit der neuen Auffassung nicht von dem Sprache innewohnenden Bezug zur Gültigkeit von Aussage getrennt werden. Sprecher und Hörer können dann die Bedeutung eines Satzes verstehen, wenn sie wissen, unter welchen Bedingungen es wahr ist. Sie verstehen die Bedeutung eines Wortes, wenn sie wissen, welchen Beitrag dieses dazu leistet, daß der mit seiner Hilfe gebildete Satz wahr sein kann. „Damit wird der interne Zusammenhang zwischen der Bedeutung eines sprachlichen Ausdrucks und der Geltung eines mit seiner Hilfe gebildeten Satzes zunächst für die

---

<sup>26</sup> Vgl. Habermas, TKH1, S.28.

<sup>27</sup> Ebd., S.27.

<sup>28</sup> Demmerling, Sprache und Verdinglichung, S.83.

<sup>29</sup> Habermas, TKH1, S.372.

<sup>30</sup> Vgl. ebd.

<sup>31</sup> Ebd., S.374.

Dimension der sprachlichen Darstellung von Sachverhalten herausgearbeitet.“<sup>32</sup> Habermas greift die von dieser Wahrheitssemantik entwickelte Verknüpfung von Bedeutung und Geltung auf, und integriert sie in die von Bühler formulierte Theorie der Sprachfunktion, um seine eigene Konzeption der Verständigung zu entwickeln. Dies tut er zunächst dadurch, daß er den Begriff der Geltung, über die Wahrheitsgeltung von Propositionen hinaus, verallgemeinert und Geltungsbedingungen nicht nur auf der semantischen Ebene für Sätze, sondern auch auf der pragmatischen Ebene für Äußerungen identifiziert. Um schließlich den Nachweis für die Theorie der Geltungsansprüche zu erbringen, muß hier noch die Überlegung von Austins Begriff der Illokution miteinbezogen werden.

Bei diesem geht es nicht wie seit langem üblich um die Sprache als Medium, in dem Aussagen über die Welt artikuliert werden, sondern um sie selber als die Ausführung einer Handlung, wodurch sich ein Eingriff in die Welt ergibt und damit neue Tatsachen erzeugt werden. Dementsprechend ist eine Äußerung als eine Handlung zu verstehen, eben eine Sprachhandlung. Und diese Tatsache ist nicht durch die instrumentelle Nutzung natürlicher Kausalprozesse, sondern nur durch die Befolgung sozial institutionalisierter Regeln erzeugt.<sup>33</sup> In der Sprachhandlung stellt sich dieser Überlegung zufolge die intersubjektive Verbindlichkeit zwischen den Sprechern her. Entsprechend läßt sich, wenn Kommunikation als die Ausführung sprachlicher Handlung, wie es Habermas meint, verstanden werden sollte, die Kommunikationstheorie als Handlungstheorie verstehen.<sup>34</sup> In diesem Sinn versteht sich Habermas' handlungstheoretische Anknüpfung an die Sprechakttheorie.

Bei der Konzeption der Verständigung geht es Habermas nicht nur um die Prädikate, „die ein Beobachter verwendet, wenn er Verständigungsprozesse beschreibt, sondern um das vortheoretische Wissen kompetenter Sprecher, die selber intuitiv unterscheiden können, wann sie auf andere einwirken und wann sie sich mit ihnen verständigen, und die zudem wissen, wann Verständigungsversuche fehlschlagen.“<sup>35</sup> Verständigung definiert Habermas als ein Prozeß der Einigung unter sprach- und handlungsfähigen Subjekten. Es könnte freilich sein, daß sich eine Gruppe von Personen in einer Stimmung eins fühlt, die so diffus ist, daß sie den propositionalen Gehalt nicht angeben kann, auf den sich diese richtet. In diesem Fall erfüllen sich nicht die Bedingungen der Art von Einverständnis, in dem Verständigungsversuche terminieren. Ein kommunikativ erzielt Einverständnis ist Habermas zufolge propositional differenziert.<sup>36</sup> „Dank dieser sprachlichen Struktur kann es

---

<sup>32</sup> Habermas, TKH1, S.374.

<sup>33</sup> Vgl. Schneider, Grundlagen der soziologischen Theorie, S.187.

<sup>34</sup> Vgl. ebd.

<sup>35</sup> Ebd., S.386.

<sup>36</sup> Vgl. ebd.

nicht allein durch Einwirkung von außen induziert sein, es muß von den Beteiligten als gültig akzeptiert werden.“<sup>37</sup> Und insofern unterscheidet es sich von einer bloß faktisch bestehenden Übereinstimmung. „Verständigungsprozesse zielen auf ein Einverständnis, welches den Bedingungen einer rational motivierten Zustimmung zum Inhalt einer Äußerung genügt. Ein kommunikativ erzieltes Einverständnis hat eine rationale Grundlage; es kann nämlich von keiner Seite, sei es instrumentell, durch Eingriff in die Handlungssituation unmittelbar, oder strategisch, durch erfolgskalkulierte Einflußnahme auf die Entscheidungen eines Gegenspielers, aufgelegt werden.“<sup>38</sup> Obwohl sich ein Einverständnis auch objektiv erzwingen lassen kann, was ersichtlich durch äußere Einwirkung zustande kommt, kann es subjektiv nicht als Einverständnis gelten. Einverständnis beruht nur auf gemeinsamen Überzeugungen. „Der Sprechakt des einen gelingt nur, wenn der andere das darin enthaltene Angebot akzeptiert, indem er (wie implizit auch immer) zu einem grundsätzlich kritisierbaren Geltungsanspruch mit Ja oder Nein Stellung nimmt. Sowohl Ego, der mit einer Äußerung einen Geltungsanspruch erhebt, wie Alter, der diesen anerkennt oder zurückweist, stützen ihre Entscheidungen auf potentielle Gründe.“<sup>39</sup> Also, wie Habermas bemerkt, „Verständigung wohnt als Telos der menschlichen Sprache inne.“<sup>40</sup> Zur Erklärung dieses Konzepts der Verständigung weiterhin im Vordergrund des kommunikativen Handelns bietet sich nun Austins Unterscheidung zwischen Illokutionen und Perlokutionen an.

Bekanntlich unterscheidet Austin lokutionäre, illokutionäre und perlokutionäre Akte. Lokutionär nennt er den Gehalt von Aussagesätzen oder von nominalisierten Aussagesätzen. Im lokutionären Akten drückt der Sprecher Sachverhalte aus, er sagt etwas. Mit illokutionären Akten hingegen vollzieht der Sprecher eine Handlung, indem er etwas sagt. „Die illokutionäre Rolle legt den Modus eines als Behauptung, Versprechen, Befehl, Geständnis usw. verwendeten Satzes fest.“<sup>41</sup> Dieser Modus wird unter Standardbedingungen mit Hilfe eines in der ersten Person Präsens gebrauchten performativen Verbes ausgedrückt.<sup>42</sup> Dabei ist der Aktionssinn insbesondere daran zu erkennen, „daß der illokutionäre Bestandteil der Sprechhandlung den Zusatz „hiermit“ gestattet“<sup>43</sup>, wie z.B. „hiermit verspreche ich dir“. Der Sprecher erzielt mit perlokutionären Akten schließlich einen Effekt beim Hörer. Durch die Ausführung einer Sprachhandlung bewirkt er etwas in

---

<sup>37</sup> Ebd., S.387.

<sup>38</sup> Ebd.

<sup>39</sup> Ebd.

<sup>40</sup> Ebd.

<sup>41</sup> Ebd.

<sup>42</sup> Vgl. ebd.

<sup>43</sup> Ebd., S.389.

der Welt. Die drei Akte lassen sich daher durch die folgenden Stichworte charakterisieren: „etwas sagen; handeln, indem man etwas sagt; etwas bewirken, dadurch, daß man handelt, indem man etwas sagt.“<sup>44</sup>

Die Grundüberlegung von Austin ist, daß die aus illokutionärem und propositionalem Bestandteil zusammengesetzte Sprechhandlung zuerst als ein selbstgenügsamer Akt angesehen wird. Dies wird von dem Sprecher in kommunikativer Absicht geäußert, daß ein Hörer seine Äußerung verstehen und akzeptieren möge.<sup>45</sup> „Die Selbstgenügsamkeit des illokutionären Aktes ist in dem Sinne zu verstehen, daß sich die kommunikative Absicht des Sprechers und das von ihm angestrebte illokutionäre Ziel aus der manifesten Bedeutung des Gesagten ergeben.“<sup>46</sup> Anders verhält es sich mit ideologischen Handlungen, deren Sinn man anhand der vom Akteur verfolgten Absichten identifiziert. Während für illokutionäre Akte die Bedeutung des Gesagten konstitutiv ist, gilt die Intention für teleologische Handlungen. Perlokutive Effekte bestehen Austin zufolge darin, wenn illokutionäre Akte eine Rolle in einem teleologischen Handlungszusammenhang übernehmen. Dies kommt in dem Maße vor, wie ein Sprecher erfolgsorientiert handelt und dabei Sprechhandlungen aber mit Absichten verknüpft und für Ziele instrumentalisiert, die mit der Bedeutung des Gesagten in einem nur kontingenten Zusammenhang stehen. „Wer einen lokutionären und damit einen illokutionären Akt vollzieht, kann in einem dritten Sinne auch noch eine weitere Handlung vollziehen. Wenn etwas gesagt wird, dann wird das oft, ja gewöhnlich, gewisse Wirkungen auf die Gefühle, Gedanken oder Handlungen des oder der Hörer, des Sprechers oder anderer Personen haben; und die Äußerung kann mit dem Plan, in der Absicht, zu dem Zweck getan worden sein, die Wirkungen hervorzubringen. Wenn wir das im Auge haben, dann können wir den Sprecher als Täter einer Handlung bezeichnen, in deren Namen der lokutionäre und der illokutionäre Akt nur indirekt oder überhaupt nicht vorkommen. Das Vollziehen einer solchen Handlung wollen wir das Vollziehen eines perlokutionären Aktes oder einer Perlokution nennen.“<sup>47</sup>

Habermas übernimmt von Austin die Unterscheidung von lokutionären, illokutionären und perlokutionären Akten, doch bei der Bestimmung von perlokutionären Erfolgen nimmt er eine Modifikation vor, um die Unterscheidung auch parallel für seine Unterscheidung von verständigungs- und erfolgsorientierten Interaktionen zu ermöglichen.<sup>48</sup> So begreift er Perlokutionen als eine spezielle Klasse strategischer Interaktionen. Illokutionen werden

---

<sup>44</sup> Ebd.

<sup>45</sup> Vgl. ebd.

<sup>46</sup> Ebd.

<sup>47</sup> Austin, *How to do with Words*, S.116. Hier zitiert nach Habermas, ebd., S.390.

<sup>48</sup> Vgl. Kneer, *Rationalisierung, Disziplinierung und Differenzierung*, S.56ff.

dabei als Mittel in teleologischen Handlungszusammenhängen eingesetzt. Nur wenn der Hörer den Sprechakt versteht und akzeptiert, kann ein Sprecher einen illokutionären Erfolg erzielen. Da das illokutionäre Ziel der Sprachhandlung in der Herbeiführung eines rational motivierten Einverständnisses besteht, so gilt für Habermas die Behauptung, daß im kommunikativen Handeln die illokutionären Bindungskräfte die Funktion der Handlungsorientierung übernehmen. Für ihn ist dann entscheidend, daß kommunikative Handelnde ausschließlich illokutionäre Zwecke verfolgen. „Diese Art von Interaktionen, in denen alle Beteiligten ihre individuellen Handlungspläne aufeinander abstimmen und daher ihre illokutionären Ziele vorbehaltlos verfolgen, habe ich kommunikatives Handeln genannt.“<sup>49</sup> Habermas rechnet also „diejenigen sprachlich vermittelten Interaktionen, in denen alle Beteiligten mit ihren Sprechhandlungen illokutionäre Ziele und nur solche verfolgen, zum kommunikativen Handeln.“<sup>50</sup> Als sprachlich vermitteltes strategisches Handeln gelten „die Interaktionen hingegen, in denen mindestens einer der Beteiligten mit seinen Sprechhandlungen bei einem Gegenüber perlokutionäre Effekte hervorrufen will.“<sup>51</sup> Kommunikatives Handeln zeichnet sich nun Habermas zufolge gegenüber strategischen Interaktionen dadurch aus, „daß alle Beteiligten illokutionäre Ziele vorbehaltlos verfolgen, um ein Einverständnis zu erzielen, das die Grundlage für eine einvernehmliche Koordinierung der jeweils individuell verfolgten Handlungspläne bietet.“<sup>52</sup>

Im kommunikativen Handeln akzeptiert der Hörer mit seinem Ja ein Sprechaktangebot und gibt damit ein Einverständnis ab. Dies bezieht sich zum einen auf den Inhalt der Äußerung, zum anderen auf sprechaktimmanente Gewährleistungen und interaktionsfolgenrelevante Verbindlichkeiten. Der illokutionäre Erfolg ist insofern handlungsrelevant, „als mit ihm eine koordinationswirksame interpersonale Beziehung zwischen Sprecher und Hörer hergestellt wird, die Handlungsspielräume und Interaktionsfolgen ordnet und über generelle Handlungsalternativen Anschlußmöglichkeiten für den Hörer eröffnet.“<sup>53</sup> Dazu kann man aus der Perspektive des Hörers drei Ebenen von Reaktionen auf eine Sprechhandlung unterscheiden. Der Hörer versteht die Äußerung, indem er die Bedeutung des Gesagten erfaßt. Er nimmt dann zu einem mit dem Sprechakt erhobenen Anspruch mit Ja oder Nein Stellung. Im Fall eines erzielten Einverständnisses richtet er sein Handeln nach den konventionell festgelegten Handlungsverpflichtungen. „Die pragmatische Ebene des koordinationswirksamen Einverständnisses verknüpft die semantische Ebene des

---

<sup>49</sup> Habermas, TKH1, S.395.

<sup>50</sup> Ebd., S.396.

<sup>51</sup> Ebd.

<sup>52</sup> Ebd., S.398.

<sup>53</sup> Ebd.



Sinnverstehens mit der empirischen Eben einer kontextabhängigen Weiterverarbeitung der interaktionsfolgenrelevanten Einigung.“<sup>54</sup>

Wie aber dies zustande kommt, erklärt Habermas mit Mitteln der formalpragmatischen Bedeutungstheorie. Im Unterschied zur formalen Semantik geht die formalpragmatisch ansetzende Bedeutungstheorie von der Frage aus, was es heißt, einen kommunikativ verwendeten Satz zu verstehen. Für diese Theorie gilt, „wir (Wir) verstehen einen Sprechakt, wenn wir wissen, was ihn akzeptabel macht.“<sup>55</sup> Diese sind aus der Perspektive des Sprechers mit den Bedingungen seines illokutionären Erfolgs identisch. Akzeptabilität ist nicht im objektivistischen Sinne aus der Perspektive eines Beobachters, sondern aus der performativen Einstellung des Kommunikationsteilnehmers. „Ein Sprechakt soll dann akzeptabel heißen dürfen, wenn er die Bedingungen erfüllt, die notwendig sind, damit ein Hörer zu dem vom Sprecher erhobenen Anspruch mit Ja Stellung nehmen kann. Diese Bedingungen können nicht einseitig, weder Sprecher- noch Hörerrelativ erfüllt sein; es sind vielmehr Bedingungen für die intersubjektive Anerkennung eines sprachlichen Anspruchs, der sprechakttypisch ein inhaltlich spezifiziertes Einverständnis über interaktionsfolgenrelevante Verbindlichkeiten begründet.“<sup>56</sup> Für kommunikatives Handeln sind nur solche Sprechhandlungen konstitutiv, mit denen der Sprecher kritisierbare Geltungsansprüche verbindet. In Zusammenhängen kommunikativen Handelns können Sprechhandlungen stets unter jedem der drei Aspekte Geltungsansprüche erheben: „unter dem Aspekt der Richtigkeit, die der Sprecher für seine Handlung mit Bezugnahme auf einen normativen Kontext (bzw. mittelbar für diese Normen selber) beansprucht; unter dem Aspekt der Wahrhaftigkeit, die der Sprecher für die Äußerung der ihm privilegiert zugänglichen subjektiven Erlebnisse beansprucht; schließlich unter dem Aspekt der Wahrheit, die der Sprecher mit seiner Äußerung für eine Aussage (bzw. für die Existenzpräsuppositionen des Inhalts einer nominalisierten Aussage) beansprucht.“<sup>57</sup>

Für Habermas dienen Sprechakte als Medium der Verständigung und zugleich der Herstellung und der Erneuerung interpersonalen Beziehungen, indem der Sprecher auf etwas in der Welt legitimer Ordnungen Bezug nimmt. Desgleichen dienen sie sowohl der „Darstellung oder der Voraussetzung von Zuständen und Ereignissen, wobei der Sprecher auf etwas in der Welt existierender Sachverhalte Bezug nimmt, als auch der Manifestation von Erlebnissen, d. h. der Selbstrepräsentation, wobei der Sprecher auf etwas in der ihm

---

<sup>54</sup> Ebd.

<sup>55</sup> Ebd., S.400.

<sup>56</sup> Ebd., S.401.

<sup>57</sup> Ebd., S.412.

privilegiert zugänglichen subjektiven Welt Bezug nimmt.“<sup>58</sup> Das kommunikative Einverständnis läßt sich an drei kritisierbaren Geltungsansprüchen bemessen „weil die Aktoren, indem sie sich miteinander über etwas verständigen und dabei sich selbst verständlich machen, nicht umhin können, die jeweilige Sprechhandlung in genau drei Weltbezüge einzubetten und für sie, unter jedem dieser Aspekte, Gültigkeit zu beanspruchen.“<sup>59</sup> Wenn ein verständliches Sprechaktangebot zurückgewiesen wird, so bedeutet es mindestens einen dieser Geltungsansprüche bestreitet, wobei der Hörer einen Sprechakt als unrichtig, unwahr oder unwahrhaftig ablehnt. An diese Stelle tritt der argumentative Diskurs, der als ein Verfahren zur Prüfung problematisierter Geltungsansprüche steht. Er ist, wie sich im vorgängigen Abschnitt zeigte, durch die idealisierenden Voraussetzung, die als Maßstab für die Gewährleistung der rationalen Begründung gilt, gekennzeichnet.

Verständigungsorientierte Sprechhandlungen sind auf diese Weise in ein komplexes Netz von Weltbezügen eingelassen, unter denen Geltungsaspekt der Sprecher seine Äußerung verstanden werden kann. „Der Begriff des kommunikativen Handelns setzt Sprache als Medium einer Art von Verständigungsprozeß voraus, in deren Verlauf die Teilnehmer, indem sie sich auf einer Welt beziehen, gegenseitig Geltungsansprüche erheben, die akzeptiert und bestritten werden können.“<sup>60</sup>

Ein Sprecher verhält sich zu mindestens einer Welt, indem er einen kritisierbaren Anspruch geltend macht, und nutzt dabei den Umstand, daß die Beziehung zwischen Aktor und Welt grundsätzlich einer objektiven Beurteilung zugänglich ist, damit er sein Gegenüber zu einer rational motivierten Stellungnahme auffordern kann.<sup>61</sup> Für das kommunikative Handlungsmodell ist Sprache deswegen allein unter dem pragmatischen Gesichtspunkt relevant, „daß Sprecher, indem sie Sätze verständigungsorientiert verwenden, Weltbezüge aufnehmen, und dies nicht nur wie im teleologischen, normengeleiteten oder dramaturgischen Handeln direkt, sondern auf eine reflexive Weise. Die Sprecher integrieren die drei formalen Weltkonzepte, die in den anderen Handlungsmodellen einzeln oder paarweise auftreten, zu einem System und setzen dieses gemeinsam als einen Interpretationsrahmen voraus, innerhalb dessen sie eine Verständigung erzielen können.“<sup>62</sup> Sprecher nehmen damit geradehin auf etwas in der objektiven, sozialen oder subjektiven Welt Bezug, sondern „relativieren ihre Äußerung an der Möglichkeit, daß deren Geltung von anderen Aktoren bestritten wird.“<sup>63</sup>

---

<sup>58</sup> Ebd., S.413.

<sup>59</sup> Ebd.

<sup>60</sup> Ebd.

<sup>61</sup> Vgl. ebd.

<sup>62</sup> Ebd.

<sup>63</sup> Ebd.

Verständigung funktioniert sodann nach Habermas als handlungskordinierender Mechanismus und zwar in der Weise, „daß sich die Interaktionsteilnehmer über die beanspruchte Gültigkeit ihrer Äußerungen einigen, d.h. Geltungsansprüche, die sie reziprok erheben, intersubjektiv anerkennen.“<sup>64</sup>

Mit diesem Handlungsmodell kann Habermas nun zeigen, daß die Interaktionsteilnehmer das Rationalitätspotential, das in den drei Weltbezügen des Aktors steckt, ausdrücklich für das kooperativ verfolgte Ziel der Verständigung mobilisieren können. Um dies zu erreichen, muß ein Akteur, der an Verständigung orientiert ist, mit seiner Äußerung implizit genau wie erwähnt drei Geltungsansprüche erheben, „nämlich den Anspruch, daß die gemachte Aussage wahr ist (bzw. Daß die Existenzvoraussetzungen eines nur erwähnten propositionalen Gehalts tatsächlich erfüllt sind und daß die Sprechhandlung mit Bezug auf einen geltenden normativen Kontext richtig ( bzw. daß der normative Kontext, den sie erfüllen soll, selbst legitim) ist, und daß die manifeste Sprecherintention so gemeint ist, wie sie geäußert wird.“<sup>65</sup> Er beansprucht also „Wahrheit für Aussagen oder Existenzpräsupposition, Richtigkeit für legitim geregelte Handlungen und deren normativen Kontext, und Wahrhaftigkeit für die Kundgabe subjektiver Erlebnisse.“<sup>66</sup>

„Selbst wenn eine Äußerung nur einem Kommunikationsmodus eindeutig zugehört und einen entsprechenden Geltungsanspruch scharf thematisiert, stehen die Kommunikationsmodi und die ihnen entsprechenden Geltungsansprüche untereinander in einem intakten Verweisungszusammenhang.“<sup>67</sup> Denn ein Hörer, wenn er einem jeweils thematisierten Geltungsanspruch zustimmte, erkennt implizit schon die beiden erhobenen Geltungsansprüche an. Oder er muß seinen Dissens erklären. „Ein Konsens kommt beispielsweise nicht zustande, wenn ein Hörer die Wahrheit einer Behauptung akzeptiert, aber gleichzeitig die Wahrhaftigkeit des Sprechers oder die normative Angemessenheit seiner Äußerung bezweifelt.“<sup>68</sup>

Die Akteure selbst bewegen sich in den Beziehungen zwischen der Sprechhandlung einerseits und den drei Welten andererseits. Ein solche Beziehung besteht jeweils „zwischen der Äußerung und der objektiven Welt ( als der Gesamtheit aller Entitäten, über die wahre Aussage möglich sind) und der sozialen Welt ( als der Gesamtheit aller legitim geregelten interpersonalen Beziehungen) und der subjektiven Welt (als der Gesamtheit der privilegierten zugänglichen Erlebnisse des Sprechers).“<sup>69</sup> In der einigenden Kraft der

---

<sup>64</sup> Ebd., S.148.

<sup>65</sup> Ebd.

<sup>66</sup> Ebd., S.149.

<sup>67</sup> Ebd.

<sup>68</sup> Ebd., S184.

<sup>69</sup> Ebd.

verständigungsorientierten Rede drückt sich die kommunikative Rationalität aus. Dabei sichert sie zugleich für die beteiligten Sprecher eine intersubjektiv geteilte Lebenswelt.

Die Rationalität, die Habermas sucht, ist dann als eine Disposition sprach- und handlungsfähiger Subjekte zu verstehen. Sie wird geäußert in Verhaltensweisen, für die jeweils gute Gründe bestehen. Rationale Äußerung ist einer objektiven Beurteilung zugänglich. Darüber hinaus besitzt sie handlungskordinierende Kraft, mit der dann der Sprechakt seine Bedeutung für die Gesellschaftstheorie erlangt.

### 3.4 Handlungstheoretischer Ansatz

Im Zusammenhang mit dem Paradigmenwechsel bekennt sich Habermas bei handlungstheoretischen Überlegungen zur soziologischen Handlungstheorie, weil in dieser Theorie auf die Klärung des Begriffs sozialen Handelns Wert gelegt wird. Gleichwohl gilt es noch Habermas darauf zu achten, daß die Tragweite soziologischer Handlungstheorie wegen deren Blickrichtung auf die Ordnungsproblematik begrenzt ist.<sup>1</sup> Besonders in der soziologischen Handlungstheorie konzentriert sich die Analyse, im Unterschied zur philosophischen Handlungstheorie, nicht auf die Grundprobleme der Willensfreiheit und der Kausalität, des Verhältnisses von Geist und Körper und Intentionalität.<sup>2</sup> Von Bedeutung ist Habermas für seinen Entwurf des kommunikativen Handelns soziologische Handlungstheorie insofern, als sie sich durch die Grundfragestellung, eine intersubjektiv geteilte soziale Ordnung zu erklären, von den Prämissen der Bewußtseinsphilosophie entfernt.<sup>3</sup> Dadurch bleibt soziologische Handlungstheorie auch nicht dem Modell des einsamen, erkenntnis- und handlungsfähigen Subjekts tief verhaftet, „das einer Gesamtheit existierender Sachverhalte gegenübersteht und sich sowohl wahrnehmend wie intervenierend auf etwas in dieser objektiven Welt beziehen kann.“<sup>4</sup>

Es sei vorher an einige Züge der philosophischen Handlungstheorien erinnert, um die Position von Habermas hervorzuheben.

Jede menschliche Handlung hat ihren Zweck. Die teleologische Erklärung des Handelns, die sich auf die Zweck-Mittel-Relation bezieht, steht seit Aristoteles im Mittelpunkt der philosophischen Handlungstheorie.<sup>5</sup> Ihre ökonomisch imprägnierten Variation versteht sich

---

<sup>1</sup> Dies darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß es Habermas nicht um die Frage sozialer Ordnung geht. Ganz im Gegenteil ist der Fall. Vgl. Honneth/Joas (Hg.) Kommunikatives Handeln. Einleitung.

<sup>2</sup> Vgl. Habermas, Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, S.572.

<sup>3</sup> Vgl. ebd.

<sup>4</sup> Ebd.

<sup>5</sup> Bekanntlich unterscheidet Aristoteles im Gesamtfeld typisch menschlicher Tätigkeit zwischen Praxis und Poiesis, die jeweils praktischen und hervorbringenden Wissenschaften entsprechen. Hervorbringen ist ein Tun, das auf ein Ziel außerhalb seiner selbst gerichtet ist, in dem es sich erfüllt. Dafür sind wie der Hausbau, Akerbau oder die Medizin Beispiele. Sie bringen jeweils ein bestimmtes Produkt oder Werk zustande. Handlung ist hingegen Tätigkeit, die ihr Ziel in sich selbst und ihrem eigenen Gelingen besitzt. Alles politische oder die Belange menschlicher Gemeinschaft pflegende Handeln sind dazu Beispiele. Dabei zählt im engeren Sinne diejenigen Tätigkeiten zu den Handlungen, die ein menschliches Gut zu realisieren streben. Die Theorie und das Denken, die ebenfalls ihr Ziel in sich selbst haben, sich aber auf Gegenstände richten, nennen sich Handlung nur in dem äußerlichen Sinne. (Vgl. Buchheim, Aristoteles, S.144.) „Weil Handeln sich nicht in einem äußeren Produkt erfüllt, sondern in seinem eigenen mehr oder weniger gelungenen Dasein besteht, und weil dieses Dasein nichts anderes ist als die Fortsetzung der Existenz eines Handelnden - was wir unser biographisches (nicht biologisches) Leben nennen - verschmilzt Handlung mit Handlung zu einem mehr oder weniger konsequenten Ganzen, eben dem Leben, das jemand führt: Das Leben ist Handlung, nicht Hervorbringung, sagt Aristoteles, und das Ziel, in dem sich Handlung erfüllt, ist deshalb ihre eigene gute Qualität – die eupraxia oder das in sich stabilisierte Wohlergehen im gelingenden Handeln. Und dieses ist nichts anderes als Glücklichein oder das oberste Gut des Menschen, wonach wir alle letztlich streben.“ (Buchheim, ebd.) Im Anschluß an Aristotelischen Praxisbegriff hat Catoriadis eine praxisphilosophischen Reformulierung des marxistischen politischen Denkens mithilfe einer radikal-

als eine kausale Erklärung des Handelns, die sich in der naturwissenschaftlich begründeten Skepsis gegen die vierte Ursache der aristotelischen Ontologie gestaltet. Hobbes ist dabei einer der ersten, der Handlung als durch innere Ursache effiziente Bewegung begreift.<sup>6</sup> Ihre Wirksamkeit, die bei Kants Handlungstheorie in der empirischen Grundlage für Moralität die Spur hinterläßt, wird durch Hume erlangt.<sup>7</sup> Hume geht davon aus, daß allein aufgrund sinnlicher Erfahrung von der Notwendigkeit einer Vermittlung zwischen einer bestimmten Erscheinung als Ursache und einer anderen als Wirkung kein sicheres Wissen hergestellt werden kann. In Bezug auf die praktische Körperbewegung als Außen im Gegensatz zum Innen von Willen zieht er daraus den Schluß, daß die Zurückführung der ursächlichen Folge der Körperbewegung auf einen Willensakt „in der Psychologie eingewöhnter Assoziation faktischer Ablauffolgen gesucht werden soll.“<sup>8</sup> „Dabei wird ein Wille angenommen, der wesentlich als Prinzip der Kausalisierung gedacht werden darf und in dieser Rolle grundsätzlich nicht von den exemplarischen Billardkugeln unterschieden ist, von denen die eine die andere anstößt und in Bewegung versetzt.“<sup>9</sup> Eben auf diese Kausalität des Willen bezieht sich die kantische Auflösung der Antinomie innerhalb einer Dialektik der reinen Vernunft.<sup>10</sup> Der Widerspruch zwischen Willensfreiheit und Naturkausalität wird dabei durch den Begriff von Zweck vermittelt. Die menschliche Handlung ist von einem freien Willens verursacht, der aber selbst nicht kausal determiniert ist. Der Zweck erfüllt die Bedingung, beiden Sphären anzugehören, indem er einerseits eine geistige Vorstellung ist und sich

---

hermeneutischen Selbstausslegung des modernen Zeitbewußtseins vorgenommen, um den wesentlich produktiven Kern in der Reproduktion der Gesellschaft freizulegen. Dabei geht es ihm um eine selbstbewußte autonome Lebensführung, die die authentische Selbstverwirklichung und Freiheit in Solidarität ermöglichen soll. Den gesellschaftlichen Prozeß versteht Castoriadis als Selbstsetzung und ontologische Genese immer neuer Welten, wobei die Gründung der Institution ein kreatives Weltverständnis, ein innovative Sinn, darstellt. Diesen nennt er das zentrale Imaginär. „Ohne ein produktives, schöpferisches oder radikales Imaginäres, wie es sich in der untrennbaren Einheit von geschichtlichem Tun und gleichzeitiger Herausbildung eines Bedeutungsuniversums offenbart, ist Geschichte weder möglich noch begreifbar.“(Castoriadis, Gesellschaft als imaginäre Institution, S.251.) Diese Konzeption hat Habermas zufolge zwei mißliche Konsequenzen. „Indem Castoriadis die innerweltliche Praxis an eine zur Seinsgeschichte hypostasierte sprachliche Welterschließung assimiliert, kann er den politischen Kampf um autonome Lebensführung - eben jene emanzipatorische schöpferisch-entwerfende Praxis, um die es Castoriadis letztlich geht - nicht mehr lokalisieren. Denn entweder muß er, wie Heidegger, die Akteure aus ihrer innerweltlichen, subjektversessenen Verlorenheit ins Unverfügbare, und damit in die auratische Heteronomie gegenüber dem Ursprungsgeschehen einer sich selbst instituierenden Gesellschaft zurückrufen. Das wäre nur die ironische Verkehrung der Praxisphilosophie in eine andere Variante des Poststrukturalismus. Oder Castoriadis verlegt die innerweltlich nicht zu rettende Autonomie der gesellschaftlichen Praxis ins Ursprungsgeschehen selbst; dann muß er aber der welterschließenden Produktivität der Sprache ein absolutes Ich unterlegen und tatsächlich zur spekulativen Bewußtseinsphilosophie zurückkehren. Dazu würde die Personifizierung der Gesellschaft als des dichterischen Demiurgen passen, der immer neue Welttypen aus sich entläßt. In diesem Fall wiederholt sich das Theodizeeproblem in neuer Form: wem sollte die Verantwortung für den Abfall der instituierten Gesellschaft von den Ursprüngen ihrer Selbst-Instituierung zugeschrieben werden, wenn nicht dem demiurgischen Sprachschöpfer selber?“( Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, S.386.)

<sup>6</sup> Vgl. Bubner, Handlung, Sprache und Vernunft, S.135.

<sup>7</sup> Vgl. ebd.

<sup>8</sup> Vgl. ebd.

<sup>9</sup> Ebd., S.137.

<sup>10</sup> Vgl. ebd.

andererseits auf empirische Objekte richtet, also eine entsprechende Handlung leitet.<sup>11</sup> „Zweck ist ein Gegenstand der freien Willkür, dessen Vorstellung diese zu einer Handlung bestimmt, wodurch jener hervorgebracht wird. Eine jede Handlung hat also ihren Zweck und, da niemand einen Zweck haben kann, ohne sich den Gegenstand seiner Willkür selbst zum Zweck zu machen, so ist es ein Akt der Freiheit des handelnden Subjekts, nicht eine Wirkung der Natur, irgend einen Zweck der Handlung zu haben.“<sup>12</sup> „Kausalität durch Freiheit“ gilt als Formel für die kantische Handlungstheorie.<sup>13</sup> „Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen. Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze, d.i. nach Prinzipien zu handeln, oder einen Willen. Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen Vernunft erfordert wird, so ist der Wille nichts anderes als praktische Vernunft.“<sup>14</sup> Wie die Naturgesetze wirkt praktische Vernunft in Handlung als äußere Wirkung eines Willens, der in Form eines Imperatives auftritt. „Die praktische Regel ist jederzeit ein Produkt der Vernunft, weil sie Handlung, als Mittel zur Wirkung, als Absicht vorschreibt.“<sup>15</sup> Um die richtige Anweisung einschlägiger Mittel für gewollte Zwecke, da das Verhältnis von Mittel und Zweck analytisch gedacht wird, benötigt sich der synthetische Satz. Damit geht die fundamentale Schwankung der Handlungserklärung zwischen dem teleologischen und dem kausalen Verständnis wieder einher.<sup>16</sup> Dies versucht Kant mit der Einführung von Differenz zwischen hypothetischem und kategorischem Imperativ zu beheben. Die hypothetischen Imperative gelten als objektiv gültige Vernunftregeln für die Anweisung der Handlung bezüglich bestimmter gewollten Wirkungen. Kategorische Imperative leisten dasselbe, ohne daß dabei inhaltlich durch die Bestimmtheit der je gegebenen Zwecke eingeschränkt wird.<sup>17</sup> Die Reichweite dieser Überlegung stützt sich freilich auf die Zweiweltlehre, an der Hegels Kritik ansetzt.<sup>18</sup> Für Hegel, im Unterschied zu Kant, der den Zweck als eine Voraussetzung kennzeichnet, ist der Zweck schon in seiner ersten Form des subjektiven darauf angelegt, realisiert zu werden.<sup>19</sup> „Der Zweck ist in ihn selbst der Trieb seiner Realisierung.“<sup>20</sup> Das Defizit des Willens als Subjektivität einer abstrakt-äußerlichen Objektivität gegenüberzustellen resultiert für Hegel aus der Reflexion des Willens selbst.<sup>21</sup> Der Zweck bringt eine innere Reflexion des Subjekts auf sich selbst und eine Reflexion nach außen

---

<sup>11</sup> Vgl. Rohbeck, *Technologische Urteilskraft*, S.90.

<sup>12</sup> Kant, *Metaphysik der Sitten*, A10.

<sup>13</sup> Vgl. ebd.

<sup>14</sup> Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, S.97. Hier zitiert nach Bubner, a.a.O., S.139f.

<sup>15</sup> Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, S. 36. Hier zitiert nach Bubner, a.a.O., S.140.

<sup>16</sup> Vgl. Bubner, a.a.O., S.142f.

<sup>17</sup> Vgl. ebd., S.143.

<sup>18</sup> Für Kant sind die zwei Welten unüberwindlich. Hegel sieht hingegen jedes Subjekt im Kampf mit dem anderen Subjekt, indem er sich selbst im Anderen wiederfindet, so daß ich und wir eins sind.

<sup>19</sup> Vgl. Rohbeck, a.a.O., S.101.

<sup>20</sup> Hegel, *Wissenschaft der Logik*, S.445. Hier zitiert nach Rohbeck, a.a.O.

gegenüber einer nur vorausgesetzten Objektivität zur Vereinigung.<sup>22</sup> Dies begründet Hegel mit Hilfe der Reflexionsbestimmung, die darin besteht, „daß diese Reflexionsformen aufeinander verwiesen sind und sich wechselseitig voraussetzen mit der Konsequenz, daß der Bestand des Subjekts als Reflexion-in-sich nur zu sichern ist, wenn es die bloß äußere Voraussetzung einer objektiven Welt negiert.“<sup>23</sup> Dadurch gewinnt sich die besondere Stellung des Mittels, das sich als vermittelnde Mitte kennzeichnet. Für Hegel gilt der subjektive Zweck nicht etwa als Weichenstellung für die interessen geleitete oder moralische Willensbestimmung; vielmehr soll Moralität und Sittlichkeit einzig und allein aus zweckrationalem Handeln hervorgehen. Das Zweck setzende und realisierende Tun wird zum Fundament seiner Ethik.<sup>24</sup> Es entsteht bei Hegel die Anforderung der praktischen Vernunft, die die Trennung zwischen Willen und Handlung tilgt. Gegenüber der Vernunftbestimmung des Willen wird nunmehr die Praxis der wirklichen Handlungen zum Gegenstand der Ethik.<sup>25</sup> Obwohl Hegel den Menschen Selbstzweck zugesteht, gilt dies aber nur auf der Stufe der Moralität und Sittlichkeit, nicht im Hinblick auf den sich historisch realisierenden Weltzweck.<sup>26</sup>

Die Faszination der kantischen Ethik ist durch ihre Anspruchsnahme, dem Handeln und Leben mit der unwidersprechlichen Autorität der Vernunft eine Grundorientierung zu geben, gekennzeichnet.<sup>27</sup> Zwar ist der Handlungsbegriff selbst bei ihm nicht explizit erklärt. Grob kann man noch sagen, Kant unterscheidet eine Innenseite des Handelns und eine Außenseite, nämlich die Gesinnung des Willen des Handelnden und den sinnlich wahrnehmbaren Ablauf des Handelns. Nur die Innenseite des Handelns ist in unserer Gewalt. Entsprechend stellt sich die Grundidee von Kant so dar, daß reine Vernunft für sich allein praktisch ist, nämlich unmittelbar willensbestimmend. Die Gesinnung, die durch die Maximen repräsentiert wird, resultiert aus der Willensbestimmung, die die Vernunft allein für sich ohne jede außen ihr entstammenden Beeinflussung leisten kann. Deswegen ist für die ethischen Überlegungen nur diese Seite des Handelns relevant.<sup>28</sup>

Die Vernunft kann praktisch werden, wenn sie dabei rein bleibt. Bekanntlich erhebt sich dann demgegenüber der Hegelschen Einwand deren Ohnmacht.<sup>29</sup>

---

<sup>21</sup> Vgl. Rohbeck, a.a.O.

<sup>22</sup> Vgl. ebd., S.101.

<sup>23</sup> Ebd., S.101f.

<sup>24</sup> Vgl. ebd.

<sup>25</sup> Vgl. ebd., S.105.

<sup>26</sup> Vgl. ebd., S.109.

<sup>27</sup> Vgl. Schwemmer, Ethische Untersuchung, S.153.

<sup>28</sup> Vgl. ebd., S.155.

<sup>29</sup> Der Zweifel an der Ergründung innerer Ursachen ruft die intentionale Erklärung des Handelns hervor, die sich auf die Warum-Frage konzentriert. Mit der tatsächlich geäußerten oder im Prinzip aussagbaren Intention ist danach der Grund der Handlung anzugeben. „Die Bereitschaft voll verantwortlicher Zuschreibung und das



Schon Hume hat die wesentliche Annahme des Zusammenhangs zwischen Innerlichkeit und Äußerlichkeit in Frage gestellt.<sup>30</sup> Mit der Behandlung dieser Problematik, also der Frage, ob die Außenwelt real ist oder nicht, schließt der erste Abschnitt von Heideggers *Sein und Zeit*. Diese Frage weist Heidegger zurück. Ihm zufolge war es ein doppelten Fehler der Philosophie, wenn sie immer wieder solche Versuche unternimmt, die Realität der äußeren Welt Dinge zu beweisen.<sup>31</sup> Zum einen setzt sie dabei schon eine bestimmte Sicht des Dasein voraus, dem die Dinge angeblich äußerlich sind. Es ist zu fragen, wo die Grenzen dazwischen liegen soll. Wenn sie aber schon mit dem Körper und seiner Umwelt beantwortet wird, dann ist der Sinn der Frage verfehlt. Denn es ist sinnlos noch zu behaupten, daß außerhalb des Körper Dinge bestehen. Zweitens setzt sich diese Art Problematik auch eine unangemessene Sicht des Sein der Dinge und der Welt voraus. Da Dasein schon immer in der Welt ist, sind die Welt und die Dinge nicht einfach als Vorhanden zu betrachten. Diese Betrachtung gilt als immer abgeleitet.<sup>32</sup>

An diesem Zusammenhang anschließend hat Richard Rorty, der als einer der bekanntesten Neopragmatisten gilt, die Genese des neuzeitlichen philosophischen Dualismus rekonstruiert und dabei die Idee mentaler Prozesse kritisiert. Die neuzeitliche Philosophie seit Descartes flüchtet sich, meint er in „Der Spiegel der Natur“, ständig vor der Geschichte, indem man der Philosophie die Aufgabe zuspricht, transhistorische Wahrheiten zu produzieren. Dabei versucht man sich an die Idee des Bewußtseins als eines Spiegels zu klammern.<sup>33</sup> Es gibt neben den physischen Dingen Bewußtseinsprozesse, die sie abbilden. Wahrheit wird dann gewährleistet, wenn sie die Dinge adäquat „spiegeln“. Die Annahme, daß Menschen einen privilegierten Zugang zu ihren eigenen mentalen Zustände haben, führt dazu, daß wahre oder objektive Erkenntnis unmittelbar mit diesen inneren mentalen Prozessen zusammenfallen muß, weil sie diese besser kennen als alles andere. Die Erklärung vom Bewußtsein oder

---

Interesse an Erklärung durch Intentionen gehen gemeinsam von der Unterstellung aus, daß Handeln etwas sei, wofür es Gründe geben müsse. Diese Rationalität der Begründbarkeit soll die Realstruktur des Handelns selber aufhellen, ohne in Subjektivismus und Psychologie zu verfallen. Die Rationalität der Begründbarkeit entspricht einer Legitimationsforderung. Es liegt auf der Hand, daß die Bereitschaft zur Begründung und das Interesse an der Warum-Frage der typischen Situation offen Legitimierung abgelesen ist.“( Bubner, a.a.O., S.151.) Die Schwierigkeiten dieser Erklärung liegen zum einen darin, die Gründe, die sich angeben lassen, sind nicht notwendig die Gründe, aus denen gehandelt wird. Zum anderen ist Basis für die intentionale Erklärung des Handelns „die stets gegebene Möglichkeit, „innerlich“ vorhandene Intentionen sprachlich zum Ausdruck zu bringen, wobei ein methodisches Vertrauen in die Adäquatheit des Vorgangs der Äußerung gesetzt werden muß.“( Bubner, a.a.O., S.154.)

<sup>30</sup> Vgl. Bubner, a.a.O., S.144.

<sup>31</sup> Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, S.205.

<sup>32</sup> Vgl. Inwood, Heidegger, S.69f.

<sup>33</sup> Vgl. Rorty, *Der Spiegel der Natur*, S.149ff. In diesem Zusammenhang ist noch die Forschung zu erwähnen. Ihm zufolge liegt der Grund von Decartes, nach einer festen Basis der Erkenntnis zu suchen, in der unsicheren historischen Situation, die von dem dreißigjährigen Krieg und der politischen Wirren in Frankreich herbeigeführt wird. Dies läßt sich dann eine philosophische Interesse nach Gewißheit entstehen. (Vgl. Toulmin, *Kosmopolis*; H. Joas /W. Knöbl, *Sozialtheorie*, S. 752f.)

Mentalem wird damit zum Fundament des Philosophierens. Rorty versucht zu zeigen, daß vielerlei Unterscheidungen wie Leib und Seele, Materie und Geist etc. wenig hilfreich sind. Nichts zwingt uns dazu, die Existenz mentaler und bewußtseinmäßiger Prozesse anzunehmen und damit den cartesianischen Dualismus zwischen Körper und Geist fortzuschreiben.<sup>34</sup>

Der wesentliche Zug der handlungstheoretischen Überlegungen des Pragmatismus, in dem Rorty hiervon steht, besteht darin, menschliche Handlungen nicht primär über das Problem von Handlung und deren Verhältnisse zur Ordnung, wie in Parsonsscher Tradition, sondern über das Problem Handlung und Bewußtsein für die Überwindung der cartesianischen Dualismen zu thematisieren.<sup>35</sup> Dementsprechend wird Handlung in erster Linie nicht als die Verfolgung von Zwecken gedacht, die das Subjekt im vorhinein festlegt. Die Welt stellt sich ihm gegenüber nicht als pures Material der menschlichen Intentionalität dar. Im Gegenteil sollte das Ziel der Handlung selbst erst in der Welt gefunden werden. Es ist immer schon vor jeder Zwecksetzung eingebettet. Somit werden der Begriff der Rationalität und das normative Ideal nicht im Sinne der selbstkontrollierten Handlung gedacht. Für die Theorie der sozialen Ordnung gilt dann eine Konzeption von sozialer Kontrolle im Sinn kollektiver Selbstregulation und Problemlösung, die sich mit der Vorstellung der Demokratie verbindet.<sup>36</sup> In dieser Tradition bezieht sich schon Peirce auf die Unterscheidung Kants zwischen praktisch und pragmatisch.<sup>37</sup> „Während Kant mit Praxis den Bereich all dessen gemeint hat, was durch Freiheit möglich ist und was durch freie Willkür handelnder Wesen gesetzt wird, bezieht sich der Pragmatismus auf die Bedingungen der Ausübung dieser Zwecksetzung, d.h. auf sinnlich bedingten Zwecke, die mit empirischen Mittel zu erreichen sind.“<sup>38</sup> Besonders von Bedeutung ist in dieser Tradition die Verknüpfung von Theorie und Praxis bei Dewey. Er kritisiert die philosophische Rede von reiner Theorie seit der griechischen Antike, die sich auf eine Trennung von geistiger und körperlicher Tätigkeit stützt und einem vordemokratischen Zustande entspricht, in dem Handwerker und Sklaven zu niederen Wesen degradiert werden.<sup>39</sup> „Während der Herr die Arbeit zu seinem eigenen Vorteil plant und leitet, bleibt dem Knecht nur die nachgeordnete Funktion der Ausübung übrig.“<sup>40</sup> In diesem Denkmodell entspricht eine soziale Herrschaftsbeziehung.<sup>41</sup> „Scheidung, die zwischen bloßen Mitteln und Zielen an

---

<sup>34</sup> Vgl. Joas /Knöbl, Sozialtheorie, S691.

<sup>35</sup> Vgl. Joas, Pragmatismus und Gesellschaftstheorie, S.28; Joas, Die unglückliche Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus, in: Honneth/Joas (Hg.), Kommunikatives Handeln, S.144-147. Hier S.150.

<sup>36</sup> Vgl. Joas, ebd.

<sup>37</sup> Vgl. Rohbeck, a.a.O., S.168f.

<sup>38</sup> Ebd., S.169.

<sup>39</sup> Vgl. ebd., S.170.

<sup>40</sup> Ebd., S.171.

<sup>41</sup> In diesen Zusammenhang plädiert Rorty den Vorgang der Demokratie vor der Philosophie. Der große Fehler der aufklärerischen Intellektuellen von Sokrates bis Sarte besteht ihm zufolge darin, daß sie Philosophie ernst nehmen und glauben, daß sie durch das Klarmachen von Vernunft und Wahrheit zum öffentlichen Wohl beiträgt.

sich selbst vorgenommen worden ist, die das theoretische Korrelat der scharfen Trennung der Menschen in Freie und Sklaven, in Höhere und Niedere ist“<sup>42</sup> Es ist so konsequent, wie sich schließlich bei Hegels Geschichtsphilosophie zeigt, daß die konkret lebenden Menschen einem imaginären abstrakten Zweck der Weltgeschichte geopfert haben.<sup>43</sup>

Bei der Kritik der instrumentellen Vernunft reiht sich auch die Kritische Theorie in diese Hegelsche Traditionslinie ein. So begreift Horkheimer ein Verhalten als subjektiv vernünftig, wenn es nur um die Wahl der Mittel für gegebene Zwecke geht. Die Zwecke werden dabei jeder Reflexion entzogen. Schließlich wird die subjektive Vernunft dominant und die objektive Vernunft zerstört. Trotz seiner Verknüpfung mit Meads pragmatistischer Handlungstheorie kann es bei Habermas von einem tiefgehenden Anschluß am Pragmatismus noch nicht die Rede sein.<sup>44</sup> Aber die Vernunft situiert sich schon auf dem Boden der sozialen Wirklichkeit.

Die handlungstheoretische Überlegungen von Habermas sind vor dem Hintergrund zu verstehen, daß er sie aus seiner Theorie der Rationalität entwickelt, in deren Zentrum die beide Typen von instrumenteller und kommunikativer Rationalität stehen. Diese entsprechen der Unterscheidung vom instrumentellen und kommunikativen Handeln. Hieraus erklärt sich auch die Engführung seiner Typologie der Handlungen.<sup>45</sup> An solcher hat er tatsächlich auch kein großes Interesse. Entsprechend kommt wie z.B. der Aspekt der Körperlichkeit des menschlichen Handelns, der auch für die Kommunikation wichtig ist, bei ihm nie in Betracht.<sup>46</sup> Die Rationalität der Rede, wie im vorgängigen Abschnitte vorgeführt, bezieht sich auf die rationale Binnenstruktur des verständigungsorientierten Handelns als die idealisierenden Voraussetzungen, die Akteure, wenn sie sich überhaupt auf diese Praxis

---

Nun wird durch die poststrukturalistischen Denker die Einsicht zutage gebracht, daß jede solche Anstrengung zum Scheitern verurteilt ist.“ (Vgl. Rorty, Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie, in: Forum für Philosophie Bad Homburg(Hg.), Zerstörung des moralischen Selbstbewußtseins, S.273-289. Vgl. McCarthy, Ideale und Illusionen, S.37f.)

<sup>42</sup> Dewey, Die Erneuerung der Philosophie, S.102f. Hier zitiert nach, Rohbeck, a.a.O., S.171.

<sup>43</sup> Vgl. Rohbeck, a.a.O., S.172.

<sup>44</sup> Vgl. Joas, Die unglückliche Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus, in: Honneth/Joas (Hg.), Kommunikatives Handeln, S.144-147.

<sup>45</sup> Dazu vgl. Joas, Die unglücklich Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus, in: Joas, Pragmatismus und Gesellschaftstheorie, S.171-204. Vgl. auch Joas, Die Kreativität des Handelns.

<sup>46</sup> Die leiblich-körperliche Dimensionen sozialen Handelns, die von Adorno in den Mittelpunkt der Untersuchung gestellt wird, verliert bei Habermas jeden Stellenwert innerhalb einer kritischen Gesellschaftstheorie. (Vgl. Honneth, Kritik der Macht, S.310.) Vgl. auch Joas, Die Kreativität des Handelns, S.216.“Alle Handlungstheorien, die von einem Typus rationalen Handelns ausgehen, unterstellen mindestens dreierlei, .... Sie unterstellen den Handelnden erstens als fähig zum zielgerichteten Handeln, zweitens als seinen Körper beherrschend,...“ (Joas, Ebd., S.217.) Die Alltagskommunikation ist immer von emotional bestimmten Einstellungen eingefärbt. Kommunikatives Handeln besteht in der Alltag nicht aus sich seriell nach allen Seiten austauschenden Informationseinheiten, vielmehr ist es eine Abfolge von qualitativ geschlossenen Kommunikationskreisen, in denen Selbstdarstellungen und Lebensstile, Symbolsysteme zueinander in Beziehung treten. Die Erfahrung gelingender Kommunikation bei Habermas bestimmt sich nur über funktionalistische Kriterium bewährungskontrollierter Handlungsanschlüsse. (Vgl. Gamm, Eindimensionale Kommunikation, S.27ff. ; Waldenfels, Das leibliche Selbst, S.110ff.)

einlassen, vornehmen müssen. Die Nötigung versteht sich als Unvermeidlichkeit im grammatischen Sinne, die sich aus einem eingeebneten für die Akteure unhintergehbaren Systemen regelgeleiteten Verhaltens, ergibt.<sup>47</sup> Kommunikatives Handeln vollzieht sich nur unter den Rationalitätsunterstellungen, also der gemeinsamen Unterstellung einer Welt unabhängig existierender Gegenstände, der reziproken Unterstellung von Zurechnungsfähigkeit und der Unbedingtheit von kontextüberschreitenden Geltungsansprüchen. Denn ohne sie können die Kommunikationsteilnehmer einander weder verstehen noch mißverstehen.<sup>48</sup> In diesem Zusammenhang ist von einer Detranszendentalisierung der Vernunft, die die transzendente Spannung in die Soziale Realität der Handlungszusammenhänge einzieht, die Rede in Analogie zu Kants' Ideelehre. Nur diesmal verwandelt das transzendente Subjekt, das sich bei Kant jenseits von Zeit und Raum stellt, in die vielen sprach- und handlungsfähigen Subjekte in lebensweltliche Kontexte.<sup>49</sup>

Damit verbindet sich Habermas' Handlungstheorie andererseits im Zusammenhang der Konstruktion der Gesellschaftstheorie eng mit der Konzeption der Ordnung, in der er zwei Typen sozialer Ordnung unterscheidet, nämlich die Ordnung der Lebenswelt und des Systems.<sup>50</sup> Beide sind jeweils aus dem kommunikativen Handeln und dem instrumentellen hergeleitet. Dabei ist auch leicht zu sehen, daß Habermas dementsprechend die kommunikative Rationalität der Lebenswelt und die funktionale Rationalität der Systeme zuspricht. Habermas hat schon früh in „Zur Logik der Sozialwissenschaft“ darauf hingewiesen, daß die rein hermeneutischen Ansätze unzulänglich für die Analyse der Gesellschaft sind, obwohl er dabei ganz an dem Primat der Handlungstheorie festhält. Besonders zur angemessenen Erfassung von unbeabsichtigten Folgen intentionalen Handelns

---

<sup>47</sup> Vgl. Habermas, Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft, S.11.

<sup>48</sup> Vgl. ebd., S.13.

<sup>49</sup> Vgl. ebd., S.16.

<sup>50</sup> Das Verhältnis von Handeln und Struktur, das das zentrale Diskussionsthema in der Soziologie ist, scheinbar durch die Thematisierung von Handlung und Ordnung und die Kombination von Handlungstheorie und Systemtheorie verschoben. Also, die Frage, bestimmt die Struktur das Handeln oder wird die Struktur vom Handeln bestimmt. Dies hat Marx das sozialtheoretische Grundproblem genannt. „Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen.“ (Marx, Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, in: Max-Engel-Werk 8, S.115.) „In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen. Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt, und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen. Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt. Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt.“ (MEW, 13, S.8f.) Bekanntlich ist dies in der modernen Soziologie insbesondere von Giddens thematisiert worden. Struktur versteht er als Medium des Handelns und des Aufbaus gesellschaftlicher Systeme, die nicht nur einen einschränkende, sondern auch einen befähigende Charakter haben. (Vgl. Giddens, Die Konstitution der Gesellschaft)

muß ihm zufolge das funktionalistische Modell eingeführt werden. Nun hat Parsons mit seiner strukturell-funktionalen Theorie einen allgemeinen Bezugsrahmen dafür entwickelt, an dem sich Habermas anschließen kann. Parsons hat in diesem Zusammenhang in „The Structure of Social Action“ zwischen einer „normative order“ und einer „factual order“ unterschieden. Diesen Gedanken hat Habermas bei der Definition von System und Lebenswelt übernommen. Sodann wird die Lebenswelt ein geordneter Handlungszusammenhang, der durch die Teilnahme der Individuen in dem Maße zustande kommt, wie sie sich auf gemeinsame Normen, ein gemeinsames Einverständnis, beziehen. Hingegen entspricht System, wie bei Parsons „factual order“, der geordneten Muster, die die unbeabsichtigten Ergebnisse der Handlungen betrifft.

Soziologische Handlungstheorie stellt sich, in der Parsonsschen Tradition, an die sich Habermas anschließt, primär die Frage: Wie ist soziales Handeln möglich. Dies ist gewissermaßen nur die Kehrseite der anderen Frage: Wie ist soziale Ordnung möglich? Beide hängen eng miteinander zusammen. Diese Fragen können dann beantwortet werden, wenn diejenigen Bedingungen angegeben werden, unter denen Akteure seine Handlungen an Egos Handlungen anschließen kann. Dabei geht es der soziologischen Handlungstheorie nicht nur um formale Merkmale sozialen Handelns überhaupt sondern um Mechanismen der Handlungskoordination, die eine regelhafte und stabile Vernetzung von Interaktionen möglich machen.<sup>51</sup> Nur wenn die Handlungssequenzen der verschiedenen Akteure nicht kontingent abreißen, sondern nach Regeln koordiniert sind, kann sich ein Muster von Interaktionen herausstellen. Dabei verhält sich strategisches Handeln auch nicht anders. Obwohl das Interesse an Anschluß-Mechanismen keine Vorentscheidung für einen konsens- und gegen einen konflikttheoretischen Ansatz bedeutet, zeigt soziologische Handlungstheorie aber dadurch doch auch ihre Grenzen für die Erklärung menschlichen Handlungen.<sup>52</sup>

Um den Begriff sozialen Handelns für sich zu erklären, unterscheidet Habermas zwei Mechanismen der Handlungsorientierung, Einverständnis und Einflußnahme, die für Habermas, der davon ausgeht, daß jedes soziale Handeln als Derivat kommunikativen Handelns anzusehen ist,<sup>53</sup> wichtig sind. Eine Handlung versteht Habermas als die Realisierung eines Handlungsplans in einer Situation. Dazu muß sich der Handlungsplan auf eine Situationsdeutung stützen. Einen Handlungsplan auszuführen bedeutet dann die Bewältigung einer Situation, die sich als einen Ausschnitt aus einer vom Akteur gedeuteten Umwelt darstellt. Im Unterschied zu verhaltenstheoretischen Ansätzen wird in

---

<sup>51</sup> Vgl. Habermas, Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, S.573.

<sup>52</sup> Vgl. ebd.

Handlungstheorien dem Akteur ein Wissen propositionaler Struktur zugeschrieben. Das heißt, für die Möglichkeit der Durchführung von Handlung muß vorausgesetzt werden, daß der Akteur die Aussagen eines Beobachters wiederholen und an sich selber adressieren können muß. Für die Interaktionsteilnehmer muß mindestens ein übereinstimmendes Wissen bestehen zur Situationsdeutungen.<sup>54</sup> Ein gemeinsames Wissen muß anspruchsvollen Bedingungen genügen. Dieses gemeinsames Wissen wird konstruiert von Einverständnissen, und in der intersubjektiven Anerkennung von kritisierbaren Geltungsansprüchen terminiert. Im Bezug darauf bedeutet Einverständnis, „daß die Beteiligten ein Wissen als gültig, d.h. als intersubjektiv verbindlich akzeptieren.“<sup>55</sup> „Nur darum kann ein gemeinsames Wissen, soweit es interaktionsfolgenrelevante Bestandteile oder Implikationen enthält, Funktionen der Handlungskoordination übernehmen.“<sup>56</sup> Erst aus intersubjektiv geteilten Überzeugungen kann reziproke Verbindlichkeiten zustande kommen. Hingegen entsteht bei der externen Einflußnahme auf die Überzeugungen eines anderen Interaktionsteilnehmers einer einseitiger Charakter.

Einverständnis und Einflußnahme sind aus der Perspektive der beteiligten Mechanismen der Handlungskoordination, die einander ausschließen, weil Verständigungsprozesse nicht in der Absicht unternommen werden können, daß Interaktionsteilnehmer Einverständnis miteinander erzielen und zugleich doch Einfluß aufeinander ausüben.<sup>57</sup> „Aus der Perspektive der Teilnehmer kann ein Einverständnis nicht imponiert, nicht der einen Seite von der anderen auferlegt werden - sei es instrumentell, durch Eingriffe in die Handlungssituation unmittelbar, oder strategisch durch die erfolgskalkulierte Einflußnahme auf die Einstellungen des Gegenübers.“<sup>58</sup> Zwar ist es möglich, daß ein Einverständnis objektiv durch äußere Einwirkung, durch Abschreckung, Irreführung etc. erzwungen wird. Aber dadurch verliert es seine handlungskoordinationen Wirksamkeit. Denn es büßt den Charakter gemeinsamer Überzeugungen ein, wenn der Betroffene erkennt, daß es aus der externen Einflußnahme resultiert. Der Versuch einer solchen Intervention wird besonders dann unternommen, wenn der Akteur bei der Ausführung seines Handlungsplans eine objektivierende Einstellung gegenüber der Umwelt einnimmt und unmittelbar an den Konsequenzen seines Handelns orientiert ist.<sup>59</sup> Im Gegensatz dazu müssen „Interaktionsteilnehmer, die ihre jeweiligen Handlungspläne einvernehmlich koordinieren

---

<sup>53</sup> Vgl. Schneider, Grundlagen der soziologischen Theorie, S.189.

<sup>54</sup> Vgl. Habermas, Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, S.573.

<sup>55</sup> Ebd., S.574.

<sup>56</sup> Ebd.

<sup>57</sup> Vgl. ebd.

<sup>58</sup> Ebd., S.574.

<sup>59</sup> Vgl. ebd.

und nur unter der Bedingung eines erzielten Einverständnisses ausführen, die performative Einstellung von Sprechern und Hörern einnehmen und sich miteinander über die gegebene Situation und deren Bewältigung verständigen.“<sup>60</sup> Anders gesagt, die erfolgsorientierte Einstellung isoliert den Handelnden von den anderen Akteuren. Für ihn sind die Handlungen der Gegenspieler lediglich Mittel und Beschränkungen für die Realisierung des eigenen Handlungsplanes. „Die Verständigungsorientierte Einstellung dagegen macht die Interaktionsteilnehmer voneinander abhängig. Diese sind auf die Ja/Nein-Stellungnahmen ihrer Adressaten angewiesen, weil sie nur auf der Grundlage der intersubjektiven Anerkennung von Geltungsansprüchen Konsens erzielen können.“<sup>61</sup>

Vor dem Hintergrund dieser allgemeinen Vorerklärung lassen sich nun verschiedene Handlungstypen unterscheiden. Dadurch wird der Begriff des kommunikativen Handelns aus den Auseinandersetzungen mit den verschiedenen Handlungsbegriffe gewonnen.

Das teleologische Handeln ist typisch für die menschlichen Tätigkeiten. Es steht schon seit Aristoteles im Mittelpunkt der philosophischen Handlungstheorie. „Der Akteur verwirklicht seinen Zweck bzw. bewirkt das Eintreten eines erwünschten Zustandes, indem er in einer gegebenen Situation erfolgsversprechende Mittel wählt und in geeigneter Weise anwendet. Zentral ist der auf eine Situationsdeutung gestützte und auf die Realisierung eines Zwecks abzielende Handlungsplan, der eine Entscheidung zwischen Handlungsalternativen erlaubt.“<sup>62</sup> Für alle Handlungsbegriffe ist diese teleologische Struktur konstitutiv. Davon unterscheiden sich die Begriffe sozialen Handelns insofern, als sie an die Koordinierung der Einzelhandlungen ansetzen. Sie verfahren unter dem Gesichtspunkt, „ob die handlungstheoretischen Ansätze mit Egos empirischer Einwirkung auf Alter oder mit der Herstellung eines rational motivierten Einverständnisses zwischen Ego und Alter rechnen.“<sup>63</sup>

„Je nachdem nehmen die Interaktionsteilnehmer eine erfolgs- oder eine verständigungsorientierte Einstellung ein. Dabei wird vorausgesetzt, daß sich diese Einstellungen unter geeigneten Umständen anhand des intuitiven Wissens der Beteiligten selbst identifizieren lassen.“<sup>64</sup> Von dem strategischen Handlungsmodell wird dann die Rede sein, „wenn in das Erfolgskalkül des Handelnden die Erwartung von Entscheidungen mindestens eines weiteren zielgerichtet handelnden Akteurs eingehen kann.“<sup>65</sup> Dies Modell läßt sich immer als utilitaristisch deuten, wobei unterstellt wird, daß der Akteur die Maximierung seines Nutzen bezweckt. Ohne zusätzliche Annahmen läßt sich aber

---

<sup>60</sup> Ebd.

<sup>61</sup> Ebd., S.575.

<sup>62</sup> Ebd.

<sup>63</sup> Ebd., S.576.

<sup>64</sup> Ebd.

<sup>65</sup> Ebd.

niemals allein aus diesem Modell der Handlung ein Begriff der sozialen Ordnung gewinnen, wie es seit Parsons' Kritik an dem utilitaristischen Dilemma angenommen wird. Denn aus dem Ineinandergreifen egozentrischer Nutzenkalküle gelingen stabile Interaktionsmuster nur, wenn sich die Präferenzen und Interessenlagen der Akteure ergänzen und balancieren. Dementsprechend gelten nur „Tauschbeziehungen, die sich zwischen frei konkurrierenden Anbietern und Nachfragern einspielen, sowie Machtbeziehungen, die sich im Rahmen sanktionierter Herrschaftsverhältnisse zwischen Befehlshabern und Abhängigen herstellen.“<sup>66</sup> Damit stellt sich „soweit die interpersonalen Beziehungen allein durch Tausch und Macht reguliert sind, die Gesellschaft als eine instrumentelle Ordnung dar. Wie schon immer von den Klassikern der Soziologie hingewiesen wird, können solchen Ordnungen auf Dauer ohne normativen Elemente nicht stabil sein. In Bezug darauf hat der Systemfunktionalismus bekanntlich den Begriff des strategischen Handelns durch den der mediengesteuerten Interaktion ersetzt. Dadurch wird aber die soziale Ordnung nach dem Modell grenzerhaltender Systeme von der begrifflichen Perspektive einer Handlungstheorie entfernt.

Habermas versteht strategische Interaktionen auch als sprachlich vermittelt. Aber Sprechhandlungen sind in diesem Modell an erfolgsorientierte Handlungen assimiliert. Denn für strategisch handelnde Subjekte ist sprachliche Kommunikation nur ein Mittel wie jedes andere. Sprache wird um perlokutiver Effekte willen benutzt.<sup>67</sup> Der konsequenzorientierte Sprachgebrauch verfehlt „das in der Sprache selbst angelegte Telos eines Einverständnisses, das Kommunikationsteilnehmer miteinander über etwas erzielen können.“<sup>68</sup> Das normenregulierte Handeln und das dramaturgische Handeln gelten als nicht-strategisches Handeln insofern, als sie den verständigungsorientierten Sprachgebrauch, unter jeweils einseitigen Aspekten, als eine wesentliche Komponente der Handlungskoordination voraussetzen.<sup>69</sup> „Im normenregulierten Handeln dient Verständigung der Aktualisierung eines schon bestehenden normativen Gruppeneinverständnisses, im dramaturgischen Handeln einer publikumsbezogenen Selbstinszenierung, mit der die Darsteller einander beeindrucken.“<sup>70</sup> Der Begriff des normenregulierten Handelns bezieht sich besonders auf das Verhalten der Mitglieder einer sozialen Gruppe, die ihr Handeln an gemeinsamen Werten orientieren. Dabei bedeutet Norm ein in einer sozialen Gruppe bestehendes Einverständnis. Somit dürfen alle Mitglieder einer Gruppe voneinander erwarten, daß sie in bestimmten

---

<sup>66</sup> Ebd.

<sup>67</sup> Vgl. ebd.

<sup>68</sup> Ebd., S.579.

<sup>69</sup> Vgl. ebd.

<sup>70</sup> Ebd.



Situationen die jeweils gebotenen Handlungen ausführen.<sup>71</sup> Dabei ist die Normenbefolgung zu verstehen als die Erfüllung einer generalisierten Verhaltenserwartung. „Verhaltenserwartung hat nicht den kognitiven Sinn der Erwartung eines prognostizierten Ereignisses, sondern den normativen Sinn, daß die Angehörigen zur Erwartung eines Verhaltens berechtigt sind.“<sup>72</sup> Im Unterschied zum Begriff normenregulierten Handelns, das sich primär auf einen einsamen Akteur oder auf das Mitglied einer sozialen Gruppe bezieht, bezieht sich der Begriff des dramaturgischen Handelns auf Interaktionsteilnehmer, die füreinander ein Publikum bilden.<sup>73</sup> „Der Akteur ruft in seinem Publikum ein bestimmtes Bild, einen Eindruck von sich hervor, indem er seine Subjektivität mehr oder weniger gezielt enthüllt. Jeder Handelnde kann den öffentlichen Zugang zur Sphäre seiner eigenen Absichten, Gedanken, Einstellungen, Wünsche, Gefühle usw., zu der nur er einen privilegierten Zugang hat, kontrollieren.“<sup>74</sup> Diesen Umstand nutzen die Beteiligten mit dem dramaturgischen Handeln und steuern „ihre Interaktion über die Regulierung des gegenseitigen Zugangs zur jeweils eigenen Subjektivität.“<sup>75</sup> Darauf bezieht sich der bekannte Begriff der Selbstrepräsentation, den Goffman einführt. Mit dem normenregulierten Handeln verbindet sich ein Begriff sozialer Ordnung, die sich als bestehende Institutionen begreifen läßt. Dabei gelten Institutionen als umso beständiger, „je besser die normativ angesonnenen Wertorientierungen mit gegebenen Interessenlagen integriert werden können.“<sup>76</sup> Bei einer solchen Gesellschaftskonzeption ist freilich kein Raum für die konstruktiven Leistungen der Akteure, weil sie darin übersozialisiert sind. Umgekehrt wird der Akteur in der Konzeption vom Modell dramaturgischen Handelns untersozialisiert. Daraus läßt sich hingegen kein Begriff für institutionelle Ordnungen ergeben, aber stattdessen „mit einem Pluralismus von sich selbst behauptenden Identitäten, die miteinander im Modus der Selbstdarstellung kommunizieren.“<sup>77</sup> Zwar gibt es dabei den Vorteil, die Möglichkeiten, die schöpferischen Leistungen des Akteurs zu berücksichtigen, doch bringt es mit sich Schwächen, wie die des normativistischen Modells. „Während sich in den übervergesellschafteten Subjekten dieselben normativen Strukturen, die in der sozialen Ordnung institutionalisiert sind, lediglich reproduzieren, sind die

---

<sup>71</sup> Vgl. ebd., S.580.

<sup>72</sup> Ebd., S.580.

<sup>73</sup> Vgl. ebd., S.580f.

<sup>74</sup> Ebd., S.581.

<sup>75</sup> Ebd.

<sup>76</sup> Ebd.

<sup>77</sup> Ebd.

facettenreich in Erscheinung tretenden Identitäten als Wesen konzipiert, die der Gesellschaft enthoben sind oder gleichsam von außen in sie eintreten.“<sup>78</sup>

Diese komplementären Schwächen von beiden werden Habermas zufolge im symbolischen Interaktionismus überwunden, indem dieser die Rollenübernahme als Mechanismus eines Lernprozesses versteht. Dies Konzept der Rollenübernahme begreift zugleich Individuierung als Vergesellschaftungsprozeß und Vergesellschaftung als Individuierung. Damit wird der abstrakte Gegensatz zwischen den Ordnungen der Institutionen und der Vielfalt der Identitäten in einem kreisförmigen Bildungsprozeß aufgehoben.<sup>79</sup> Im symbolischen Interaktionismus werden alle sozialen Handlungen nach dem Muster sozialisatorischer Interaktionen verstanden, ohne daß geklärt wird, wie Sprache als Medium der Vergesellschaftung fungiert. Dies Problem wird von phänomenologischen und hermeneutischen Ansätzen, insbesondere die von H. Garfinkel begründete Ethnomethodologie bewußt aufgenommen, indem sie versucht, soziale Handlungen als kooperative Deutungsprozesse zu begreifen. Dadurch, daß die Interaktionsteilnehmer gemeinsame Situationsdefinitionen aushandeln müssen, werden ihre Handlungspläne in den kooperativen Deutungsprozesse koordiniert.<sup>80</sup> Diese Ansätze beschränken sich freilich ausschließlich auf die Interpretationsleistungen der Akteure, so „daß sich Handlungen in Sprechhandlungen, soziale Interaktionen stillschweigend in Konversationen auflösen.“<sup>81</sup> Dementsprechend wird „die soziale Ordnung zur kontingenten Abfolge von intersubjektiv erzeugten Fiktionen, die aus dem Strom der Interpretationen nur auftauchen, um wieder zu zerfallen.“<sup>82</sup>

Der symbolische Interaktionismus wie auch die Ethnomethodologie haben versucht, den sprachlichen Koordinationsmechanismus des verständigungsorientierten Handelns zu klären. Aber die Konzepte von Rollenübernahme und Interpretation sind auf andere Ziele zugeschritten. Für sie dient das kommunikative Handeln nur als ein Medium um über das Sozialisationsvorgänge abwickeln oder normative Ordnungen fingieren zu lassen. Diese Ablenkung vom eigentlichen Ziele der Handlungstheorie führt Habermas darauf zurück, „daß die an G. H. Mead und A. Schütz anschließenden Forschungstraditionen nicht sorgfältig genug trennen zwischen Welt und Lebenswelt.“<sup>83</sup> Also, wie er bemerkt, „worüber sich die Interaktionsteilnehmer miteinander verständigen, darf nicht mit dem kontaminiert

---

<sup>78</sup> Ebd., S.582.

<sup>79</sup> Vgl. ebd.

<sup>80</sup> Vgl. ebd.

<sup>81</sup> Ebd.

<sup>82</sup> Ebd., S.583.

<sup>83</sup> Ebd.

werden, woraus sie ihre Interpretationsleistungen bestreiten.“<sup>84</sup> Da verständigungsorientiertes Handeln in sich reflektiert ist, treten die institutionellen Ordnungen und die Identitäten der Handlungssubjekte an zwei Stellen auf. Sie können als thematisierbare Bestandteile der Situation von Handelnden gewußt werden. Aber sie bleiben als Ressource für die Erzeugung des Kommunikationsvorgangs immer nur im Hintergrund.<sup>85</sup> Interaktionismus und Phänomenologie haben Habermas zufolge zwar die Ebenen des Inhalts und der Konstitution von Verständigungsprozessen auseinandergehalten. Sie haben aber diese Zusammenhänge analytisch nicht hinreichend entfaltet. Somit kommt es im einen Fall zum Ergebnis, daß die in soziale Rollen eingebaute Perspektivenstruktur die Aufmerksamkeit sehr in Anspruch nimmt, so „daß das kommunikative Handeln auf die für Sozialisationsvorgänge relevante Dimension der Rollenübernahme zusammenschrumpft.“<sup>86</sup> Im anderen Fall steht die kooperative Bearbeitung von Themen so sehr im Vordergrund, „daß das kulturelle Wissen als einzige Ressource übrig bleibt und die soziale Ordnung gleichsam in Gesprächen versinkt.“<sup>87</sup>

Um die symbolische Reproduktion der Lebenswelt angemessen zu konzeptualisieren, womit der Begriff des kommunikativen Handelns zu gewinnen ist, sei die Identifizierung der Weltbezüge nötig, in denen die kommunikativ handelnden Subjekte stehen. Dadurch kann man dann den Situationsbegriff aus der Perspektive verständigungsorientierten Handelns formulieren. Die kontextbildende Leistung der Lebenswelt kann danach von der konstitutiven Leistung unterschieden werden. Habermas übernimmt den im Anschluß an Frege und den frühen Wittgenstein entwickelten Begriff von Welt als Gesamtheit dessen, was der Fall ist. Diesem Begriff wird ein Moment vom im Anschluß an Peirce formulierten interventionistischen Gesetzes- und Kausalitätsbegriff hinzugefügt. So versteht er die objektive Welt als „die Gesamtheit der gesetzmäßig verknüpften Sachverhalte, die zu einem gegebenen Zeitpunkt bestehen oder eintreten bzw. durch Interventionen herbeigeführt werden können.“<sup>88</sup> Auf der semantischen Ebene lassen sich solche Sachverhalte als propositionale Gehalte von Aussage- und Absichtssätzen repräsentieren. Die mit dem Modell der Zwecktätigkeit verbundenen ontologischen Voraussetzungen lassen sich dann mit Hilfe dieses Weltbegriffs erklären. Im Modell teleologischer Handlung wird dem Akteur die Fähigkeit zugeschrieben, Meinungen zu bilden und Absichten zu fassen und auszuführen. Damit wird unterstellt, daß der Akteur grundsätzlich zwei Beziehungen zur

---

<sup>84</sup> Ebd.

<sup>85</sup> Vgl. ebd., S.583f.

<sup>86</sup> Ebd., S.584.

<sup>87</sup> Ebd.

<sup>88</sup> Ebd., S.584.

objektiven Welt aufnehmen kann<sup>89</sup>: „er kann existierende Sachverhalte erkennen und erwünschte Sachverhalte zur Existenz bringen.“<sup>90</sup> Dieselben ontologischen Voraussetzungen gelten für den Begriff des strategischen Handelns.<sup>91</sup> Strategisch handelnde Subjekte, die „ihre Zwecke auf dem Wege der Einflußnahme auf die Entscheidungen anderer Akteure verfolgen, müssen ihren konzeptuellen Apparat für das, was in der Welt vorkommt, erweitern“<sup>92</sup> Da die Komplexität der innerweltlichen Entitäten nicht dazu führt, daß der Begriff der objektiven Welt selbst komplexer wird, so bleibt die zum strategischen Handeln ausdifferenzierte Zwecktätigkeit noch ein Ein-Welt-Begriff. Im Gegensatz dazu wird in den Begriffen des normenregulierten und des dramaturgischen Handelns Beziehungen zwischen einem Akteur und jeweils einer weiteren Welt vorausgesetzt. Neben den in der objektiven Welt existierenden Sachverhalten tritt im normenregulierten Handeln eine soziale Welt, „der der Akteur als rollenspielendes Subjekt ebenso zugeordnet ist wie diejenigen Akteure, die miteinander legitim geregelte interpersonale Beziehungen eingehen können.“<sup>93</sup> Eine soziale Welt versteht sich als institutionelle Ordnung, die festlegt, „welche Interaktionen zur Gesamtheit jeweils berechtigter sozialer Beziehungen gehören; und alle Adressaten eines solchen Normenkomplexes sind derselben sozialen Welt zugeordnet.“<sup>94</sup> Wie sich der Sinn der objektiven Welt mit Bezugnahme auf das Existieren von Sachverhalten begreift, so kann der Sinn der sozialen Welt als die Sollgeltung von Normen gelten. Diese kann auf der semantischen Ebene durch allgemeine normative Sätze, ähnlich wie bei Tatsachen durch wahre assertorische Sätze repräsentiert werden.<sup>95</sup> Im Modell normenregulierten Handelns wird unterstellt, daß die Beteiligten die normativen von den faktischen Bestandteilen ihrer Handlungssituation unterscheiden können. Dies Modell geht davon aus, „daß die Beteiligten sowohl eine objektivierende Einstellung zu etwas, das der Fall oder nicht der Fall ist, wie auch eine normenkonforme Einstellung zu etwas, das, ob nun zu Recht oder zu Unrecht, geboten ist, einnehmen können.“<sup>96</sup> Während sich die Handlung im teleologischen Handlungsmodell als Beziehung zwischen dem Akteur und einer Welt vorstellt, wird es hier als eine Beziehung zur sozialen Welt, der der Akteur als Normadressat gegenübersteht. Freilich, in beiden Fällen wird der Akteur selbst als einer vorausgesetzt, zu dem er reflexiv Bezug nehmen kann. Dies wird erst im Begriff des dramaturgischen

---

<sup>89</sup> Vgl. ebd., S.584f.

<sup>90</sup> Ebd.

<sup>91</sup> Vgl. ebd.

<sup>92</sup> Ebd.

<sup>93</sup> Ebd.

<sup>94</sup> Ebd.

<sup>95</sup> Vgl. ebd., S.585f.

Handelns erforderlich, in dem eine subjektive Welt als eine weitere Voraussetzung steht. Im Fall des dramaturgischen Handelns verhält sich der Akteur zu seiner eigenen subjektiven Welt, indem er sich vor einem Publikum präsentiert. Diese Welt kann als Gesamtheit der Erlebnisse definiert werden, zu denen der Handelnde jeweils einen privilegierten Zugang hat. Dieser Bereich der Subjektivität läßt sich auch insofern als eine Welt begreifen, als die Bedeutung der subjektiven Welt ähnlicherweise verstanden werden kann wie die Bedeutung der sozialen Welt durch Bezugnahme auf ein Bestehen von Normen. Im Fall dramaturgischen Handelns wird vorausgesetzt, daß der Akteur seine Innenwelt von der Außenwelt abgrenzt.<sup>97</sup>

Die Akteur-Welt-Beziehungen gelten als die ontologischen Voraussetzungen von Handlungsbeschreibungen, in denen die entsprechenden Handlungskonzepte auftreten. Für eine solche Beschreibung wird methodologisch unterstellt, daß die Akteure zu Welten in Beziehung treten, die man sich durch eine Gesamtheit gültiger assertorischer oder normativer oder expressiver Sätze repräsentiert denkt. Im Fall verständigungsorientierten Handelns tritt es , indem den Akteur dieselbe Akteur-Welt-Beziehungen zugeschrieben wird, jedoch als reflexive Beziehung auf. Es wird nämlich unterstellt, „daß sich die Akteure der Weltbezüge, die sie aufnehmen, zugleich sprachlich bemächtigen und für das kooperativ verfolgte Ziel der Verständigung mobilisieren. Die beschriebenen Subjekte selbst gebrauchen jene Sätze, anhand deren sich bisher der beschreibende Sozialwissenschaftler den Status von Tatsachen, Normen und Erlebnissen, d. h. der Referenten zielgerichteten, normengeleiteten und dramaturgischen Handelns klarmachen konnte. Die Interaktionsteilnehmer verwenden solche Sätze in kommunikativen Akten, mit denen sie sich über ihre Situation so verständigen wollen, daß sie ihre jeweiligen Handlungspläne einvernehmlich koordinieren können.“<sup>98</sup>

Deswegen zwingt sich mit dem Begriff des kommunikativen Handelns auf, die Akteure auch als Sprecher und Hörer zu betrachten, die sich auf etwas in der objektiven, sozialen oder subjektiven Welt beziehen und dabei gegenseitig Geltungsansprüche erheben.<sup>99</sup> „Die Akteure nehmen nicht mehr geradehin auf etwas in der objektiven, sozialen oder subjektiven Welt Bezug, sondern relativieren ihre Äußerung über etwas in der Welt an der Möglichkeit, daß deren Geltung von anderen Akteuren bestritten wird.“<sup>100</sup> Als handlungskoordinerender Mechanismus funktioniert Verständigung in der Weise, daß sich

---

<sup>96</sup> Ebd., S.586.

<sup>97</sup> Vgl. ebd., S.587f.

<sup>98</sup> Ebd., S.588.

<sup>99</sup> Vgl. ebd., S.588.

<sup>100</sup> Ebd.

die Interaktionsteilnehmer über die beanspruchten Geltungsansprüche intersubjektiv in Klaren sind. „Ein Sprecher macht einen kritisierbaren Anspruch geltend, indem er sich mit seiner Äußerung zu mindestens einer Welt verhält und dabei den Umstand, daß diese Beziehung zwischen Aktor und Welt grundsätzlich einer objektiven Beurteilung zugänglich ist, nutzt, um sein Gegenüber zu einer rational motivierten Stellungnahme herauszufordern.“<sup>101</sup> Der Aktor muß mit seiner Äußerung implizit genau drei Geltungsansprüche erheben, nämlich, „daß die gemachte Aussage wahr ist (bzw. daß die Existenzvoraussetzungen eines nur erwähnten propositionalen Gehalts tatsächlich erfüllt sind); daß die intendierte Handlung mit Bezug auf einen geltenden normativen Kontext richtig (bzw. daß der normative Kontext, den sie erfüllen soll, selbst legitim) ist und daß die manifeste Sprecherintention so gemeint ist, wie sie geäußert wird.“<sup>102</sup>

Wenn man nun Handeln als die Bewältigung von Situationen ansieht, dann zeichnet sich der Begriff des kommunikativen Handelns mit der Situationsbewältigung vor allem durch zwei Aspekte aus: nämlich „den teleologischen Aspekt der Ausführung eines Handlungsplans und den kommunikativen Aspekt der Auslegung der Situation und der Erzielung eines Einverständnisses.“<sup>103</sup> Für verständigungsorientiertes Handeln ist entscheidend, daß die Handelnden ihre Pläne in einer gemeinsam definierten Handlungssituation Mißverständnis und Mißerfolge vermeidend einvernehmlich durchführen. Die Beteiligten können ihre Ziele nur dann erreichen, wenn sie den erforderlichen Verständigungsbedarf decken können.<sup>104</sup>

Eine Situation läßt sich im Hinblick auf ein Thema als ausgegrenzter Ausschnitt einer Lebenswelt verstehen. Ein Thema stellt im Zusammenhang mit Interessen und Handlungszielen eines Beteiligten auf. „Es umschreibt den Relevanzbereich der thematisierungsfähigen Situationsbestandteile und wird durch die Pläne akzentuiert, die die Beteiligten auf der Grundlage ihrer Situationsdeutung fassen, um ihre jeweiligen Zwecke zu verwirklichen. Die interpretierte Handlungssituation umschreibt einen thematisch eröffneten Spielraum von Handlungsalternativen, d.h. von Bedingungen und Mitteln für die Durchführung von Plänen.“<sup>105</sup> Alles, was sich als Beschränkung für Handlungsinitiativen bemerkbar darstellt, gehört zur Situation. Für den Aktor gilt die Lebenswelt als Ressource verständigungsorientierten Handelns. Ihm begegnen „die Restriktionen, die die Umstände der Durchführung seiner Pläne auferlegen, als Bestandteile der Situation. Und diese

---

<sup>101</sup> Ebd.

<sup>102</sup> Ebd.

<sup>103</sup> Ebd., S.589.

<sup>104</sup> Vgl. ebd., S.590.

<sup>105</sup> Ebd.

können im Bezugssystem der drei formalen Weltbegriffe nach Tatsachen, Normen und Erlebnissen sortiert werden.“<sup>106</sup>

Mit diesem Situationsbegriff weist sich die Unterscheidung zwischen Welt und Lebenswelt auf, die sich unter den beiden Gesichtspunkten der Thematisierung von Gegenständen und der Beschränkung von Initiativspielräumen begreift.<sup>107</sup>

Zuerst lassen sich mit den beiden Begriffe Bereiche abgrenzen, die in einer gegebenen Situation der Thematisierung zugänglich sind oder entzogen bleiben. Die Lebenswelt erscheint aus der Perspektive der Teilnehmer als horizontbildender Kontext von Verständigungsprozessen. Daher ist sie der Thematisierung unzugänglich. Die situationsrelevanten Ausschnitte der Lebenswelt verschieben sich aber mit den Themen. Dadurch entsteht immer neuer Verständigungsbedarf. „Nur was in dieser Weise zum Bestandteil einer Situation gemacht wird, gehört zu den beliebig thematisierbaren Voraussetzungen der kommunikativen Äußerungen, mit denen sich die Interaktionsteilnehmer über etwas in der Welt verständigen.“<sup>108</sup> Es könnte sein, daß diese situationsabhängigen Präsuppositionen einen notwendigen Kontext bilden, sie stellen jedoch noch keinen hinreichenden her. Um diese Differenz zu merken, empfiehlt sich deshalb Situation- vom Lebensweltkontext zu unterscheiden. Searle ist im Anschluß an den späten Wittgenstein der Meinung, daß die Bedeutung eines Textes nur vor dem Hintergrund eines kulturell eingespielten Vorverständnisses verstehbar ist.<sup>109</sup> Dieses fundamentale Hintergrundwissen ist ein implizites Wissen. Es ist holistisch strukturiert und in endlich vielen Propositionen nicht darstellbar. Diese Überlegung aufnehmend versteht Habermas die Lebenswelt in ähnlicher Weise. „Die Lebenswelt ist im Modus von Selbstverständlichkeiten gegenwärtig, mit denen die kommunikativ Handelnden intuitiv so vertraut sind, daß sie nicht einmal mit der Möglichkeit ihrer Problematisierung rechnen. Die Lebenswelt wird nicht im strikten Sinne „gewußt“, da explizites Wissen dadurch charakterisiert ist, daß es bestritten und begründet werden kann. Nur der jeweils situationsrelevante Ausschnitt der Lebenswelt bildet einen beliebig thematisierungsfähigen Kontext für die Äußerungen, mit denen die Kommunikationsteilnehmer etwas als etwas in einer Welt zum Thema machen.“<sup>110</sup> Darüber hinaus gilt die Lebenswelt als ein Reservoir von Überzeugungen, aus dem die Kommunikationsteilnehmer den in einer Situation entstandenen Verständigungsbedarf mit konsensfähigen Interpretationen decken können.

---

<sup>106</sup> Ebd.

<sup>107</sup> Vgl. ebd., S.590.

<sup>108</sup> Ebd.

<sup>109</sup> Vgl. Searle, *Literal Meaning*, in: ders., *Expression and Meaning*, S.117. Hier vgl. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, S.590.

<sup>110</sup> Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, S.591.

Insofern ist sie für den Verständigungsprozeß konstitutiv. Entsprechend differenzieren sich Welt und Lebenswelt sowohl unter dem Gesichtspunkt der Thematisierung von Gegenständen als auch unter dem der Restriktion von Handlungsspielräumen aus.<sup>111</sup>

Wenn die Lebenswelt so als sprachlich organisierter Vorrat von Hintergrundannahmen verstanden wird, nimmt das kulturell überlieferte Hintergrundwissen gegenüber den kommunikativen Äußerungen eine transzendente Stellung ein. „Es sorgt dafür, daß die Kommunikationsteilnehmer den Zusammenhang zwischen objektiver, sozialer und subjektiver Welt bereits inhaltlich interpretiert vorfinden. Wenn diese den Horizont einer gegebenen Situation überschreiten, können sie nicht ins Leere treten; sie finden sich sogleich in einem anderen, nun aktualisierten, jedoch vorinterpretierten Bereich des kulturell Selbstverständlichen wieder. In der kommunikativen Alltagspraxis gibt es keine schlechthin unbekanntenen Situationen.“<sup>112</sup>

Die Kommunikationsteilnehmer bewegen sich innerhalb ihrer Sprache, in der sie eine aktuelle Äußerung nicht als etwas Intersubjektives vor sich bringen wie ähnlicherweise ein Ereignis als etwas Objektives, eine Verhaltenserwartung als etwas Normativem oder ein Gefühl als etwas Subjektives. „Solange die Kommunikationsteilnehmer ihre performative Einstellung beibehalten, bleibt die aktuell benutzte Sprache in ihrem Rücken.“<sup>113</sup>

Das Konzept der Lebenswelt ist hiervon als Hintergrund kommunikativen Handelns eingeführt. Die Bewältigung von Situationen stellt sich nun als ein Kreisprozeß dar, so daß der Akteur zugleich als Initiator der Handlung und das Produkt der Überlieferung gilt. Nimmt man statt der Perspektive des Handelnden die der Lebenswelt ein, so läßt sich „die handlungstheoretische Fragestellung in die eigentliche soziologische Fragestellung überführen: welche Funktionen das verständigungsorientierte Handeln für die Reproduktion der Lebenswelt übernimmt. Indem sich die Interaktionsteilnehmer miteinander über ihre Situation verständigen, stehen sie in einer kulturellen Überlieferung, die sie gleichzeitig benützen und erneuern; indem die Interaktionsteilnehmer ihre Handlungen über die intersubjektive Anerkennung kritisierbarer Geltungsansprüche koordinieren, stützen sie sich auf Zugehörigkeiten zu sozialen Gruppen und bekräftigen gleichzeitig deren Integration; indem die Heranwachsenden an Interaktionen mit kompetent handelnden Bezugspersonen teilnehmen, internalisieren sie die Wertorientierungen ihrer sozialen Gruppe und erwerben generalisierte Handlungsfähigkeiten.“<sup>114</sup>.

---

<sup>111</sup> Ebd., S.591.

<sup>112</sup> Ebd.

<sup>113</sup> Ebd., S.592.

<sup>114</sup> Ebd., S.594.



Die Überlegungen des kommunikativen Handelns ist, wie Habermas meint, auf das Bedürfnis der Gesellschaftstheorie zugeschnitten. Ferner hat die Theorie des kommunikativen Handelns die Aufgabe, „die in die kommunikative Alltagspraxis eingelassene Vernunft aufzusuchen und aus der Geltungsbasis der Rede einen unverkürzten Begriff der Vernunft zu rekonstruieren.“<sup>115</sup> Dies kann nur dann gelingen, wenn man sich Habermas zufolge zugunsten eines Begriffs kommunikativer Rationalität auf die zentrale Erfahrung der zwanglos konsensstiftenden Kraft argumentativer Rede einläßt.

---

<sup>115</sup> Ebd., S.604f.

### 3.5 Die kommunikationstheoretische Grundlegung der Sozialwissenschaft

Gesellschaftliche Rationalisierung wird in der Rezeption der Weberschen Theorie der Rationalisierung von Lukács bis Adorno als Verdinglichung des Bewußtseins gedacht. Dieses Thema läßt sich Habermas zufolge im begrifflichen Kontext der Bewußtseinsphilosophie nicht befriedigend bearbeiten. Das Ideal von Versöhnung und Freiheit, das Adorno noch im Bannkreis des Hegelschen Denkens befangen entwickelt, kann, so Habermas, erst mit Hilfe des Begriffs kommunikativer Rationalität entfaltet werden.<sup>1</sup> Auf diese Idee hat Adorno Habermas zufolge schon einmal verwiesen, als er einmal anknüpfend an Eichendorffs Wort von dem schönen Fremden redete. Dabei wird auf eine Struktur des Zusammenlebens in zwangloser Kommunikation angespielt.<sup>2</sup> „Der versöhnte Zustand annektiert nicht mit philosophischem Imperialismus das Fremde, sondern hätte sein Glück daran, daß das Fremde in der gewährten Nähe das Ferne und Verschiedene bleibt, jenseits des Heterogenen wie des Eigenen.“<sup>3</sup> Man würde sich des Zustandes gewahr werden, wenn man Wahres sagen wollte. Die Idee der Wahrheit impliziert eine Übereinstimmung, die sich idealisierend in herrschaftsfreier Kommunikation erst bilden läßt.

Eine Alternative für die Wiederaufnahme des Themas bietet sich für Habermas zuerst durch die Meadsche Handlungstheorie an, die er auf dem Entwurf einer idealen Kommunikationsgemeinschaft angelegt hat. „Diese Utopie dient nämlich der Rekonstruktion einer unversehrten Intersubjektivität, die zwanglose Verständigung der Individuen miteinander ebenso ermöglicht wie die Identität eines sich zwanglos mit sich selbst verständigenden Individuums.“<sup>4</sup> Den Eigensinn der Meadschen Theorie sieht Habermas darin bestehen, daß Mead die schon bei Humboldt und Kierkegaard auftretenden Motive aufnimmt und weiter entwickelt, nämlich „die Individualisierung nicht als die in Einsamkeit und Freiheit vollzogene Selbstrealisierung eines selbsttätigen Subjekts“<sup>5</sup> zu begreifen, sondern als „sprachlich vermittelter Prozeß der Vergesellschaftung und der gleichzeitigen Konstituierung einer ihrer selbst bewußten Lebensgeschichte.“<sup>6</sup> Danach soll sich die Identität der Individuen dadurch begreifen lassen, daß sie sich erst im Medium der sprachlichen Verständigung mit anderen und im Medium der lebensgesichtlich-intrasubjektiven Verständigung mit sich selbst konstruiert.

---

<sup>1</sup> Habermas, TKH1, S.9.

<sup>2</sup> Vgl. Habermas, Theodor W. Adorno. Urgeschichte der Subjektivität und verwilderte Selbsterhaltung, in: ders., Politik, Kunst, Religion, S.33-47. Hier S.43.

<sup>3</sup> Adorno, Negative Dialektik, S.192. Hier zitiert nach Habermas, ebd., S.43.

<sup>4</sup> Habermas, TKH2, S.10.

<sup>5</sup> Habermas, Nachmetaphysisches Denken, S.191.

<sup>6</sup> Ebd.

Sie bildet sich erst im Verhältnissen intersubjektiver Anerkennung aus und dadurch aus vermittelter Selbstverständigung.<sup>7</sup> Damit wird in dieser Theorie gegenüber der Subjektphilosophie im Zusammenhang deren Überwindung eine sprachpragmatische Wende Vorrang eingeräumt. Von solchen pragmatischen Überlegungen ausgehend entwickelt Mead eine Grundannahme einer kommunikativen Ethik. Es läßt sich zeigen, daß man mit der Kommunikationstheorie eine universalistische Moral begründen kann, deren Grundbegriff sich auf den universellen Diskurs bezieht, dessen Bedingungen mit dem Dominantwerden von Strukturen verständigungsorientierten Handelns in den modernen Gesellschaften schon bereitgestellt sind. Indem das kommunikative Handeln nämlich zentrale gesellschaftliche Funktionen übernimmt, werden der Sprache die Aufgabe substantieller Verständigung zugesprochen. Sie dient zunehmend der Herbeiführung von rational motivierten Einverständnissen. „Weil die Idee rational motivierter Verständigung in der Struktur der Sprache schon angelegt ist, ist sie keine bloße Forderung der praktischen Vernunft, sondern in die Reproduktion des gesellschaftlichen Lebens eingebaut.“<sup>8</sup> In dem Maße, wie das kommunikative Handeln zunehmend die Rolle sozialer Integration übernimmt, wird auch immer stärker das Ideal einer unverzerrten Kommunikationsgemeinschaft empirisch wirksam. Dies entspricht gerade Mead zufolge der Verbreitung demokratischer Ideen als Legitimationsgrundlage des modernen Staats.<sup>9</sup>

Mead hat seine Grundannahmen sozialisationstheoretisch entwickelt. Daraus ergibt sich das genetische Primat der Gesellschaft vor dem sozialisierten Individuum. Wenn der Einzelne seine Identität erst durch Kommunikation mit anderen erlangt, dann kann das Selbst dem gesellschaftlichen Organismus nicht vorausgehen. Habermas zufolge hat Mead aber keine Anstrengungen geschenkt, um die Entwicklung dieses gesellschaftliche Organismus zu erklären.<sup>10</sup> Deswegen sollte sie dazu mit Durkheims Theorie der Religion, aufgrund deren die These der Versprachlichung des Sakralen aufgestellt wird, ergänzt werden. In Durkheims Kollektivbewußtsein kann man nämlich eine vorsprachliche Wurzel kommunikativen Handelns identifizieren, die für die Erklärung der Entwicklung der Sprache von Interesse ist. Mit beiden insgesamt entsteht dann die kommunikationstheoretische Grundlage der Sozialwissenschaft.

Anfang des 20 Jahrhunderts wird das Subjekt-Objekt-Modell der Bewußtseinsphilosophie einerseits von der analytischen Sprachphilosophie und andererseits von der psychologischen

---

<sup>7</sup> Vgl. ebd.

<sup>8</sup> Habermas, TKH2, S.147.

<sup>9</sup> Vgl. ebd.

<sup>10</sup> Ebd.,S.10.

Verhaltenstheorie kritisiert.<sup>11</sup> Die beiden Themen „verzichten auf den direkten Zugang zu Bewußtseinsphänomenen und ersetzen das intuitive Sich-Wissen, Reflexion bzw. Introspektion, durch Vorgehensweisen, die sich nicht auf Intuition berufen.“<sup>12</sup> Ihre Analyse bezieht sich auf sprachliche Ausdrücken bzw. auf beobachtetes Verhalten, das intersubjektiver Prüfung zugänglich ist. Bewußtseinsphänomene werden von Mead analysiert „unter dem Gesichtspunkt, wie diese sich in den Strukturen sprachlich oder symbolisch vermittelter Interaktion herausbilden. Sprache hat für die soziokulturelle Lebensform konstitutive Bedeutung“<sup>13</sup>.

Mit dem Namen Sozialbehaviorismus, der die bewußtseinskritische Note hervorhebt, zeichnet sich die Theorie von Mead aus. Derzufolge formt sich aus Sätzen und Handlungen durch soziale Interaktionen eine symbolische Struktur, auf die sich die Analyse wie auf etwas Objektives beziehen kann.<sup>14</sup> Im Unterschied zum Behaviorismus geht Mead allerdings nicht von dem Verhalten des Einzelnen, sondern von der Interaktion aus, in der mindestens zwei Organismen aufeinander reagieren und sich zueinander verhalten. „In der Sozialpsychologie konstruieren wir nicht das Verhalten der gesellschaftlichen Gruppe im Hinblick auf das Verhalten der einzelnen Wesen, die diese Gruppe bilden. Vielmehr gehen wir von einem gesellschaftlichen Ganzen, einer komplexen Gruppenaktivität aus, innerhalb derer wir (als einzelne Elemente) das Verhalten jedes einzelnen Individuums analysieren.“<sup>15</sup> Damit lehnt Mead nicht nur den methodischen Individualismus der Verhaltenstheorie, sondern auch deren Objektivismus ab.<sup>16</sup> Das Konzept des Verhaltens will Mead nicht auf beobachtbare Verhaltensreaktionen einschränken, sondern es soll auch das symbolisch orientierte Verhalten einschließen und damit die Rekonstruktion allgemeiner Strukturen sprachlich vermittelter Interaktion ermöglichen. Zwar ist der Sinn, der in einer sozialen Handlung verkörpert wird, im Gegensatz zum Aspekt des Verhaltens etwas Nicht-Äußerliches, es ist trotzdem etwas in symbolischen Äußerungen Objektiviertes öffentlich zugängliches. Es ist nicht wie Bewußtseinsphänomene bloß innerlich. Für Habermas kann Mead die beiden obengenannten bewußtseinskritischen Ansätze nur deshalb verbinden, die nach Peirce sonst auseinandergetreten sind, nämlich Verhaltenstheorie und Sprachanalyse, weil er in den Behaviorismus ein nicht-reduktionistisches Sprachkonzept aufnimmt.<sup>17</sup>

Mead entwickelt seine Theorie, um die strukturellen Merkmale symbolisch vermittelter Interaktion zu erfassen. Die Überlegung konzentriert sich dabei zunächst unter dem

---

<sup>11</sup> Vgl. ebd., S.11.

<sup>12</sup> Ebd., S.11.

<sup>13</sup> Habermas, TKH2, S.12.

<sup>14</sup> Ebd., S.13.

<sup>15</sup> Mead, *Mind, Self, Society*, S.45. Hier zitiert nach Habermas, ebd.

<sup>16</sup> Vgl. Habermas, TKH2, S.13.

<sup>17</sup> Vgl. ebd., S.14f.

Gesichtspunkt, daß bedeutungsidentische verwendbare Symbole eine evolutionäre neue Form der Kommunikation darstellen.<sup>18</sup> Mead betrachtet die in „entwickelten Wirbeltiersozietäten verbreitete Gebärdensprache -conversation of gestures -als evolutionäre Ausgangslage für eine Sprachentwicklung, die zunächst zur signalsprachlichen Stufe symbolisch vermittelter Interaktion und dann zur propositional ausdifferenzierten Rede führt.“<sup>19</sup> Insbesondere die Stufe symbolisch vermittelter Interaktion ist dadurch gekennzeichnet, „daß einer Sprachgemeinschaft ausschließlich Signale zur Verfügung stehen - primitive Ruf- und Zeichensysteme.“<sup>20</sup> Dies illustriert Mead bekanntlich am Beispiel der durch Gesten vermittelten Interaktion zwischen Tieren, die derselben Art angehören, z. B. am Kampf zwischen zwei Hunden. Meads Grundgedanke dabei ist: „In der gestenvermittelten Interaktion gewinnt die Gebärde des ersten Organismus eine Bedeutung für einen zweiten Organismus, der darauf reagiert: diese Verhaltensreaktion bringt zum Ausdruck, wie der eine die Geste des anderen interpretiert. Wenn nun der erste Organismus die Einstellung des anderen einnimmt und, indem er seine Geste ausführt, bereits die Reaktion des anderen Organismus und damit dessen Deutung vorwegnimmt, gewinnt die eigene Gebärde für ihn die gleiche, wenn auch noch nicht dieselbe Bedeutung, die sie für den anderen hat.“<sup>21</sup>

Die Genese von Bedeutungen, die für zwei Interaktionsteilnehmer identisch sind, läßt sich Mead zufolge damit erklären, daß der eine die Beziehung zwischen seiner eigenen Geste und der Verhaltensreaktion des anderen internalisiert. Dies kommt dadurch zustande, daß der eine die Einstellung einnimmt, in welcher der andere auf seine Gebärde reagiert. Das Einnehmen der Einstellung des anderen ist ein Mechanismus, der an der Verhaltensreaktion eines anderen auf die eigene Geste ansetzt.<sup>22</sup> „Nachdem der erste Organismus gelernt hat, die eigene Geste in gleicher Weise zu interpretieren wie der andere Organismus, kann er nicht umhin, die Geste in der Erwartung hervorzubringen, daß sie für den zweiten Organismus eine bestimmte Bedeutung hat. Mit diesem Bewußtsein verändert sich aber die Einstellung des einen Organismus zum anderen. Dieser begegnet nun als ein soziales Objekt, das auf die eigene Geste nicht mehr nur adaptiv reagiert, sondern mit dieser Verhaltensreaktion eine Deutung der eigenen Geste zum Ausdruck bringt. Der zweite Organismus begegnet dem ersten als Interpret des eigenen Verhaltens, d. h. unter einem veränderten Konzept. Damit ändert sich auch die Einstellung ihm gegenüber. Der eine

---

<sup>18</sup> Vgl. ebd., S.15.

<sup>19</sup> Ebd.

<sup>20</sup> Ebd.

<sup>21</sup> Habermas, TKH2, S.23.

<sup>22</sup> Vgl. ebd., S.23f.

Organismus verhält sich zum anderen als Adressat, der die ankommende Geste in bestimmter Weise interpretiert; das bedeutet aber, daß er seine Geste in kommunikativer Absicht hervorbringt.<sup>23</sup> Wenn man annimmt, „daß dies auch für den zweiten Organismus gilt, dann entsteht eine Situation, in der der Mechanismus der Verinnerlichung erneut, und zwar auf die Einstellung angewendet werden kann, in der beide Organismen ihre Gesten nicht mehr nur geradehin, als adaptives Verhalten äußern, sondern aneinander adressieren. Sobald sie diese adressierende Einstellung des anderen auch sich selbst gegenüber einnehmen, lernen sie die Kommunikationsrollen von Hörer und Sprecher: sie verhalten sich zueinander wie ein Ego, das einem Alter Ego etwas zu verstehen gibt.“<sup>24</sup> Wenn Ego weiß, wie Alter auf eine signifikante Geste reagieren müßte, so liegt eine identische Bedeutung vor. Da Ego seine Geste im Lichte der Antizipation von Alters Verhaltensreaktion interpretiert, besteht auf seiner Seite eine prognostische Erwartung, die fehlschlagen kann.<sup>25</sup> Wenn weiterhin angenommen wird, daß dies auch für Alter gilt, dann entsteht eine Situation, in der der Mechanismus der Verinnerlichung auf jene Stellungnahme anwendbar ist, mit der Ego und Alter gegenseitig ihre Enttäuschung über Mißverständnisse zum Ausdruck bringen. Entsprechend kommt die Ausbildung von Regeln der Symbolverwendung zustande, indem sich die kritische Stellungnahme des anderen zur fehlschlagenden Deutung eines kommunikativen Aktes sich selbst gegenüber einnehmen läßt.<sup>26</sup> Die Sinnstruktur, die in den Funktionskreisen tierischen Verhaltens angelegt ist, ist für Mead eine Eigenschaft von Interaktionssystemen, die „die eine vorgängige, zunächst auf instinktiver Basis hergestellte Gemeinsamkeit zwischen den beteiligten Organismen sichert.“<sup>27</sup> Die Instinktregulation geht zur Verinnerlichung der Beziehungsmuster, die objektiv reguliert sind, über die sprachliche Kommunikation laufende kulturelle Überlieferung.<sup>28</sup> Die Identität der Bedeutung kann nur durch die intersubjektive Geltung einer Regel, die die Bedeutung eines Zeichens konventionell festlegt, gesichert werden. In diesem Sinn kann man sagen, daß der Übergang von der gestenvermittelten zur symbolisch vermittelten Interaktion zugleich die Konstituierung regelgeleiteten Verhaltens bedeutet, das in Begriffen der Orientierung an Bedeutungskonventionen erklärbar ist.<sup>29</sup>

Im Begriff der Regel sind die beiden Momente, nämlich identische Bedeutung und intersubjektive Geltung, vereinigt, die für den Gebrauch einfacher Symbole charakteristisch

---

<sup>23</sup> Ebd.

<sup>24</sup> Ebd.

<sup>25</sup> Vgl. ebd., S.24f.

<sup>26</sup> Ebd., S.29.

<sup>27</sup> Ebd.

<sup>28</sup> Vgl. ebd.

<sup>29</sup> Vgl. ebd.

sind. Dies läßt Habermas mit Wittgensteins Analyse der Regelbefolgung erklären.<sup>30</sup> Bekanntlich begreift Wittgenstein im Fall der Sprache das Symbolverstehen als die Beherrschung einer Technik oder einer Praxis. Die zentrale Rolle dabei spielt der Begriff der Regelbefolgung. Die Grundidee dabei ist, daß man die Bedeutung eines Ausdrucks versteht, wenn man die Regeln seiner Verwendung beherrscht. „Das Allgemeine, das die Bedeutung einer Regel konstituiert, läßt sich in beliebig vielen exemplarischen Handlungen darstellen. Regeln legen fest, wie man etwas hervorbringt: materielle Gegenstände oder symbolische Gebilde wie Zahlen, Figuren und Worte (und nur von diesen soll die Rede sein). Man kann deshalb den Sinn einer (konstruktiven) Regel exemplarisch erklären. Das geschieht nicht dadurch, daß man jemandem beibringt, wie er eine endliche Zahl von Fällen induktiv verallgemeinern kann. Ein Schüler hat vielmehr den Sinn einer Regel begriffen, sobald er gelernt hat, die vorgezeigten regelrecht erzeugten Gebilde als Beispiele für etwas, was an ihnen zu sehen ist, zu verstehen. Dafür kann unter Umständen ein einziges Beispiel ausreichen: „Es sind also die Regeln, die von dem Beispiel gelten, die es zum Beispiel machen.“<sup>31</sup> „Die Gegenstände oder Handlungen, die als Exempel dienen, sind sozusagen nicht von sich aus Beispiele einer Regel - erst die Applikation einer Regel läßt für uns am Besonderen das Allgemeine aufgehen.“<sup>32</sup>

Mit Beispielen läßt sich nicht nur die Bedeutung einer Regel erklären. Umgekehrt dient auch die Regel zur Erklärung der Beispiele. Die Bedeutung einer symbolischen Handlung kann man dann verstehen, wenn man die Regel für seine Verwendung beherrschen kann. Damit ist das Verständnis einer symbolischen Handlung an die Kompetenz der Regelbefolgung gebunden. „Ein Schüler, wie Wittgensteins Beispiel zeigt, der eine bestimmte Zahlenreihe exemplarisch einübt, die zugrundeliegende Regel dann verstanden hat, wenn er selber fortfahren kann.“<sup>33</sup> Der Begriff der Regelkompetenz hiervon ist nicht nur auf die Fähigkeit, symbolische Äußerungen in kommunikativer Absicht hervorzubringen, bezogen. Damit hängt auch die Erklärung der Identität der Bedeutung zusammen. Die Identität einer Bedeutung meint nicht die, wie die Identität eines Gegenstandes, der sich von mehreren Beobachtern unter verschiedenen Beschreibungen als derselbe Gegenstand identifizieren läßt. Solch eine Vorstellung setzt nämlich schon ein Verständnis von singulären Termini voraus. Symbolische Bedeutungen konstituieren Identitäten hingegen in ähnlicher Weise wie Regeln, „welche die Einheit in der Mannigfaltigkeit ihrer exemplarischen Verkörperungen, ihrer verschiedenen Realisierungen oder

---

<sup>30</sup> Vgl. ebd., S.32.

<sup>31</sup> Wittgenstein, Philos. Grammatik 2, Schriften Bd.4, S.272. Hier zitiert nach Habermas, TKH2, S.29.

<sup>32</sup> Habermas, TKH2, S.31.

<sup>33</sup> Vgl. ebd., S.32.

Erfüllungen herstellen.“<sup>34</sup> Erst dank konventioneller Regelung gelten Bedeutungen als identisch. Der Begriff der Regel ist darüber hinaus Wittgenstein zufolge mit der Verwendung des Wortes gleich verwoben. Man kann einer Regel, wenn man ihr überhaupt folgt, immer nur so folgen, daß auch unter wechselnden Anwendungsbedingungen derselben Regel gefolgt wird - sonst befolgt man eben keine Regel. Darunter ist eine Gleichbleiben zu verstehen.<sup>35</sup> Dies resultiert aber nicht aus Gleichförmigkeiten in beobachtbarem Verhalten. Nicht jede Ungleichförmigkeit bedeutet nämlich schon einen Regelverstoß. Um einen solchen festzustellen, muß schon die Regel gekannt werden. „Ein ungleichförmiges Verhalten läßt sich nur in Kenntnis einer zugrunde gelegten Regel als Fehler, eben als Regelverstoß kennzeichnen.“<sup>36</sup> Die Identität einer Regel läßt sich deswegen nicht auf empirische Regelmäßigkeiten zurückführen. Sie hängt vielmehr von intersubjektiver Geltung ab. „Die Identität der Regel in der Mannigfaltigkeit ihrer Realisierungen beruht nicht auf beobachtbaren Invarianzen, sondern auf der Intersubjektivität ihrer Geltung. Weil Regeln kontrafaktisch gelten, besteht die Möglichkeit, das regelgeleitete Verhalten zu kritisieren und als gelungen bzw. fehlerhaft zu bewerten.“<sup>37</sup> Dazu sind natürlich zwei verschiedene Rollen für die Teilnehmer vorausgesetzt. Der eine muß die Kompetenz der Regelbefolgung besitzen. Der andere die Kompetenz, es zu beurteilen. Mit der Möglichkeit der gegenseitigen Kritik verschafft sich eine Regel dann die intersubjektive Anerkennung. Die Folge der Analyse des Begriffs der Regelbefolgung verweist zugleich darauf, „daß die Identität von Bedeutungen auf die Fähigkeit zurückgeht, intersubjektiv geltende Regeln zusammen mit mindestens einem weiteren Subjekt zu folgen; dabei müssen beide über die Kompetenz sowohl zu regelgeleitetem Verhalten wie auch zur kritischen Beurteilung dieses Verhaltens verfügen.“<sup>38</sup> Demgegenüber läßt sich mit einem vereinzelt und einsamem Subjekt das Konzept der Regel nicht ausbilden. Den Übergang von der gestenvermittelten zur symbolisch vermittelten Interaktion bezeichnet Mead als die Schwelle der Menschwerdung. Mit dem Begriff der symbolisch vermittelten Interaktion läßt sich erklären, wie Verständigung mittels identischer Bedeutungen möglich ist. Nicht geklärt ist aber, wie ein differenziertes Sprachsystem die älteren Verhaltensregulatoren für Interaktionen zu ersetzen vermag. Mead hat den Übergang von der gestenvermittelten zur symbolisch vermittelten Interaktion ausschließlich unter dem Kommunikationsaspekt analysiert. Er hat zwar die Stufe symbolisch vermittelter

---

<sup>34</sup> Ebd.

<sup>35</sup> Vgl. ebd., S.33.

<sup>36</sup> Ebd.

<sup>37</sup> Ebd.

<sup>38</sup> Ebd., S.34.



Interaktion „von einer höher organisierten, durch Rollenhandeln charakterisierten Stufe der Interaktion“ unterschieden. Hierbei hat er aber für Habermas nicht deutlich den Charakter der differenzierten Sprachsysteme, die durch eine Grammatik die komplexe Verknüpfungen von Symbolen ermöglichen, identifiziert.<sup>39</sup> So geht Mead Habermas zufolge vorschnell von symbolvermittelten kurzerhand zum normativ geregelten Handeln über. Mead „interessiert sich für den komplementären Aufbau von subjektiver und sozialer Welt, für die Genese von Selbst und Gesellschaft aus Zusammenhängen einer Interaktion, die gleichzeitig sprachlich vermittelt und normativ gesteuert wird.“<sup>40</sup> Die von der symbolisch vermittelten Interaktion ausgehende Entwicklung wird aber nur von ihm verfolgt, und zwar auf der Linie, die zum normenregulierten Handeln führt, dabei wird die Linie vernachlässigt, die zu einer propositional ausdifferenzierten sprachlichen Kommunikation führt. Diese Schwierigkeit läßt sich dann auflösen, so Habermas, wenn man deutlicher als Mead selbst zwischen Sprache als einem Medium der Verständigung und Sprache als einem Medium der Handlungskoordination und der Vergesellschaftung von Individuen unterscheidet.<sup>41</sup>

Aus ontogenetischer Perspektive versteht Mead die Vergesellschaftung als die sprachvermittelte Konstitution des Selbst. Die Konstruktion einer Innenwelt für dieses Selbst erklärt Mead mit Hilfe des Mechanismus der Einstellungsübernahme. Dabei übernimmt Ego aber nicht mehr Alters Verhaltensreaktionen, sondern dessen bereits normierte Verhaltenserwartungen. Ein Mensch, so Mead, „hat eine Persönlichkeit, weil er einer Gemeinschaft angehört, weil er die Institutionen dieser Gemeinschaft in sein eigenes Verhalten hereinnimmt. Er nimmt ihre Sprache als Medium, mit dessen Hilfe er seine Persönlichkeit entwickelt, und kommt dann dadurch, daß er die verschiedenen Rollen der anderen Mitglieder einnimmt, zur Haltung der Mitglieder dieser Gemeinschaft. Das macht in gewissem Sinne die Struktur der menschlichen Persönlichkeit aus. Es gibt bestimmte gemeinsame Reaktionen, die jedes Individuum gegenüber bestimmten gemeinsamen Dingen hervorbringt, und insoweit diese gemeinsamen Reaktionen im Einzelnen ausgelöst werden, wenn er auf andere Personen einwirkt, entfaltet er seine eigene Identität. Die Struktur der Identität ist also eine allen gemeinsame Reaktion, da man Mitglied einer Gemeinschaft sein muß, um eine Identität zu haben.“<sup>42</sup> Mead zufolge ist der außersprachliche Kontext der Verhaltensdispositionen und der Verhaltensschemata sprachlich durchdrungen. Er ist also symbolisch durchstrukturiert.<sup>43</sup> Zunächst sind die Instrumente der Verständigung in Signale,

---

<sup>39</sup> Vgl. ebd., S.41.

<sup>40</sup> Ebd., S.41.

<sup>41</sup> Vgl. ebd., S.41.

<sup>42</sup> Mead, Geist, Identität und Gesellschaft, S.204.

<sup>43</sup> Vgl. Habermas, TKH2, S.41f.

in Zeichen mit konventionell festgelegten Bedeutungen umgearbeitet. Danach, auf der Stufe normengeleiteten Handelns, durchdringt der Symbolismus auch die Motivationen und das Verhaltensrepertoire.<sup>44</sup> Somit verschaffen sich gleichzeitig „subjektive Orientierungen und übersubjektive Orientierungssysteme, vergesellschaftete Individuen und gesellschaftliche Institutionen.“<sup>45</sup> Dabei fungiert die Sprache für Mead nicht primär als Medium der Verständigung und Überlieferung kulturellen Wissens, sondern der Sozialisation und der sozialen Integration, die sich in den symbolischen Strukturen des Selbst und der Gesellschaft vollziehen. Deswegen erklärt er den komplementären Aufbau von subjektiver und sozialer Welt mit der Vorstellung, daß sich diese Prozesse erst einsetzen können, wenn die Stufe symbolisch vermittelter Interaktion erreicht und die bedeutungsidentische Verwendung von Symbolen möglich geworden ist. Dabei wird für Habermas übersehen, daß in diesem Prozeß auch die Instrumente der Verständigung mitwirken müssen. Für Habermas gilt hingegen, „die Signalsprache entwickelt sich zur grammatischen Rede, indem sich das Medium der Verständigung gleichzeitig vom symbolisch strukturierten Selbst der Interaktionsteilnehmer wie von der zur normativen Realität verdichteten Gesellschaft ablöst.“<sup>46</sup> Also im Entwicklungsprozeß der Interaktion von einem vorsprachlichen, instinktgebundenen auf einen sprachabhängigen, kulturell gebundenen Steuerungsmodus entsteht zugleich ein neuer Mechanismus der Handlungskoordination. Bei der Aufklärung davon verfährt Mead aber sozialtheoretisch bzw. sozialpsychologisch und verpasst die Chance, die sprachliche Verständigung als Mechanismus der Handlungskoordination zu begreifen.<sup>47</sup>

Mead analysiert den Aufbau einer gemeinsamen sozialen Welt aus der Perspektive eines heranwachsenden Kindes.<sup>48</sup> Die Analyse gilt hauptsächlich der Struktur des Rollenhandelns, wie sich das Kind die soziale Welt, in die es hineingeboren wird und in der es aufwächst, aneignet. Komplementär zum Aufbau der sozialen Welt vollzieht sich zugleich die Abgrenzung einer subjektiven Welt. Das Kind bildet seine Identität dadurch aus, daß es die Kompetenz erlangt, an normengeleiteten Interaktionen teilzunehmen. Im Mittelpunkt dieser Analyse von Mead stehen die Begriffe der sozialen Rolle und der Identität. Der Mechanismus, mit dem das Kind die Rollenkompetenz erwirbt, ist wiederum für Mead das Einnehmen der Einstellung eines Anderen sich selbst gegenüber. Diesmal setzt der Mechanismus aber nicht hauptsächlich an Verhaltensreaktionen oder an Verhaltenserwartungen an, sondern an den

---

<sup>44</sup> Vgl. ebd., S.42.

<sup>45</sup> Ebd.

<sup>46</sup> Ebd., S.43.

<sup>47</sup> Vgl. ebd.

<sup>48</sup> Vgl. ebd., S.53f.

Sanktionen. Durch die Interaktionen mit der Bezugsperson lernt das Kind sich schrittweise sozialkognitive und moralische Rolle anzueignen, mit denen interpersonale Beziehungen legitim geregelt werden. Von sozialisierten Erwachsenen spricht er dann, wenn dieser weiß, wie eine Norm gilt. Dabei verbindet Mead mit dem Begriff „Generalized Other“ den Sinn einer Norm, die für die Mitglieder einer Gruppe gleichzeitig berechtigt ist, nämlich in bestimmten Situationen voneinander bestimmte Handlungen zu erwarten, und verpflichtet, selbst auch die Verhaltenserwartungen anderer zu erfüllen. Diese Instanz kann erst in dem Maße einsetzen, wie die Angehörigen einer sozialen Gruppe Rollen und Normen verinnerlichen. Mit der Instanz des verallgemeinerten Anderen wird zugleich die Autorität, mit der beim Fall von Interessenverletzungen Sanktionen gedroht und ausgeübt werden kann, eines allgemeinen Gruppenwillens ausgedrückt.<sup>49</sup>

Im Prozeß der Vergesellschaftung lernt der Heranwachsende, Handlungsnormen zu befolgen und immer weitere Rollen zu übernehmen. Dadurch erwirbt er die generalisierte Fähigkeit, an normativ geregelten Interaktionen teilzunehmen. Mit dem Erwerb der Interaktionskompetenz kann sich der Heranwachsende schließlich zu Institutionen auch in einer objektivierenden Einstellung verhalten.<sup>50</sup> Deswegen heißt das Selbst bei Mead wesentlich eine soziale Struktur. Der Übergang von der symbolisch vermittelten zur normativ geregelten Interaktion bedeutet für Habermas „nicht nur die Umstellung auf eine modal differenzierte Verständigung. Sie bedeutet nicht nur den Aufbau einer sozialen Welt, sondern auch die symbolische Durchstrukturierung von Handlungsmotiven. Aus dem Blickwinkel der Sozialisation stellt sich diese Seite des Vergesellschaftungsprozesses dar als die Ausbildung einer Identität.“<sup>51</sup>

Mead hat die symbolisch vermittelte Interaktion durch die Emergenz eines neuen Mediums der Kommunikation und das Handeln in sozialen Rollen durch die Normierung von Verhaltenserwartungen charakterisiert. Der Übergang zum normenregulierten Handeln bedeutet für Mead die Umstellung auf eine symbolische Basis der Verhaltenssteuerung, wobei nicht mehr nur die Kommunikationsmittel, sondern auch die Verhaltensschemata und die Verhaltensdispositionen symbolisch durchstrukturiert werden.<sup>52</sup> Diese Entwicklungsschritt hat Mead zunächst aus der ontogenetischen Perspektive eines heranwachsenden Kindes rekonstruiert. Dabei setzt er die Interaktions- und Sprachkompetenz des Kindes voraus. Dieses Vorgehen ist haltbar, wenn es nur die Erklärung der Genese des Selbst betrifft. Mit dem Übergang vom Individuum zur

---

<sup>49</sup> Vgl. ebd., S.54f.

<sup>50</sup> Vgl. ebd., S.64.

<sup>51</sup> Habermas, TKH2, S.66.

<sup>52</sup> Vgl. ebd.

Gesellschaft muß er aber wiederum die phylogenetische Betrachtungsweise einsetzen, also die Erklärung der Probleme über Entstehung des gesellschaftlichen Organismus, die sich aus seiner sozialisationstheoretischen Grundannahme des genetischen Primats der Gesellschaft vor dem sozialisierten Individuum ergeben. Zwar hebt Mead wie Piaget hervor, „daß instrumentelle Handlungen in den Kooperationszusammenhang von Gruppenangehörigen eingelassen sind und eine geregelte Interaktion voraussetzen.“<sup>53</sup> Der Funktionskreis instrumentellen Handelns kann nicht unabhängig von den Strukturen der Zusammenarbeit analysiert werden, weil es schon eine soziale Kontrolle, die Regelung der Gruppenaktivitäten voraussetzt. Mead recurriert an dieser Stelle auf die moralische Autorität des „verallgemeinerten Anderen“, mit dem die Bedeutung der normenkonformen Einstellung erklärt wird, die ein Akteur einnehmen muß, wenn er sein Verhalten nach der sozialen Rolle richtet. Diese Instanz soll Mead zufolge aus der Verinnerlichung von Gruppensanktionen entstehen. Diese Erklärung ist aber Habermas zufolge unzulänglich dafür und kann nur für die Ontogenese gelten, „denn zunächst einmal müssen sich Gruppen als handlungsfähige Einheiten konstituiert haben, bevor in ihrem Namen Sanktionen verhängt werden können. Die Teilnehmer an symbolisch vermittelten Interaktionen können sich aus Exemplaren einer tierischen Spezies mit angeborener artspezifischer Umwelt erst in dem Maße in Angehörige eines Kollektivs mit Lebenswelt verwandeln, wie sich die Instanz eines verallgemeinerten Anderen,[...] ein Kollektivbewußtsein oder eine Gruppenidentität herausbildet.“<sup>54</sup> Zwar analysiert Mead in diesem Zusammenhang die Struktur von Gruppenidentitäten mit Hilfe von Begriffen der Persönlichkeitsentwicklung, nämlich als Bewußtseinszustände, die durch eine Fusion von „I“ und „Me“, Ich und Über-Ich charakterisiert sind. Dies stellt für Habermas allerdings keinen Versuch zur Erklärung dar, wie die Struktur der Gruppenidentitäten entsteht, wie es Durkheim mit der Untersuchung des Kollektivbewußtseins vornimmt. Darüber hinaus ist es in diesem Zusammenhang für Habermas von Bedeutung, zu erklären, wie „die ältesten sakralen Symbole, in denen sich die aller Normgeltung vorausliegende Autorität des „verallgemeinerten Anderen“ manifestiert, aus der symbolisch vermittelten Interaktion hervorgehen oder wenigstens als Residuum dieser Stufe verstanden werden können.“<sup>55</sup> Dieser im weitesten Sinne religiöse Symbolismus, der unterhalb der Schwelle der grammatischen Rede steht, stellt gerade den archaischen Kern des Normbewußtseins dar, das Durkheims mit der Theorie der Religion zu erklären versucht.<sup>56</sup> Wenn man nun Meadsche Überlegungen daran

---

<sup>53</sup> Ebd.

<sup>54</sup> Ebd.

<sup>55</sup> Ebd.

<sup>56</sup> Vgl. ebd., S.73.

verknüpft, so Habermas, werden auf der Ebene der sozialisatorischen Interaktion die von Mead vorausgesetzten Strukturen eingeholt. Er stellt danach die Idee an, daß sich normierte Verhaltenserwartung und grammatische Rede insgesamt ergänzen zur „Struktur der sprachlich vermittelten normengeleiteten Interaktion, die die Ausgangslage für die soziokulturelle Entwicklung beschreibt.“<sup>57</sup> Dies ist für Mead und Durkheim durch den Trend zu einer Versprachlichung des Sakralen gekennzeichnet.<sup>58</sup> „In dem Maße wie das im kommunikativen Handeln angelegte Rationalitätspotential entbunden wird, löst sich der archaische Kern des Normativen auf und macht für die Rationalisierung von Weltbildern, für die Universalisierung von Recht und Moral sowie für beschleunigte Individuierungsprozesse Platz.“<sup>59</sup> Auf dieser Voraussetzung beruht schließlich Meads idealistischer Entwurf einer kommunikativ durchrationalisierten Gesellschaft.<sup>60</sup>

Durkheim hat sich bemüht, mit seiner Religionssoziologie die sakralen Wurzeln der moralischen Autorität gesellschaftlicher Normen freizulegen. Für ihn sind die moralischen Regeln immer mit einer besonderen Autorität ausgestattet. Der verpflichtende Charakter gesellschaftlicher Normen wird für ihn das erklärungsbedürftige Phänomen. Die Geltung moralischer Regeln begründet sich dadurch, daß sie eine verpflichtende Kraft besitzen, die bei Regelverletzung Sanktionen ermöglicht und nicht ihrerseits Sanktionen voraussetzt. An den bekannten moralischen Tatsachen hebt Durkheim zum einen den Charakter des Unpersönlichen hervor, der die moralische Autorität darstellt, und zum anderen die Gefühlsambivalenz, die die moralische Autorität im Aktor auslöst. Durkheim übernimmt dabei den Kantischen Gegensatz zwischen Pflicht und Neigung. Demzufolge stehen moralische Gebote immer in einem Spannungsverhältnis zu den Interessen des Einzelnen. Gerade die Selbstlosigkeit des moralisch Handelnden zeichnet die Allgemeinheit moralisch normierter Verhaltenserwartungen aus, die sich an alle Angehörigen einer Gemeinschaft richten. Allerdings müssen moralische Gebote auch einen eigenartigen Zwang auf das Individuum ausüben. Zwar unterliegt ein moralisch handelndes Subjekt einer Autorität. Dies tut er aber so, daß es selbst die Verpflichtungen übernimmt und sich die moralischen Forderungen zu eigen macht.<sup>61</sup>

Durkheim modifiziert aber zugleich den Kantischen Dualismus, indem er die bindende Kraft der Obligation gleichzeitig als Zwang und Attraktion begreift.<sup>62</sup> Das Moralische ist zwar zwanghaft, es enthält aber auch das Erstrebenswerte. Dies funktioniert freilich nicht

---

<sup>57</sup> Ebd., S.74.

<sup>58</sup> Vgl. ebd.

<sup>59</sup> Ebd., S.74.

<sup>60</sup> Vgl. ebd., S.75.

<sup>61</sup> Vgl. ebd., S.77f.

<sup>62</sup> Vgl. ebd., S.78.

als Ideal, sondern in der Weise, daß es die Befriedigung realer Bedürfnisse in Aussicht stellt. Diesen Charakter hat Durkheim durch seine Untersuchung über primitive Gesellschaften empirisch herausgefunden. Dieser verweist auf die Ähnlichkeiten zwischen der Geltung moralischen Regeln und der Aura des Heiligen, die für Habermas von Bedeutung sind. In primitiven Gesellschaften ist für die Ordnung die Abgrenzung der Lebensbereiche des Sakralen und des Profanen wesentlich. Das Sakrale charakterisiert sich dadurch, daß es sich nicht mit dem Profanen vermengen läßt. Jede Vermengung kann zu seiner Profanierung führen. Die Haltung während der kultischen Handlungen gegenüber dem Sakralen verfährt ähnlich wie die gegenüber der moralischen Autorität. Sie ist gekennzeichnet durch Hingabe und Selbstentäußerung. In der Verehrung des Heiligen entäußert sich der Gläubige seiner profanen, utilitaristischen Handlungsorientierungen. Mit dem Verzicht auf persönliche Interessen geht er mit allen übrigen Gläubigen eine Kommunion ein und verschmilzt mit der unpersönlichen Macht des Sakralen.<sup>63</sup> Das Heilige kann außerdem wie die moralische Autorität die gleiche ambivalente Einstellung erwirken, weil es mit einer Aura umgeben ist, die gleichzeitig abschreckt und anzieht. Dadurch erzeugt und stabilisiert es genau diejenige Ambivalenz, die auch für Gefühle der moralischen Verpflichtung charakteristisch ist. Somit schließt Durkheim aus der strukturellen Analogie des Heiligen und des Moralischen auf eine sakrale Grundlage der Moral. Ihm zufolge beziehen die moralischen Regeln ihre bindende Kraft letztlich aus der Sphäre des Heiligen. Daraus erklärt sich für ihn auch die Tatsache, „daß die moralischen Gebote Gehorsam finden, ohne daß sie mit äußeren Sanktionen verknüpft sind. Die Achtung vor dem moralischen Gebot läßt sich als Echo von älteren, im Sakralen verwurzelten Reaktionen begreifen.“<sup>64</sup>

Nach dem Nachweisen der sakralen Grundlagen der Moral sucht Durkheim zur Erklärung der Bedeutung der moralischen Autorität die Herkunft des Sakralen in den Glaubensvorstellungen und der rituellen Praktiken der Religion. Dies begreift Durkheim als Ausdruck eines kollektiven, überindividuellen Bewußtseins. Wie Bewußtsein aufgrund seiner intentionalen Struktur stets Bewußtsein von etwas ist, so wird auch im Fall kollektiven Bewußtseins nach dem Gegenstand der religiösen Vorstellungswelt gefragt. Und dies ist für Durkheim das göttliche Wesen, bei dem er einen ähnlichen Charakter in der Gesellschaft findet. „Denn die Gesellschaft oder das Kollektiv, zu der sich die Gruppenangehörigen assoziieren, kurz „die kollektive Person“ ist so beschaffen, daß sie über das Bewußtsein der individuellen Personen hinausreicht und ihm doch zugleich immanent ist. Zudem besitzt sie alle Merkmale einer Ehrfurcht gebietenden moralischen

---

<sup>63</sup> Vgl. ebd., S.78f.

<sup>64</sup> Ebd.

Autorität.“<sup>65</sup> Das göttliche Wesen als das heilige Objekt wird repräsentiert mit Tabuvorschriften als Fahnen, Embleme, Schmuck, Tätowierungen, Ornamente, Abbildungen, Idole etc. Sie alle teilen den symbolischen Status und „figurieren als Zeichen mit einer konventionellen Bedeutung, wobei alle denselben semantischen Kern haben.“<sup>66</sup> In diesem Sinne gibt Durkheim seiner Theorie des Kollektivbewußtseins die Gestalt einer Theorie der symbolischen Formen. Für ihn können sich kollektive Vorstellungen nur bilden, wenn sie sich in materiellen Gegenständen verkörpern, die sie äußerlich darstellen und symbolisieren. Denn nur dadurch können sie ihre Gefühle ausdrücken, sie durch ein Zeichen äußerlich symbolisieren, damit die individuellen Bewußtseine das Gefühl haben, daß sie kommunizieren und im Einklang stehen.<sup>67</sup>

Dieses Medium religiöser Symbole erklärt auch Durkheims bekannte Formel: wie kann man zur selben Zeit ganz sich selber gehören und ebenso vollständig anderen? Wie kann man gleichzeitig bei sich und außer sich sein? Da die religiösen Symbole für alle Gruppenangehörigen dieselbe Bedeutung haben, ermöglichen sie auf dieser Grundlage einer einheitlichen sakralen Semantik „eine Art von Intersubjektivität, die noch diesseits der kommunikativen Rollen von erster, zweiter und dritter Person steht, aber die Schwelle einer kollektiven Gefühlsansteckung doch schon überschreitet.“<sup>68</sup> Dieser vorsprachlich, symbolisch vermittelter Konsens stützt sich Durkheim zufolge eben auf rituelle Praktiken, die als der ursprünglichere Bestandteil der Religion gelten. In diesem Zusammenhang sagt Habermas: „Religiöse Überzeugungen sind bereits sprachlich formuliert; sie sind der gemeinsame Besitz einer Religionsgemeinschaft, deren Angehörige sich ihrer Gemeinsamkeit in kultischen Handlungen vergewissern. Der religiöse Glaube ist immer Glaube eines Kollektivs; er geht aus einer Praxis hervor, die er zugleich auslegt.“<sup>69</sup> Die rituelle Praxis läßt sich als Ausprägungen des Kollektivbewußtseins beschreiben. Die religiösen Vorstellungen sind Kollektivvorstellungen, die Kollektivwirklichkeiten ausdrücken. Und die Riten sind Handlungen, die einer kommunikativ vollzogenen Kommunion dienen.<sup>70</sup> Daran läßt sich ablesen, daß das Sakrale Ausdruck eines normativen Konsens ist, der regelmäßig aktualisiert werden muß, wie z.B. in Zeremonien oder in Versammlungen. Sie sind als der exemplarisch wiederholte Vollzug zu verstehen, der einen Konsens darstellt und immer erneuert werden muß.<sup>71</sup> „Es handelt sich um Variationen ein

---

<sup>65</sup> Ebd.

<sup>66</sup> Ebd., S.82.

<sup>67</sup> Vgl. ebd., S.82f.

<sup>68</sup> Ebd., S.83.

<sup>69</sup> Ebd.

<sup>70</sup> Vgl. ebd., S.83f.

<sup>71</sup> Vgl. ebd., S.84f.

und desselben Themas, eben der Anwesenheit des Heiligen; und dieses wiederum ist nur die Form, unter der das Kollektiv „seine Einheit und Persönlichkeit“ erfährt.“<sup>72</sup> Im Kollektivbewußtsein kommt die kollektive Identität als ein normativer Konsens zustande. Darunter ist ein erzielter Konsens zu verstehen. „Denn die Identität der Gruppenangehörigen stellt sich gleichursprünglich mit der Identität der Gruppe her.“<sup>73</sup> Was den Mensch zu Person macht, das ist, was er mit den anderen Menschen gemeinsam hat. Es ist wie in Meads Worten als das „Me“ zu verstehen, das die Autorität des verallgemeinerten Anderen im sozialisierten Erwachsenen repräsentiert.<sup>74</sup>

Für Habermas gilt es nun diese Theorie von Durkheim an die Meadschen Konstruktion anzuschließen, um ihre phylogenetische Lücke aufzuheben.

In der kollektiven Identität stellt sich die Gestalt eines normativen Konsens dar, der sich über das Medium religiöser Symbole herstellt und in der Semantik des Sakralen repräsentiert. Und diese wird immer durch rituelle Praxis regeneriert und dadurch erhalten. Wenn man nun, so Habermas, Durkheims kollektiven Identität an den Platz von Meads verallgemeinertem Anderen setzt, ist der Symbolismus der frühesten Stammesreligionen im Lichte der Meadschen Konstruktion des Übergangs von der symbolisch vermittelten zur normengeleiteten Interaktion wie folgt zu verstehen.<sup>75</sup> Auf der Stufe der symbolisch vermittelten Interaktion ist die Handlungskoordination noch in eine vorsprachlich funktionierende, letztlich auf Instinktresiduen gestützte Verhaltensregulation eingebettet. „Die mit symbolischen Mitteln ausgeführten kommunikativen Akte allein können die Handlungen der Interaktionsteilnehmer um so weniger aneinander anschließen, je weiter die kognitive Entwicklung fortschreitet und eine objektivierende Einstellung der Akteure gegenüber einer Welt wahrnehmbarer und manipulierbarer Gegenstände herbeiführt. In dem Maße, wie sich Objektwahrnehmung und ideologisches Handeln ausbilden, werden aus der Signalsprache propositionale Bestandteile ausdifferenziert, die später die explizite Form von Aussage- und Absichtssätzen annehmen.“<sup>76</sup> Die Aufspaltung des Kommunikationsmediums entspricht der Absonderung des sakralen vom profanen Lebensbereich. Der religiöse Symbolismus, „der einen normativen Konsens ermöglicht und damit die Grundlage für eine rituelle Handlungskoordination bietet, ist gerade jener archaische Teil, der von der Stufe der symbolisch vermittelten Interaktion übrigbleibt, wenn Erfahrungen aus Bereichen eines immer stärker propositional strukturierten Umgangs mit

---

<sup>72</sup> Ebd.

<sup>73</sup> Ebd.

<sup>74</sup> Vgl. ebd.

<sup>75</sup> Vgl. ebd., S.86.

<sup>76</sup> Ebd.



wahrnehmbaren und manipulierbaren Gegenständen in die Kommunikation einschließen.“<sup>77</sup> Die religiösen Symbole werden aus den Funktionen der Anpassung und der Realitätsbewältigung entbunden und darauf spezifiziert, die Verhaltensdispositionen an das Medium der symbolischen Kommunikation anzuschließen.

Habermas versteht nun unter Kollektivbewußtsein einen Konsens, über den sich die Identität eines entsprechenden Kollektivs erst herstellt und versucht zu erklären, „wie sich diese einheitsstiftende symbolische Struktur zur Mannigfaltigkeit der Institutionen und der vergesellschafteten Individuen verhält.“<sup>78</sup>

Die Normgeltung hat moralische Grundlagen und die Moral ist ihrerseits im Sakralen verwurzelt. Zuerst besetzen Moral- und Rechtsnormen noch den Charakter von rituellen Vorschriften. Mit zunehmenden Ausdifferenzierungen der Institutionen lockert sich immer die Verbindung zur rituellen Praxis.<sup>79</sup> In hochkulturellen Gesellschaften funktionieren Weltbilder unter anderem noch verwoben mit der Herrschaftslegitimation. Sie stellen einen Zusammenhang zwischen Mensch, Natur und Gesellschaft in Grundbegriffen mythischer Mächte als eine Totalität her. Dadurch befestigen sie auch die kollektive Identität der Gruppe subjektiv an der kosmischen Ordnung und integrieren diese mit dem gesellschaftlichen Institutionensystem. Während die rituellen Handlungen noch auf vorsprachlichem Niveau stehen, entwickelt sich religiöse Weltbilder schon in die Richtung, sich ans kommunikative Handeln anzuschließen. Aus Weltbildern speisen sich die in Alltagskommunikationen eingehenden Situationsdeutungen, über die sich Weltbilder ihrerseits reproduzieren. Und daraus entwickelt sich eine Form kulturellen Wissens, das sich zugleich auf kognitive wie auf sozialintegrative Erfahrungen bezieht. Also unter dem Kollektivbewußtsein sind beide Dimensionen enthalten, „die Gemeinsamkeit des rituell vollzogenen normativen Konsenses und die über Sprechakte hergestellte Intersubjektivität des Wissens.“<sup>80</sup>

Diese beiden hat Durkheim allerdings Habermas zufolge nicht klar unterschieden, deswegen kann er nicht hinreichend betrachten, wie die Institutionen ihre Geltung aus den religiösen Quellen gesellschaftlicher Solidarität beziehen.<sup>81</sup> Die profane Alltagspraxis läuft nämlich über sprachlich differenzierte Verständigungsprozesse und nötigt „zu einer Spezifizierung von Geltungsansprüchen für situationsangemessene Handlungen im normativen Kontext von Rollen und Institutionen.“<sup>82</sup> Das

---

<sup>77</sup> Ebd., S.87.

<sup>78</sup> Ebd., S.88.

<sup>79</sup> Vgl. ebd., S.88f.

<sup>80</sup> Ebd., S.90.

<sup>81</sup> Vgl. ebd., S.90f.

<sup>82</sup> Ebd., S.90.

kommunikative Handeln wird deswegen von Durkheim vernachlässigt. Daraus erklärt sich auch Durkheims Dualismus für das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft. Das Subjekt zerfällt bei ihm zum einen in einen nichtsozialisierten, Eigeninteressen unterworfenen und zum anderen in einen von der Gruppenidentität geprägten moralischen Bestandteil, was der Spaltung des gesellschaftlichen Universums in Bereiche des Profanen und des Sakralen entspricht.<sup>83</sup> Des gleichen wiederholen sich psychologisch im Gegensatz von Leib und Seele bzw. Körper und Geist, im Antagonismus von Neigung und Pflicht etc. Somit bleibt Durkheim nach Habermas noch der mentalistischen Begrifflichkeit der Bewußtseinsphilosophie verhaftet. Er unterscheidet zwar Zustände des individuellen und des kollektiven Bewußtseins, beide gelten aber gleichermaßen bei ihm als Bewußtseinszustände des Individuums. Das Individuum erhält danach seine Identität als Person ausschließlich durch die Identifizierung mit der kollektiven Identität. Das Prinzip der Individuierung kann er einzig nur durch die Raum-Zeit-Stellen des Leibes begreifen. Anders als Durkheim ist die Identitätsbildung bei Mead über das Medium sprachlicher Kommunikation vollzogen. Die Subjektivität entzieht sich dabei niemals diesem Medium; die Instanzen von „I“ und „Me“ gehen aus dem selben Prozeß der Vergesellschaftung hervor. Im Gegensatz zu Durkheim zieht Mead eine Perspektivstruktur als Prinzip der Individuierung vor, die mit den kommunikativen Rollen der ersten, zweiten und dritten Person gesetzt wird. Dadurch ermöglicht sich nach Mead die Verknüpfung der sozialisationswirksamen Rollenübernahme systematisch mit der Sprechsituation, in der Sprecher und Hörer interpersonale Beziehungen eingehen können. Diese interpersonale Beziehung zwischen Sprecher und Angesprochenem ist so angelegt, „daß sich Ego mit der Übernahme der Perspektive eines Gegenübers aus seiner eigenen kommunikativen Rolle nicht herausstehlen kann. Indem Ego die Einstellung von Alter einnimmt, um sich dessen Erwartungen zu eigen zu machen, dispensiert er sich nicht von der Rolle der ersten Person: er selbst bleibt es, der in der Rolle von Ego die zunächst von Alter übernommenen und internalisierten Verhaltensmuster zu erfüllen hat.“<sup>84</sup>

Bei Mead wird, weil in das internalisierte Verhaltensmuster selbst die sprachliche Struktur einer Beziehung zwischen zurechnungsfähigen Akteuren eingebaut ist,<sup>85</sup> im Sozialisationsprozeß die Entstehung von „Me“ und „I“ gleichursprünglich als eine doppelte Struktur der Individuierungseffekte von Vergesellschaftungsprozessen begriffen. Das „I“ nimmt die Stellung, die die Bedeutung in den illokutionären Bestandteilen von Sprechhandlungen aufweist, in dem Maße ein, wie es zusammen mit einem Ausdruck für ein

---

<sup>83</sup> Vgl. ebd.

<sup>84</sup> Ebd., S.93.

Objekt in der 2. Person auftritt. „Der performative Sinn verweist auf die interpersonale Beziehung zwischen Ich und Du, und damit auf eine Struktur sprachlicher Intersubjektivität, die auf den Heranwachsenden einen unnachsichtigen Zwang zur Individuierung ausübt.“<sup>86</sup> Somit wird Durkheims Schwierigkeit zur Erklärung, wie sich die Identität einer Gruppe zur Identität ihrer Angehörigen verhält, aufgehoben.

Mit der Zusammensetzung von Überlegungen von Mead und Durkheim kommt Habermas nun zu folgendem Ergebnis. Im Kern des Kollektivbewußtseins steht ein normativer Konsens, der durch die rituelle Praxis einer Glaubensgemeinschaft zustande kommt und sich erhält. Gegenüber den Angehörigen, die sich dabei an religiösen Symbolen orientieren, stellt sich die intersubjektive Einheit des Kollektivs in Begriffen des Heiligen dar. „Diese kollektive Identität bestimmt den Kreis derer, die sich als Angehörige derselben sozialen Gruppe verstehen und von sich unter der Kategorie der ersten Person Plural sprechen können.“<sup>87</sup> Unter den symbolischen Handlungen des Ritus ist eine Residuen einer Kommunikationsstufe zu verstehen, die im Bereich profaner gesellschaftlicher Kooperation als überwunden zu gelten hat. „Das evolutionäre Gefälle zwischen symbolisch vermittelter und normengeleiteter Interaktion ermöglicht die Abkapselung eines sakralen Bereichs von der Alltagspraxis.“<sup>88</sup> Diese vollzieht sich mit der Ausbildungen eines Systems von Institutionen einerseits und der Struktur vergesellschafteter Individuen andererseits, was auch Mead unter der Phylogenese des Vorgangs von Aufbau der sozialen und der subjektiven Welt versteht. Dabei hat die sprachliche Kommunikation immer eine wichtige Vermittlungsfunktion übernommen.<sup>89</sup>

Vor dem Hintergrund dieser Überlegung entwickelt Habermas schließlich die Idee einer Versprachlichung des Sakralen als Entwicklungsleitfaden einer rationalisierten, in ihren symbolischen Strukturen ausdifferenzierten Lebenswelt. Dies läßt sich folgendermaßen begreifen: die sozialintegrativen und expressiven Funktionen werden zuerst von der rituellen Praxis erfüllt. Diese wird von kommunikativen Handeln später abgelöst. Dabei ersetzt die Autorität eines für begründet gehaltenen Konsens sukzessive die Autorität des Heiligen. Das kommunikative Handeln wird von sakral geschützten normativen Kontexten freigesetzt. Dieser Vorgang der Freisetzung kennzeichnet sich als eine Versprachlichung des rituell gesicherten normativen Grundeinverständnisses, in der sich das im kommunikativen Handeln angelegten Rationalitätspotential zugleich entbindet.<sup>90</sup> So wird

---

<sup>85</sup> Ebd., S.94.

<sup>86</sup> Ebd., S.95.

<sup>87</sup> Ebd., S.96.

<sup>88</sup> Ebd., S.96.

<sup>89</sup> Vgl. ebd.

<sup>90</sup> Vgl. ebd., S.119.

die bannende Kraft des Heiligen „zur bindenden Kraft kritisierbarer Geltungsansprüche zugleich sublimiert und veralltäglicht.“<sup>91</sup> Diese These entfaltet Habermas weiterhin mit der Verknüpfung an Durkheims Theorie der Rechtsevolution, in der Durkheim die Rechtsentwicklung in den Kontext des Formwandels der sozialen Integration beobachtet. Durkheim betrachtet die Rechtsevolution im Zusammenhang mit dem Formwandel der sozialen Integration, in der sich eine Auflösung der individuellen Persönlichkeit von der kollektiven Persönlichkeit abspielt.<sup>92</sup> Mit der Differenzierung der gesellschaftlichen Strukturen kommt es zu einer Befreiung der vergesellschafteten Individuen vom Kollektivbewußtsein. Diese Entwicklung kennzeichnet Durkheim als einen Übergang von der mechanischen zur organischen Solidarität, den er auf drei Ebenen charakterisiert. „Die Rationalisierung der Weltbilder geht mit einer Verallgemeinerung von Moral- und Rechtsnormen und mit der fortschreitenden Individuierung der Einzelnen Hand in Hand.“<sup>93</sup> Mit der Rationalisierung der Weltbilder charakterisiert sich ein Abstraktionsprozeß, der „die mythischen Mächte zu transzendenten Göttern und schließlich zu Ideen und Begriffen sublimiert.“<sup>94</sup> Es kommt dabei zur Entstehung einer reflexiven Beziehung zur Tradition. In der Abstraktion der Gottesvorstellung werden die Werte generalisiert. Parallel dazu besteht eine Entwicklung der Universalisierung von Recht und Moral, mit dem Umfang deren Anwendungsbereiche auch der Spielraum für Interpretationen und der Zwang zur rationalen Rechtfertigung wächst. Im modernen Individualismus sieht Durkheim eine Aufwertung des Einzelnen, die sich in der Ausdifferenzierung einzigartiger Identitäten sowie in der Zunahme persönlicher Autonomie darstellt. Daraus ergibt sich dann eine neue Form von Solidarität, die nunmehr nur durch individuelle Anstrengungen kooperativ erzielt werden muß. Dabei gilt für Habermas festzustellen, daß Durkheim den Übergang von der mechanischen zur organischen Form der Solidarität als eine Tendenz zum Rationalen ansieht, in der sich eine universalistische Moral in dem Maße verwirklicht, wie die Individuen lernen, zurechnungsfähig zu handeln. Die von Durkheim beschriebene Formveränderungen der sozialen Integration soll Habermas zufolge als ein Vorgang der Rationalisierung begriffen werden. Mit den Anlehnungen an Mead und Durkheim läßt sich für Habermas erklären, wie die kommunikativen Akte die soziale Interaktionen steuern und übernehmen und damit Funktionen der Reproduktion der sozialer Lebenswelten erfüllen. Dadurch, daß die Sprache Funktionen der Handlungs koordinierung und der Vergesellschaftung von Individuen erfüllt

---

<sup>91</sup> Ebd.

<sup>92</sup> Vgl. ebd., S.120ff.

<sup>93</sup> Ebd., S.127.

<sup>94</sup> Ebd.

und dadurch zu einem Medium wird, wird das Rationalitätspotential verständigungsorientierten Handelns in die Rationalisierung der Lebenswelten sozialer Gruppen umgesetzt. In dieser Weise ist die soziale Evolution unter dem Gesichtspunkt der Rationalisierung zu verstehen, an dem sich ablesen läßt, daß die sprachliche Vermittlung des normengeleiteten Handelns zur Rationalisierung der Lebenswelt angestoßen hat.

### 3.6 Modernes Weltverständnis und Moderne Verständigungsform

Für kommunikatives Handeln ist die Zuhilfenahme der drei Weltbezüge unentbehrlich. Denn erst mit deren Differenzierung kommen die modernen Bewußtseinsstellungen zustande. Die beiden Begriffe, Weltverständnis und Verständigungsform, spielen also eine zentrale Rolle in der Theorie der Moderne von Habermas. Im folgenden sollen sie erläutert werden, und damit schließen wir dieses Kapitel ab.

Habermas nimmt zunächst eine Konstratierung von mythischem und modernem Weltverständnis vor, die sich an die anthropologische Debatte anschließt. Dadurch sollen zum einen die Bewußtseinsstrukturen in dem modernen Weltverständnis klar gemacht werden, die einer rationalisierten Lebenswelt angehören und eine rationale Lebensführung ermöglichen. Zum anderen soll sich damit zeigen lassen, warum das zuerst im okzidentalen Rationalismus entstandene Weltverständnis einen Anspruch auf Universalität erheben darf.

Weltverständnis faßt Habermas unter den Begriff Weltbild, das sich als ein kulturelles Deutungssystem darstellt, das das Hintergrundwissen sozialer Gruppen spiegelt und für den Zusammenhang in der Mannigfaltigkeit ihrer Handlungsorientierungen sorgt.<sup>1</sup> Die mythischen Weltbilder unterscheiden sich von den modernen durch ihre Geschlossenheit, die sich kennzeichnet, zum einen durch die mangelnden Differenzierung zwischen den fundamentalen Einstellungen zur objektiven, zur sozialen und zur subjektiven Welt, und zum anderen durch die fehlenden Reflexivität des Weltbildes, das sich nicht als „Weltbild“, also als kulturelle Überlieferung identifizieren lassen kann.<sup>2</sup> Die Angehörigen der mythischen Welt begreifen Weltbilder nicht als Deutungssysteme, die an eine kulturelle Überlieferung angeschlossen sind. Sie sind weder durch interne Sinnzusammenhänge konstituiert und auf die Wirklichkeit symbolisch bezogen, noch verbinden sie sich mit Geltungsansprüchen. Deswegen sind sie nicht der Kritik ausgesetzt und einer Revision fähig.<sup>3</sup> Daran, solche Fähigkeiten zu besitzen, läßt sich gerade die wichtige Voraussetzungen des modernen Weltverständnisses zeigen.

Wie Evans-Pritchard bemerkt, an dem sich Habermas anschließt, unterscheidet sich mythisches Denken von modernem Denken nicht auf der Ebene logischer Operationen.<sup>4</sup> Der Grad der Rationalität von Weltbildern bemißt sich nicht an der Stufe der kognitiven Entwicklung der Individuen für ihre Handlungsorientierungen. Erwachsene Mitglieder der

---

<sup>1</sup> Vgl. Habermas, TKH1, S.73.

<sup>2</sup> Vgl. ebd.

<sup>3</sup> Vgl. ebd.

<sup>4</sup> Vgl. Evans-Pritchard, Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande, S.33f. Hier vgl. Habermas, TKH1, S. S.74.

Stammesgesellschaften verfügen nämlich über Fähigkeiten derselben formalen Operationen wie Angehörige moderner Gesellschaften. Die Rationalität von Weltbildern unterscheidet sich eher an den Grundbegriffen, die sie den Individuen für die Deutung ihrer Welt zur Disposition stellen. Bei der Charakterisierung der mythischen Weltbilder stützt sich Habermas auf Ergebnisse der strukturalistischen Untersuchungen von C. Levi-Strauss.<sup>5</sup>

Als das erste Merkmal der mythischen Weltbilder gilt ihre Totalität. Mythen erhalten reichhaltige und genaue Informationen über die natürliche und die soziale Umwelt, die sich so organisiert, „daß jede einzelne Erscheinung in ihren typischen Aspekten allen übrigen Erscheinungen ähnelt oder kontrastiert.“<sup>6</sup> Dadurch fügt sich die Mannigfaltigkeit der Beobachtungen zu einer Totalität zusammen. In Mythen wird ein riesiges Spiegelspiel aufgebaut, „in welchem das gegenseitige Bild vom Menschen und der Welt sich bis ins Unendliche widerspiegelt und sich im Prisma der Beziehungen von Natur und Kultur fortwährend spaltet und wieder zusammensetzt. Durch die Analogie gewinnt die ganze Welt einen Sinn, wird alles bezeichnend und kann alles bezeichnet werden innerhalb einer symbolischen Ordnung, in die alle [...] positiven Kenntnisse sich in der ganzen Fülle ihrer Einzelheiten einfügen.“<sup>7</sup> Diese synthetische Leistung ergibt sich daraus, „daß das wilde Denken konkretistisch an der anschaulichen Oberfläche der Welt haftet und diese Wahrnehmungen durch Analogie- und Kontrastbildung ordnet.“<sup>8</sup>

Dieses analogisierende und kontrastierende Denken des Konkretismus „webt alle Erscheinungen zu einem einzigen Netz von Korrespondenzen zusammen,“<sup>9</sup> aber es dringt nicht „durch die Oberfläche des anschaulich Erfassbaren hindurch.“<sup>10</sup> Daraus ergibt sich eine eigentümliche Assimilierung von Natur und Kultur in solchem Denken. Für die Kategorien des Handelns der mythischen Weltbilder sind „die Erfahrung des schutzlosen Ausgeliefertseins an die Kontingenzen einer nicht beherrschten Umwelt“<sup>11</sup> von Bedeutung. Da sich diese Risiken bei den unentwickelten Produktivkräften nicht unter Kontrolle bringen lassen, so müssen sie zumindest imaginär eingedämmt werden. „Durch die Analogiebildung werden die unsichtbaren Ursachen und Mächte, die die nichtmenschliche Welt (Natur) und die menschliche Welt (Kultur) erzeugen und bestimmen, mit den Eigenschaften des Menschen ausgestattet, d. h. sie präsentieren sich dem Menschen spontan als Wesen mit einem Bewußtsein, einem Willen, einer Autorität und einer Macht,

---

<sup>5</sup> Vgl. Habermas, ebd., S.76f.

<sup>6</sup> Ebd., S.76.

<sup>7</sup> Godelier, Mythos und Geschichte, in: Eder(Hg.), Die Entstehung von Klassengesellschaft, S.306. Hier zitiert nach Habermas, TKH1, S.76.

<sup>8</sup> Ebd., S.77.

<sup>9</sup> Ebd.

<sup>10</sup> Ebd., S.77.

also als dem Menschen analoge Wesen, die sich jedoch dadurch von ihm unterscheiden, daß sie wissen, was er nicht weiß, tun, was er nicht tun kann, kontrollieren, was er nicht kontrolliert, sich folglich von ihm dadurch unterscheiden, daß sie ihm überlegen sind.“<sup>12</sup>

Mit der wechselseitigen Assimilierung von Natur und Kultur werden anthropomorphe Zügen in das Kommunikationsnetz der gesellschaftlichen Subjekte einbezogen.<sup>13</sup> Natur wird humanisiert und andererseits ist Kultur naturalisiert, die in den objektiven Wirkungszusammenhang anonymer Mächte verdingt wird. Das wilde Denken erzeugt dadurch aus der Perspektive des Aufgeklärten eine doppelte Illusion über sich selbst und eine Illusion über die Welt, indem das Denken einmal den von ihm spontan erzeugten Idealitäten eine unabhängige Existenz verleiht und ein andermal die Welt zugunsten seines selber mit imaginären Wesen schmückt. „Eine solche Weltdeutung, derzufolge jede Erscheinung durch das Wirken mythischer Mächte mit allen übrigen Erscheinungen korrespondiert, ermöglicht nicht nur eine Theorie, die die Welt narrativ erklärt und plausibel macht, sondern zugleich eine Praxis, mit der die Welt auf imaginäre Weise kontrolliert werden kann.“<sup>14</sup>

Aus Grundzügen dieses mythischen Denkens ist es für Habermas nun wichtig zu entnehmen, warum diese Weltbildstrukturen keine Handlungsorientierungen erlauben, die sich nach heute üblichen Maßstäben „rational“ nennen lassen.

Zuerst erlaubt die Vermischung von zwei Objektbereichen, nämlich der Bereiche der physischen Natur und der sozialkulturellen Umwelt, im Mythos keine klare „grundbegriffliche Differenzierung zwischen Dingen und Personen, zwischen Gegenständen, die manipuliert werden können, und Agenten, sprach- und handlungsfähigen Subjekten, denen wir Handlungen und sprachliche Äußerungen zurechnen.“<sup>15</sup> Darin sieht Habermas die Gründe, warum die magischen Praktiken nicht in der Lage sind, zwischen teleologischem und kommunikativem Handeln, also „einem zielgerichtet instrumentellen Eingriff in objektiv gegebene Situationen einerseits und der Herstellung interpersonaler Beziehungen andererseits“<sup>16</sup> zu unterscheiden.<sup>17</sup> Die Bedeutung vom Mißerfolg einer zielgerichteten Handlung wird deswegen mit der von Fehler einer Interaktion gleichgesetzt. „Das moralische ist wiederum mit dem physischen Versagen, das Böse ist mit dem Schädlichen konzeptuell ebenso verwoben wie das Gute mit dem Gesunden und dem

---

<sup>11</sup> Ebd.

<sup>12</sup> Godelier, a.a.O., S.307. Hier zitiert nach Habermas, TKH1, S.78.

<sup>13</sup> Vgl. Habermas, TKH1, S.78f.

<sup>14</sup> Ebd., S.79.

<sup>15</sup> Ebd., S.79.

<sup>16</sup> Ebd., S.79.

<sup>17</sup> Vgl. ebd.



Vorteilhaften.“<sup>18</sup> Die mythische Mächte und magische Beschwörung verhindern „die Trennung zwischen der objektivierenden Einstellung gegenüber einer Welt existierender Sachverhalte und der konformen bzw. nicht-konformen Einstellung gegenüber einer Welt legitim geregelter interpersonalen Beziehungen.“<sup>19</sup>

Die Konfusion zwischen Natur und Kultur bedeutet nicht nur die konzeptuelle Vermengung von objektiver und sozialer Welt, sondern auch eine mangelhafte Differenzierung zwischen Sprache und Welt, nämlich zwischen dem Kommunikationsmedium und dem, worüber damit kommuniziert wird. In mythischen Weltbildern belegt die magische Beziehung zwischen Namen und bezeichneten Gegenständen die systematische Verwechslung zwischen internen Sinnzusammenhängen, die zwischen symbolischen Ausdrücken bestehen, und externen Sachzusammenhängen, die in der Welt vorkommen. Deswegen können mythische Weltdeutung und magische Weltbeherrschung nahtlos ineinandergreifen, weil interne und externe Beziehungen konzeptuell noch integriert sind.<sup>20</sup> „Im mythischen Denken sind verschiedene Geltungsansprüche wie propositionale Wahrheit, normative Richtigkeit und expressive Wahrhaftigkeit noch gar nicht ausdifferenziert.“<sup>21</sup> Auch der diffuse Begriff von Geltung besteht überhaupt noch mit empirischen Beimengungen. Weil Geltungsbegriffe wie Moralität und Wahrheit noch mit empirischen Ordnungsbegriffen wie Kausalität und Gesundheit amalgamiert sind, können die Weltbilder nicht als Weltdeutung oder als eine Interpretation, die dem Irrtum unterliegen kann, gelten. Deswegen sind sie der Kritik nicht zugänglich. In dieser Hinsicht ist die Konfusion von Natur und Kultur als eine Reifikation des Weltbildes zu verstehen.<sup>22</sup> Erst wenn sich formale Weltkonzepte und nicht-empirische Geltungsansprüche ausdifferenzieren, kann von einer Realität eigenen Rechts von sprachlicher Kommunikation, Natur und Gesellschaft die Rede sein, was für die modernen Verständigungsprozesse charakteristisch ist.

Eine analoge Vermengung von Realitätsbereichen kommt in mythischen Weltbildern beim Verhältnis von Kultur und innerer Natur vor. In mythischen Weltbildern werden Absichten und Motive von den Handlungen und ihren Konsequenzen ebenso wenig getrennt wie Gefühle von ihren normativ festgelegten Äußerungen. Somit scheint eine klare Abgrenzung eines Bereichs der Subjektivität nicht möglich zu sein. Die Mitglieder archaischer Gesellschaften binden ihre eigene Identität in hohem Maße an die Details mythisch festge-

---

<sup>18</sup> Ebd., S.80.

<sup>19</sup> Ebd.

<sup>20</sup> Vgl. ebd., S.81.

<sup>21</sup> Ebd., S.81.

<sup>22</sup> Vgl. ebd., S.81f.

schriebenen kollektiven Wissens und rituellen Vorschriften. Sie verfügen weder über ein formales Konzept der Welt, „das die Identität der natürlichen und der sozialen Wirklichkeit gegenüber wechselnden Interpretationen einer verzeitlichten kulturellen Überlieferung verbürgen könnte,“<sup>23</sup> noch über ein formales Konzept des Ich, „das die eigene Identität gegenüber einer verselbständigten und ins Fließen geratenen Subjektivität sichern könnte.“<sup>24</sup>

Erst wenn sich das formale Konzept einer Außenwelt wie einer sozialen Welt geltender Normen ausbildet, kann sich der Komplementärbegriff der Innenwelt ergeben.<sup>25</sup> „Vor dem Hintergrund einer objektiven Welt, und gemessen an kritisierbaren Wahrheits- und Erfolgsansprüchen, können Meinungen als systematisch falsch, Handlungsabsichten als systematisch aussichtslos, können Gedanken als Phantasien, als bloße Einbildungen erscheinen; nur vor dem Hintergrund einer gegenständlich gewordenen normativen Realität, und gemessen an dem kritisierbaren Anspruch auf normative Richtigkeit, können Absichten, Wünsche, Einstellungen, Gefühle als illegitim oder auch nur idiosynkratisch, als nicht verallgemeinerbar und bloß subjektiv erscheinen.“<sup>26</sup> Mythisch-magische Weltbilder sind zusammen gefaßt durch die unzureichende Unterscheidung von objektiven, sozialen, und subjektiven Realitätsbereichen und durch ihre fehlenden Reflexivität gekennzeichnet. Man kann deswegen von ihrer Geschlossenheit sprechen. Demgegenüber deutet Habermas das moderne Weltverständnis auf ihre Offenheit. Diese hat R. Horton im Anschluß an Poppers Unterscheidung zwischen geschlossener und offener Mentalität und Lebensform traditioneller und moderner Gesellschaften in der Dimension der Theoriebildung in die Debatte eingeführt.<sup>27</sup> Ein Weltbild ist insofern geschlossen, als es den Umgang mit der äußeren Realität alternativenlos regelt. In diesem Sinne ist sein identitätsichernder Charakter immun gegen Deutungsalternativen, die aber für Lernbereitschaft und Kritikfähigkeit als die Zügen des wissenschaftlichen Geistes wesentlich sind. Da die Strukturen der Weltbilder, die sich in der Lebenspraxis ausdrücken, nicht allein im kognitiv-instrumentellen Umgang mit der Natur aufgehen, sind sie hingegen Habermas zufolge auf ganzer Breite als konstitutiv für Verständigungs- und Vergesellschaftungsprozesse anzusehen. „Wenn das mythische Denken die kategoriale Trennung zwischen kognitiv-instrumentellen, moralisch-praktischen und expressiven Weltbezügen noch nicht zuläßt, [...] ist das ein Zeichen dafür, daß die „Geschlossenheit“ ihres

---

<sup>23</sup> Ebd., S.84.

<sup>24</sup> Ebd.

<sup>25</sup> Vgl. ebd., S.83.

<sup>26</sup> Ebd.

<sup>27</sup> Horton, African Thought und Western Science, in: Wilson, Rationality, S.531. Hier siehe Habermas, TKH1, S.96.

animistischen Weltbildes nicht allein anhand von Einstellungen gegenüber der objektiven Welt, die „Offenheit“ des modernen Weltverständnisses nicht allein anhand formaler Eigenschaften der wissenschaftlichen Mentalität beschrieben werden darf.“<sup>28</sup> Unter dem pragmatischen Gesichtspunkt setzt mit der zunehmenden Differenzierung zwischen sprachlichem Weltbild und Realität eine „zunehmende kategorische Trennung zwischen objektiver, sozialer und subjektiver Welt, die Spezialisierung von kognitiv-instrumentellen, moralisch-praktischen und expressiven Fragestellung, vor allem die Ausdifferenzierung von Geltungsaspekten, unter denen diese Probleme jeweils bearbeitet werden können“<sup>29</sup> ein. In einer entwicklungslogischen Perspektive wird das identitätsverbürgernde Wissen, das konstitutiv für die Vergesellschaftung der Individuen ist, „auf der Linie vom geschlossenen zum offenen Weltbild immer formaler.“<sup>30</sup> „Es haftet an Strukturen, die sich immer weitergehend von den zur Revision freigegebenen Inhalten lösen.“<sup>31</sup>

Damit wird auf die Möglichkeit angespielt, in welchem Sinne die Rationalität der modernen Weltverständnisse einen Anspruch auf Universalität erheben darf. In diesem Zusammenhang stehen insbesondere Winchs Einwände gegen die Hypostasierung westlicher wissenschaftlicher Rationalität bei Beurteilung der anderen Kulturen. Winch zufolge stellt jede Kultur in ihrer Sprache einen Bezug zur Realität auf je eigene Weise her. Zwar kommen die Begriffe wirklich/unwirklich oder wahr/unwahr in jeder Sprache vor. Sie trifft diese kategorischen Unterscheidungen innerhalb ihres eigenen Sprachsystems, das sich auf Totalität bezieht. Unter anderen ist Sprache mit Lebensformen in der Weise verbunden, daß sie sich nicht auf die Erkenntnisfunktion oder den kognitiv-instrumentellen Umgang mit der äußeren Natur reduzieren läßt. Deswegen hat der Anthropologe kein Recht, Hexenglauben und Magie nach Maßstäben wissenschaftlicher Rationalität zu beurteilen, wie es Evans-Pritchards Untersuchung über dem afrikanischen Stamm der Zande getan hat.<sup>32</sup> Denn sie gehen offenbar nicht von demselben Konzept der Welt aus.

Habermas' Überwindung liegt in dem Hinweis „auf einen intern nachkonstruierbaren Wissenszuwachs“<sup>33</sup>, der mit den Lernvorgängen zusammenhängt, die, obwohl sie mit Hilfe empirischer Mechanismen zu erklären sind, „einer systematischen Bewertung anhand

---

<sup>28</sup> Ebd., S.98.

<sup>29</sup> Ebd., S.99.

<sup>30</sup> Ebd., S.100.

<sup>31</sup> Ebd.

<sup>32</sup> Vgl. Winch, *The idea of a Social Science*, in: Wilson (Ed.) *Rationality*, S.78ff.

<sup>33</sup> Habermas, *TKH1*, S.103.

interner Gültigkeitsbedingungen zugänglich sind.“<sup>34</sup> Im Anschluß an Piagets Entwicklungspsychologie, in der kognitive Entwicklung als die Dezentrierung eines egozentrisch geprägten Weltverständnisses gedeutet wird, bestimmt Habermas den Lernvorgang für die Emergenz neuer Weltstrukturen durch ein strukturell beschriebenes Niveau des Lernvermögens. Für die Interpretationen einer überwundenen Stufe, wie z.B. zwischen der mythischen, der religiös-metaphysischen und modernen Denkweise kommt es danach nun nicht auf die Überzeugung der Gründe selber für Rechtfertigung einer Überlieferung an, sondern auf die Art, wie es überzeugt. Die Entwertungsschübe hängen somit mit Übergängen zu einem neuen Lernniveau zusammen. Die Bedingungen des Lernens verändern sich in den Dimensionen sowohl des objektivierenden Denkens wie der moralisch-praktischen Einsicht und der ästhetisch-praktischen Ausdrucksfähigkeit.<sup>35</sup> „Die universalistische Position zwingt zu der mindestens im Ansatz evolutionstheoretischen Annahme, daß sich die Rationalisierung von Weltbildern über Lernprozesse vollzieht.“<sup>36</sup> Das bedeutet freilich nicht, daß man Weltbildentwicklungen als kontinuierlich, linear oder Kausalistisch verlaufend begreifen soll. „Wenn man historische Übergänge zwischen verschiedenen strukturierten Deutungssystemen als Lernprozesse begreifen will, muß man aber der Forderung nach einer formalen Analyse von Sinnzusammenhängen genügen, die es erlaubt, die empirische Aufeinanderfolge von Weltbildern als eine aus der Teilnehmerperspektive einsichtig nachvollziehbare und intersubjektiv überprüfbare Folge von Lernschritten zu rekonstruieren.“<sup>37</sup> Dem modernen Weltverständnis liegen zwar allgemeine Rationalitätsstrukturen zugrunde, die moderne Gesellschaften des Westens fördern aber ein verzerrtes, ein an kognitiv-instrumentellen Aspekten haftendes und insofern nur partikulares Verständnis von Rationalität.<sup>38</sup> Es geht dann um eine neue Bestimmung der kommunikativen Rationalität, um einen normativen Begriff, der einen kritischen Maßstab formulieren kann, der aber nicht absolut gesetzt wird, sondern in einem Bedingungsverhältnis mit der allgemeinen gesellschaftlichen Entwicklung steht.<sup>39</sup> Es weist auf die Möglichkeit einer rationalen Rekonstruktion hin,<sup>40</sup> in der die Binnenstruktur von Verständigungsprozessen, die sich mit den drei Weltbezügen und den entsprechenden Begriffen der objektiven, der sozialen und der subjektiven Welt, mit den

---

<sup>34</sup> Ebd.

<sup>35</sup> Vgl. Habermas, TKH1, S.104.

<sup>36</sup> Ebd.

<sup>37</sup> Ebd.

<sup>38</sup> Vgl. ebd., S.102.

<sup>39</sup> Vgl. Habermas, TKH1, S.110; Bogner, Die Versöhnung der mit sich selber zerfallenen Moderne, S.292.

<sup>40</sup> „Alle Gattungskompetenz sprach- und handlungsfähiger Subjekte sind einer rationalen Nachkonstruktion zugänglich, und zwar in Rückgang auf jenes praktische Wissen, das wir bei der Produktion schon bewährter Leistungen intuitiv in Anspruch nehmen“ (Habermas, Nachmetaphysisches Denken, S.22.)

Geltungsansprüchen propositionaler Wahrheit, normativer Richtigkeit und Wahrhaftigkeit, mit dem Begriff eines rational motivierten Einverständnisses charakterisiert, als allgemeingültig nachgewiesen werden. Dies sollte, in der Situation ohne metaphysische Rückendeckung, mit der formalpragmatischen Ausarbeitung von allgemeinen Regeln und notwendigen Voraussetzungen verständigungsorientierter Sprechhandlung mit der Anschließung an die empirischen Forschungen, wie insbesondere die in der Piagettradition stehende, durchgeführt werden.<sup>41</sup> Aufgrund der Entwicklungslogik wird eine stufenartige Entwicklung von präkonventionellen zu universalistischen Weltbildern nachweisbar sein.

Mit dem Begriff der kommunikativen Rationalität sollten vormoderne Lebensformen nicht beurteilt werden, sondern ihre spezifische Rationalität wird auf die Rationalitätsstrukturen, die erst in der Moderne entstehen, verwiesen. Dabei sollte sich dann zeigen, daß sich mit der Entwicklungsstufe der Gesellschaft sowohl die argumentative Bearbeitung von Geltungsansprüchen wie auch die Ausdifferenzierung der zugehörigen Wertsphären und Handlungssysteme entwickeln. Eben daraus resultiert die Ausbildung der genannten kommunikativen Rationalität.<sup>42</sup>

Der Begriff der kommunikativen Rationalität, der sich über die Stellung des modernen Weltverständnisses ergibt, verweist auf den Begriff der Verständigung, die sich in ihrer modernen Form auf ein unter Beteiligten erzieltes rational motiviertes Einverständnis bezieht. Habermas hat den Begriff der Verständigungsform in Analogie zum Erkenntnisapriori der Gegenstandsform bei Lukács eingeführt.<sup>43</sup> Mit diesem Begriff spricht Lukács im Rahmen der Subjektphilosophie von der apriorisch bedingten Grundbeziehung zwischen einem erkennenden- und handelnden Subjekt und seinen Gegenständen. Nun sollte dessen Platz mit dem Paradigmenwechsel zur Kommunikationstheorie von dem der Verständigungsform eingenommen werden, die die formale Eigenschaften möglicher Verständigung bezeichnet.<sup>44</sup> „Verständigungsformen stellen jeweils einen Kompromiß zwischen den allgemeinen Strukturen verständigungsorientierten Handelns und den innerhalb einer gegebenen Lebenswelt thematisch nicht verfügbaren Reproduktionszwängen dar. Die geschichtlich variierenden Verständigungsformen bilden gleichsam die Schnittflächen, die dort entstehen, wo systemische Zwänge der materiellen Reproduktion unauffällig in die Formen der sozialen Integration selbst eingreifen und dadurch die Lebenswelt mediatisieren.“<sup>45</sup>

---

<sup>41</sup> Vgl. Habermas, TKH1, S.199ff.

<sup>42</sup> Vgl. Bogner, a.a.O., S.292.

<sup>43</sup> Vgl. Habermas, TKH2, S.278.

<sup>44</sup> Vgl. ebd.

<sup>45</sup> Habermas, TKH2, S.279.

Die Rationalisierung der Weltbilder kommt in einem Abstraktionsprozeß zum Ausdruck, in dem die mythischen Mächte zu transzendenten Göttern und letztlich zu Ideen und Begriffen sublimiert werden. Die Natur wird entgöttert.<sup>46</sup> „Die Trennung zwischen der Natur und dem Göttlichen ist sogar so vollständig, daß sie in Feindschaft ausartet. Zu gleicher Zeit wird der Begriff der Gottheit allgemeiner und abstrakter, denn er besteht nicht mehr aus Eindrücken, wie am Anfang, sondern aus Ideen.“<sup>47</sup> Letztlich geraten die rationalisierten Weltbilder in eine Konkurrenz mit der Autorität einer säkularisierten Wissenschaft. Daraus resultiert eine reflexive Einstellung gegenüber Tradition überhaupt, die nunmehr erst durch das Medium einer verstetigten Kritik fortgesetzt werden kann.<sup>48</sup> Diesen Vorgängen entsprechen die Generalisierung der Werte und damit auf der Ebene der Institutionen die Universalisierung von Recht und Moral, wie es Durkheim bemerkt, „der Begriff vom Menschen zum Beispiel ersetzt im Recht, in der Moral, in der Religion den Begriff des Römers, der konkreter und daher für die Wissenschaft widerspenstig ist.“<sup>49</sup> Mit der Zunahme der Verallgemeinerung und mit dem Umfang des Anwendungsbereichs der Normen wächst der Spielraum für Interpretationen und der Zwang zur rationalen Rechtfertigung.<sup>50</sup> In staatlich organisierten Gesellschaften, in denen die Geltung von Gesetzen zunächst durch die Sanktionsgewalt eines Herrschers garantiert wird, ein Legitimationbedarf, das für Stammesgesellschaften aus strukturellen Gründen noch fremd ist. Da die politische Herrschaft ihre sozialintegrative Kraft nicht mehr aus Repression schöpft, bedarf die Autorität eines Amtes einer rechtsordnunglichen Verankerung, die ihrerseits auf der intersubjektiven Anerkennung der Staatsbürger beruht.<sup>51</sup> Schon in den religiösen und metaphysischen Weltbildern besteht eine Form intellektuell bearbeitbarer Lehren, die für die Rechtfertigung der existierenden Herrschaftsordnung sorgen. In staatlicher Organisation müssen aber mit der Erweiterung der materiellen Reproduktion die Funktionen von Ausbeutung und Repression in sozialer Ungleichheit, „die die Amtsautorität des Herrschers und der herrschenden Klassen im systemischen Zusammenhang der materiellen Reproduktion erfüllt, soweit als möglich latent gehalten werden.“<sup>52</sup> „Die Weltbilder müssen ideologisch wirksam werden.“<sup>53</sup>

Dies ist schon immer Grundthema der Weltreligionen, wie es Max Weber mit seinen religionssoziologischen Untersuchungen zeigt, dem Habermas hierin folgt. Die

---

<sup>46</sup> Ebd., S.127.

<sup>47</sup> Vgl. Durkheim, Über die Teilung der sozialen Arbeit, S.329. Hier vgl. auch Habermas, TKH2, S.127f.

<sup>48</sup> Vgl. Habermas, TKH2, S.127.

<sup>49</sup> Durkheim, ebd., S.208. Hier zitiert nach Habermas, TKH2, S.127.

<sup>50</sup> Vgl. Habermas, TKH2, S.127.

<sup>51</sup> Vgl. ebd., S.279.

<sup>52</sup> Ebd., S.281.

Legitimationsfrage der ungleichen Verteilung der Glücksgüter wird in theozentrischen Weltbildern unter Theodizeen bearbeitet, um eine religiöse Erklärung des ungerechten Leidens abzugeben. In den religiösen und metaphysischen Weltbildern ist es dazu immer durch eine dichotomische Struktur auf eine Hinterwelt verwiesen „Die Welt hinter der sichtbaren Welt des Diesseits und der Erscheinungen repräsentiert eine fundamentale Ordnung; wenn es nun gelingt, die Ordnungen der stratifizierten Klassengesellschaft als Homologien dieser Weltordnung darzustellen, können solche Weltbilder ideologische Funktionen übernehmen. Die Weltreligionen durchdringen gleichzeitig Volks- und Hochkultur; sie verdanken ihre überwältigende Wirksamkeit dem Umstand, daß sie mit demselben Satz von Behauptungen und Verheißungen ein Rechtfertigungsbedürfnis auf sehr verschiedenen Stufen des moralischen Bewußtseins gleichzeitig befriedigen können.“<sup>54</sup>

Mit dieser Überlegung ergibt sich freilich die Frage, „wie sich die ideologische Deutung von Welt und Gesellschaft gegen den Augenschein barbarischer Ungerechtigkeit behaupten kann?“<sup>55</sup> Die Antwort dazu sieht Habermas in strukturellen Einschränkungen der Kommunikation hochkultureller Gesellschaften. Zwar haben die religiös-metaphysischen Weltbilder auf intellektuellenschichten eine große Anziehungskraft ausgeübt. Man denke an „die hermeneutischen Anstrengungen vieler Generationen von Lehrern, Theologen, gebildeten Laien, Predigern, Mandarinen, Bürokraten, Bürgern.“<sup>56</sup> Die Grundbegriffe lagen aber auf einer Ebene undifferenzierter Geltungsansprüche, wo dank einer Fusion von ontischen, normativen und expressiven Geltungsaspekten die Legitimationsbürde der ideologisch wirksamen Weltbilder getragen werden. Sie sind dann gegen Einwände immunisiert, „die durchaus schon in der kognitiven Reichweite der Alltagskommunikation liegen.“<sup>57</sup> „Diese Immunisierung kann gelingen, wenn die institutionelle Trennung zwischen sakralem und profanem Handlungsbereich dafür sorgt, daß die Traditionsgrundlage nicht „am falschen Platz“ thematisiert wird: innerhalb des sakralen Bereiches bleibt die Kommunikation wegen der mangelnden Ausdifferenzierung der Geltungssphäre, also aufgrund formaler Bedingungen möglicher Verständigung systematisch eingeschränkt.“<sup>58</sup> Der Legitimationsmodus hochkultureller Gesellschaften beruht also auf einer Verständigungsform, die Kommunikationsmöglichkeiten von vornherein schon systematisch begrenzt.

---

<sup>53</sup> Ebd.

<sup>54</sup> Ebd., S.281.

<sup>55</sup> Ebd.

<sup>56</sup> Ebd., S.282.

<sup>57</sup> Ebd.

<sup>58</sup> Ebd.

Aanalog zur Hierarchisierung von mythischen, religiös-metaphysischen und modernen Weltbildern nach dem Grad der Dezentrierung des Weltverständnisses bestimmt Habermas nun entwicklungslogisch die Einstufung von Handlungsorientierungen und der von ihnen bestimmten Handlungsbereiche nach dem Grad der Differenzierung der Geltungsaspekte, um das relative Apriori der jeweils herrschenden Verständigungsform zu deuten.<sup>59</sup> Danach ist zu unterscheiden zwischen archaischen, hochkulturellen, frühmodernen und modernen Verständigungsformen.<sup>60</sup> Die Verständigungsform der hochkulturellen Gesellschaften bezieht ihre immunisierende Kraft aus einem eigentümlichen Gefälle zwischen den profanen und den sakralen Handlungsbereichen, die gegenüber jenen eine hohen Autorität besitzen. Die archaische Verständigungsform ist durch die „Gegenläufigkeit von Autorität- und Rationalitätsgefälle zwischen sakralem und profanem Handlungsbereich“<sup>61</sup> gekennzeichnet. Denn das mythische Denken bewahrt die rituelle Praxis vor den von sprachlichem Entwicklungsniveau herbeigebrachten Auflösungstendenzen. Kommunikation und Zwecktätigkeit bleiben dabei noch eng miteinander im Gewebe gebunden.<sup>62</sup> Dies lässt sich an der Koexistenz mit alltäglichen Kooperationszusammenhängen ablesen, „wo zielgerichtete Handlungen im Rahmen des familiären Rollensystems zweckmäßig koordiniert sind.“<sup>63</sup> „Die in der Alltagspraxis gesammelten Erfahrungen werden im Mythos verarbeitet und mit den narrativen Erklärungen der Welt- und Gesellschaftsordnung verknüpft. Insoweit überbrückt der Mythos beide Handlungsbereiche.“<sup>64</sup> Im Mythos sind Geltungs- und Wirkungszusammenhänge noch konfundiert. Sie sind aber andererseits mit dem Lauf der sozialen Evolution gegenüber dem Zufluß von Erfahrungen aus dem profanen Handlungsbereich insofern geöffnet, als die Alltagspraxis auf der Differenzierung zwischen Geltungs- und Wirklichkeitsaspekten beruht, wie in den Bereichen der Produktion und der Kriegsführung eine arbeitsteilige Kooperation nötig ist.<sup>65</sup> Religiöse und metaphysische Weltbilder entstehen, sobald sich ein holistischer Geltungsbegriff konstituiert hat.<sup>66</sup> Diesen Weltbildern entspricht eine entzauberte „Kommunikation zwischen dem einzelnen Gläubigen und dem göttlichen Wesen.“<sup>67</sup> Es läßt auf dieser Stufe aber kein Versuch der Trennung zwischen Aspekten des Wahren, Guten und Vollkommenen zu. Dabei bilden sich

---

<sup>59</sup> Vgl. ebd., S.283.

<sup>60</sup> Vgl. ebd., S.285.

<sup>61</sup> Ebd.

<sup>62</sup> Vgl. ebd., S.288.

<sup>63</sup> Ebd.

<sup>64</sup> Ebd.

<sup>65</sup> Vgl. ebd., S.288.

<sup>66</sup> Vgl. ebd., S.289.

<sup>67</sup> Ebd., S.289.



allerdings im profanen Handlungsbereich Strukturen aus, die den holistischen Geltungsbegriff auflösen. In staatlich organisierten Gesellschaften, wo Rechtsinstitutionen auf die normenkonforme Einstellung gegenüber legitimen Ordnungen beruhen, differenzieren sich die Teilnehmer nicht mehr nur „zwischen verständigungs- und erfolgsorientierter Einstellung überhaupt, sondern zwischen einzelnen pragmatischen Grundeinstellungen“. <sup>68</sup> Dadurch kann sich das kommunikative Handeln auf dieser Stufe, obwohl noch an traditionelle Handlungsnormen gebunden, von partikularistischen Kontexten freimachen. Mit dem argumentativen Umgang mit Texten kommt der Unterschied zwischen kommunikativem Handeln und Diskurs zu Bewußtsein. <sup>69</sup> Sobald sich letztlich in den profanen Handlungsbereichen Strukturen ausbilden, „die durch eine uneingeschränkte Ausdifferenzierung der Geltungsansprüche auf der Ebene von Handlung und Argumentation bestimmt sind“ <sup>70</sup>, „können die Teilnehmer nicht nur die pragmatischen Grundeinstellungen, sondern grundsätzlich auch die Ebenen von Handlung und Diskurs auseinanderhalten.“ <sup>71</sup> Die Teilnehmer sind dann fähig zu reflexiv eingestellten Argumentationen, die für die Durchsetzung einer posttraditionalen Rechtsinstitution nötig sind. Das kritische Potential der Rede kann dann als Erörterung von Institutionalisierung normativer Geltungsansprüche gelten. <sup>72</sup> Auf der Stufe einer vollständig ausdifferenzierten Geltungssphäre treten die kulturellen Wertsphären scharf auseinander. Sie entwickeln sich nach Maßgabe eines geltungsspezifischen Eigensinns. <sup>73</sup> Schließlich verliert die Kultur ihre ideologische Funktionen. Entsprechend sollte in entfaltetten modernen Gesellschaften nach Habermas die strukturelle Gewalt von Systemimperativen, die hinter dem Rationalitätsgefälle zwischen sakralem und profanem Handlungsbereich steckt, einer Kritik zugänglich werden. Denn „die moderne Verständigungsform ist zu durchsichtig, um der strukturellen Gewalt durch unauffällige Kommunikationseinschränkungen eine Nische zu gewähren. Unter diesen Bedingungen ist zu erwarten, daß die Konkurrenz zwischen Formen der System- und der Sozialintegration sichtbar als bis dahin hervortritt. Am Ende verdrängen systemische Mechanismen Formen der sozialen Integration auch in jenen

---

<sup>68</sup> Ebd., S.290.

<sup>69</sup> Vgl. ebd., S.290.

<sup>70</sup> Ebd., S.291.

<sup>71</sup> Ebd.

<sup>72</sup> Vgl. ebd., S.291.

<sup>73</sup> Vgl. ebd., S.292.

Bereichen, wo die konsensabhängige Handlungskoordination nicht substituiert werden kann: also dort, wo die symbolische Reproduktion der Lebenswelt auf dem Spiel steht. Dann nimmt die Mediatisierung der Lebenswelt die Gestalt einer Kolonialisierung an.“<sup>74</sup>

---

<sup>74</sup> Ebd., S.293.

## **Kapitel 4 Die Pathologien der Moderne**

### **4.1 Die Lebenswelt als Bezugspunkt praktischer Intersubjektivität**

Die Moderne begreift Habermas mit der Überlegung Webers als eine Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Handlungssphären, die sich wie zum Beispiel die Wissenschaft, die Kunst und die Ökonomie immer wieder voneinander trennen und unabhängiger werden, weil sie ihre jeweils spezifischen Ziele verfolgen und ihre eigene Logik entwickeln. Dadurch kommt es zur Zunahme der Komplexität der Gesellschaft, die die für die Moderne spezifische Koordinations- und Verwaltungsapparate erfordert. Dies hat zur Folge, daß sich dabei ein immer stärkerer Formalismus der Beziehungen ergibt. Der Prozeß der Ausdifferenzierung hat einerseits durch die Einführung der Steuerungsmedien wie Geld und Recht, die die den kommunikativen Interaktionen inhärenten Anforderungen und Risiken verringern, die Individuen von der Abhängigkeit vom Willen und Glauben anderer und von der persönlichen Macht der Machthaber befreit. Die Koordinierung durch Steuerungsmedien vermindert andererseits aber die Möglichkeit und Gelegenheiten freiwilliger kommunikativer Kooperation und das Bedürfnis, sich mit den anderen zu verständigen. Dadurch wird das gesellschaftliche System, das sich dem intuitiven Verständnis entzieht und nur noch den Experten in ihren jeweiligen Disziplinen fragmentarisch verständlich ist, von Alltagskultur und Praxis abgespalten.<sup>1</sup> Die Alltagskultur wird entwertet und ausgegrenzt. Kultur, Gesellschaft und Persönlichkeit gehen mit der Trennung der subjektiven und objektiven Bedeutung auseinander. „Konstituierung von Handlungszusammenhängen, die nicht mehr sozial integriert sind, bedeutet ein Abtrennen sozialer Beziehungen von der Identität der handelnden Akteure. Der objektive Sinn von funktional stabilisierten Handlungszusammenhängen kann in den intersubjektiven Verweisungszusammenhang subjektiv sinnvollen Handelns nicht mehr eingeholt werden.“<sup>2</sup> Dies tritt als eine Kausalität des Schicksals im Erleben und Erleiden der Akteure wie Th. Luckmann bemerkt zu tage: „Der Handlungsablauf wird vom zweckrationalen Sinnzusammenhang des jeweiligen spezialisierten Institutionsbereichs objektiv bestimmt; in den subjektiven Sinnzusammenhang der Einzelbiographie ist er aber nicht mehr fraglos einfügbar. Mit anderen Worten, der objektive Sinn der Handlung fällt in den meisten der für den Bestand der Gesellschaft wichtigen Bereichen der Alltagsexistenz mit dem subjektiven Sinn des Handelns nicht mehr selbstverständlich zusammen.“<sup>3</sup> Gleichwohl sollte nach Habermas daraus schlußzufolgern sein, daß die Zurückdrängung der Lebenswelt, dabei wirft er z.B. auch Luhmann vor, daß sich sein

---

<sup>1</sup> Vgl. Gorz, Arbeit zwischen Misere und Utopie, S.182 f.

<sup>2</sup> Habermas, TKH2, S.461.

Systemfunktionalismus gerade auf diese Voraussetzung, die sich tatsächlich in der modernen Gesellschaft durchsetzt, stützt, „in die Nischen einer systemisch verselbständigten Sozialstruktur“ als abgeschlossen anzusehen ist. Hingegen bedeutet das Auseinandertreten von Kultur, Gesellschaft und Persönlichkeit den Entwicklungsstand einer symbolisch strukturierten Lebenswelt, die Gegeninstitutionen aus sich heraus entwickeln läßt.<sup>4</sup> Es kommt nun eher darauf an, diese Strukturen der Lebenswelt, in denen sich die Kommunikationen abspielen, zu erklären, und gegen die Zwänge der Systeme eine Möglichkeit der vernünftigen Praxis zu erlangen.

Die Gesellschaftskritik von Habermas zeichnet sich damit theoriesstrategisch im ersten Zug durch die Ersetzung der Idee des Subjekts durch die der Lebenswelt aus. Dies vollzieht sich im Zusammenhang des Paradigmenwechsels, für den er plädiert, indem die kommunikative Tiefenstruktur der Vernunft freigelegt wird. Statt eine Theorie der Subjektivität aufzustellen, sollte die Frage nach den intersubjektiven Bedingungen der Subjektivität im Zentrum stehen. Der Begriff der Lebenswelt bietet sich dabei als Bezugspunkt an. Husserl hat bekanntlich den Begriff der Lebenswelt eingeführt und bestimmt sie als „Universum vorgegebener Selbstverständlichkeiten“. „Die Tatsache, daß wir immer schon in einer Welt leben, die wir als unbefragten Boden unserer Fragen selbstverständlich voraussetzen, und daß alle wissenschaftliche Leistung auf diese Welt zurückverweist, aus ihr ihren Sinn erhält“<sup>5</sup>, ist das Allererste und Selbstverständliche, aber in der Geschichte der Philosophie übersehen worden. Dies wird zum ersten Male von Husserl zum Problem gemacht. Es ist für Husserl die Aufgabe der Analyse, diese „universale Selbstverständlichkeit des Seins der Welt“ verständlich zu machen.<sup>6</sup> Habermas hat schon in seiner „Logik der Sozialwissenschaften“ das Programm von Husserl kritisiert und darauf hingewiesen, daß innerhalb der Schranken der Bewußtseinsanalyse, die Husserl mit seiner transzendentalen Phänomenologie vornimmt, die Erklärung der Lebenswelt nicht geschaffen werden kann. Denn der Streitpunkt, „Wie soll ein Bestandteil der Welt, ihre menschliche Subjektivität, die ganze Welt konstituieren als ihr intentionales Gebilde? Der Subjektbestand der Welt verschlingt sozusagen die gesamte Welt und damit sich selbst!“,<sup>7</sup> erweist sich als eine Paradoxie. Husserl hat bekanntlich versucht sie durch die Unterscheidung zwischen dem mundanen und dem transzendentalen Ich aufzulösen. Doch eben diese Unterscheidung wird von Vielen kritisiert. H. Lübke z.B. wirft Husserl vor, daß er zwar die konkrete Bestimmung des konkreten Apriori ( also der intersubjektiven Wirklichkeit) zutreffend

---

<sup>3</sup> Luckmann, On the Boundaries of the social World. Hier zitiert nach Habermas, TKH2, S.461.

<sup>4</sup> Luhmann hat bekanntlich wiederholt aus seiner Theorie autopoietischer Systeme und der Theorie funktionaler Differenzierung argumentiert, daß eine politische Steuerung des Gesellschaftssystems nicht möglich ist.

<sup>5</sup> Landgrebe, Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins, in: Waldenfels/Broekam/Pazanin(Hg.), Phänomenologie und Marxismus 2, S.13-58. Hier S. 15.

<sup>6</sup> Vgl. ebd.

<sup>7</sup> Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, S.183.

erkennt, doch das Ziel verfehlt, indem er die Menschheit aus den Akten und Inhalten des Bewußtseins konstituiert.<sup>8</sup> Merleau-Ponty hat darauf hingewiesen, daß die Welt ursprünglich mehr durch den empfindenden Leib als durch Reflexion eröffnet wird.<sup>9</sup> Habermas will hingegen mit dem Programm der Transzendentalisierung, das er mit seiner Universalpragmatik vornimmt, zeigen, daß konkrete kommunikative Handlungen immer schon in lebensweltlichen Boden verankert sind, und daß sich die kommunikative Tiefenstruktur der Vernunft als eine in lebensweltliche Horizonte situierte erweist. Die Problematik der Lebenswelt verbindet sich mit der Problematik der kommunikativen Rationalität. Das Wertlegen von Habermas auf die subjektlose Kommunikation bringt zum einen die Kritik der Vernachlässigung vom Subjekt, das gerade für Viele in der modernen Situation unentbehrlich ist, mit sich. Zum anderen ist der ontologische Status der Lebenswelt bei Habermas unklar bestimmt, wie es Henrich bemerkt:<sup>10</sup> Der Begriff der Lebenswelt bei Habermas ist entscheidungsblind gegenüber dem Grundproblem der Gesellschaftstheorie. „Sind es zuletzt nur die Individuen selbst, deren Interaktionsverhalten samt der in ihm wirksamen komplexen Gründe die reale Basis für die Ausbildung des Begriffs einer Lebenswelt abgeben? Oder ist es notwendig, den Individuen vorgängige Formen von Assoziation in Ansatz zu bringen, die zwar ohne Individuen keinen Bestand haben können, die aber ihrem ontologischen Status nach von den Individuen insofern unabhängig sind, als sie deren Sozialverhalten so determinieren wie der newtonische Raum die Positionen der Körper in ihm?“<sup>11</sup> Habermas ersetzt die Subjektivität durch Kommunikation. Handlung steht in ihrem klassischen Sinne immer eng mit dem Subjekt in Verbindung. Und ist es nicht gerade Webers Absicht, mit dem Begriff von Handeln den subjektive Aspekt des Akteurs in der Moderne als „Schicksal der Zeit“ zu betonen?<sup>12</sup>

Im Zusammenhang mit der Gesellschaftskritik ist die Grundidee dabei, also Habermas' Bemühungen zur Erklärung der für die Lebenswelt zerstörerischen Auswirkungen und seine Identifizierung einer neuen Form des Widerstands darin, läßt sich deutlich zeigen, wenn man es mit der wie z.B. von Touraine, der gleichfalls Webers Überlegung zum Ausgangspunkt seiner Theorie nimmt, aber das Gewicht auf das gesellschaftliche Subjekt legt, vergleicht.

Der Begriff der Lebenswelt ist schon sehr früh von Habermas eingeführt worden.<sup>13</sup> Es geht Habermas mit dem Begriff in der Auseinandersetzung mit Alfred Schütz primär um das geschichtliche Apriori für den Boden einer verstehenden Soziologie, den die transzendendale

---

<sup>8</sup> Vgl. Lübke, Bewußtsein in Geschichten, S.79. Vgl. auch Landdgrebe, ebd.

<sup>9</sup> Vgl. Landgrebe, a.a.O., S.18.

<sup>10</sup> Vgl. Henrich, Was ist Metaphysik - Was Moderne?, in: Henrich, Konzepte, S.11-44. Hier besonders S. 41.

<sup>11</sup> Henrich, ebd., S.41.

<sup>12</sup> Vgl. Schluchter, Die Entstehung des modernen Rationalismus, S.83-85. Vgl. auch Gephart, Handeln und Kultur, S.43-45.

<sup>13</sup> Vgl. Habermas, Zur Logik der Sozialwissenschaft.

Phänomenologie nach ihm im Rahmen der Bewußtseinsphilosophie nicht erweisen kann. Später wird es besonders im Anschluß an Searls Sprechakttheorie in der Theorie des kommunikativen Handelns voll entwickelt, und gilt nun gegen System als Widerstandsort der kommunikativen Rationalität. Für Touraine ist das Individuum „nicht durch göttliche Entscheidung Subjekt, sondern durch seine Bemühung, sich aus Zwängen und Regeln zu befreien und seine Erfahrung zu gestalten. Man kann ein Individuum Subjekt nennen, „das gegen jene gekämpft hat, die in sein persönliches Leben einbrechen und ihm ihre Anordnung aufzwingen.“<sup>14</sup> Gerade in der Situation der Moderne, in der sich der Individualismus in hohem Maße entfaltet, das Leben durch die Trennung von Arbeit immer weniger durch die instrumentelle Vernunft beherrscht wird und sich mehr Räume für die Selbstbestimmung erschließt, ist es nötig, um sich durch die Selbstbehauptung als Subjekt der herrschenden Logik des Systems widersetzen zu können. Die Kommunikation läßt nach Touraine nicht, wie es Habermas erwünscht, Individuen sich gegenseitig verstehen, sondern soziale Positionen und Machtmittel aufeinandertreffen. Die Komplexität der Sozialbeziehung des Einzelnen erzeugt eine Unübersichtlichkeit, die die Kommunikation und Diskussion nie zum Stillstand bringt. Gerade wenn man an einer Diskussion, auf die sich die Diskursethik von Habermas bezieht, teilnehmen will, muß er als personales Subjekt auftreten.<sup>15</sup> Touraine wirft Habermas vor, die Gesellschaftskritik von der Integrität und Vitalität der Lebenswelt abhängig zu machen. Dies ist für die Kritik gefährlich. Denn schon die Definition impliziert eine Verteidigung der Tradition, die sich gegen die Neuerung richtet. Mit der Steigerung der Komplexität des Systems schrumpft die Lebenswelt aber immer mehr zum provinziellen Subsystem. Sie kann nicht mehr die Ereignisse interpretieren und Deutungsleistungen anbieten. Die Gewißheit des Individuums, die ihm Lebenswelt verleiht, erlaubt nicht die Orientierung in der Welt. Im Gegenteil wird die Lebenswelt dann ihre unerschütterliche Gewißheiten verteidigen können, wenn sich das Mißverhältnis zwischen Lebenswelt und verändernder Realität nicht als Anreiz verstehen läßt.<sup>16</sup> Es kommt nicht darauf an, daß sich die Lebenswelt gegen die Systeme mit einer rationalen Kritik im Sinne eines rationalen Handelns richtet, sondern durch die Verteidigung der intuitiven Gewißheiten, gewöhnlichen Verhaltensweisen und Beziehung. Habermas sieht hingegen die Autonomie des Individuums als Element lebensweltlicher Rationalisierung. Es ist nur eine Dimension veränderter Formen der Sozialisierung. Die Individuen in der Moderne sind aber gezwungen, den von Systemen gegebenen Zielen nachzugehen. Die kulturelle Verarmung und die Fragmentierung des Bewußtsein bringen die Individuen um die Fähigkeit zur Synthese. Ihm kommt es nicht auf die Selbstbestimmung kämpfender Subjekte an, sondern auf die

---

<sup>14</sup> Touraine, *Ou'est-ce que la démocratie?*. Hier zitiert nach Gorz, a.a.O., S.184.

<sup>15</sup> Vgl. Touraine, a.a.O.; Gorz, a.a.O., S.187.

Widerstandsleistung der Lebenswelt gegen die unpersönlichen Imperative der ökonomischen, administrativen Apparate.<sup>17</sup>

Für den Theorieaufbau dient der Begriff Lebenswelt bei Habermas zuerst philosophisch als Komplementärbegriff zum kommunikativen Handeln. Hierbei handelt es sich um die notwendigen und unumgänglichen Voraussetzungen verständigungsorientierten Handelns. Die Lebenswelt als konstitutiver Hintergrund ist quasi der transzendente Ort, an dem sich Sprecher und Hörer begegnen. Stets innerhalb des Horizonts ihrer Lebenswelt bewegen sich die kommunikativ Handelnden. Zum anderen enthält der Begriff Lebenswelt ein normatives Moment, insofern die quasitranszendentalen Voraussetzungen des kommunikativen Handelns normativ gehaltvolle, idealisierende Unterstellungen implizieren, die erfüllt sein müssen, soll Verständigung möglich sein. Für empirisch gehaltvolle Aussagen über die Reproduktion kommunikativ strukturierter Lebenswelt ist nach Habermas noch die Einführung eines soziologischen Lebensweltbegriffs notwendig. Bei dem soziologischen Lebensweltbegriff geht es um die Spezifizierung ihrer Funktion für die Reproduktion der Gesamtgesellschaft. Dies wird dann möglich, wenn die Sprache der kulturellen Reproduktion, der Koordinierung individueller Handlungspläne und der Sozialisation dient.<sup>18</sup> Im Zusammenhang mit seiner Rekonstruktion von Hegels Konzept des sittlichen Lebenszusammenhangs wird damit die Grundlage geschaffen, die weiterhin der Bestimmung der Rationalisierungsthese sozialer Evolution dienen könne. Andererseits stellt es auch im Kontext der Konstitutionsprobleme der Gesellschaft als die erweiterten handlungstheoretischen Überlegungen das ordnungstheoretische Erkenntnisinteresse dar, das für die Bestimmung des Konzepts der Gesellschaft von Bedeutung ist.<sup>19</sup>

Mit der Unterscheidung von philosophischer und soziologischer Lebensweltanalyse kann Habermas seine Zielsetzung von der Bestimmung der Rationalisierung der Lebenswelt ein Stück näher kommen. Die formalpragmatische Analyse stellt die normativ gehaltvollen Präsuppositionen kommunikativen Handelns unter Beweis, und verweist auf die Idee einer unversehrten Intersubjektivität, die sich im Verlauf der Geschichte gebildet hat. Es kann als Resultat einer Rationalisierung der Lebenswelt bzw. eines Prozesses der Versprachlichung des Sakralen verstanden werden.<sup>20</sup> Die Frage der Rationalität läßt sich dann durch die Rückbeziehung der normativen Idee, die aus der Formalpragmatik gewonnen wird, in Bezug auf den soziologischen Lebensweltbegriff beantworten.<sup>21</sup>

---

<sup>16</sup> Vgl. Gorz, a.a.O., 187f.

<sup>17</sup> Vgl. ebd.

<sup>18</sup> Vgl. Bogner, Die Versöhnung der mit sich selber zerfallenen Moderne, S.272f.

<sup>19</sup> Kelbe, Praxis und Versachlichung, S.95f.

<sup>20</sup> Vgl. Bogner, a.a.O., S.272.

<sup>21</sup> Ebd., S.274.

Da wir in dem dritten Kapitel bereits den Lebensweltbegriff in seiner formalpragmatischen Forschungsperspektive behandelt haben, wird sich vor dieser Hintergrunderkenntnis im Folgenden die Erörterung auf die soziologische Betrachtungsweise beschränken. Vorher sei noch etwas über den Begriff der Lebenswelt im Zusammenhang mit dem Gesellschaftskonzept angemerkt. Habermas hat mit den Begriffen Lebenswelt und System zusammen ein zweistufiges Gesellschaftskonzept entwickelt. Dies kann zuerst handlungstheoretisch zur Erklärung der Handlungskoordination einen Beitrag leisten. Für ihn sind viele Phänomene der Handlungskoordination moderner Gesellschaften nur durch systemische Mechanismen erklärbar. Deswegen ist dazu ein Systembegriff notwendig. Es geht hierbei um die theoretische Einstellung des Beobachters, in der Gesellschaft und einige ihrer Teile als Subsysteme betrachtet werden können, in denen Handlungskoordination über die funktionale Vernetzung von Handlungsfolgen stabilisiert wird.<sup>22</sup> Handlung und Handlungsfolgen weisen einen systemischen Charakter insofern auf, als sie für die Erhaltung des Systems einen funktionalen Stellwert besitzen. Die Begriffe der Lebenswelt und des Systems insgesamt lassen sich im Hintergrund des kommunikativen Handelns in einer Vielzahl von Bedeutungen verwenden, wie es McCarthy in seiner Rekonstruktion des zweistufigen Gesellschaftssystems bemerkt: Die Differenz von Lebenswelt und System entspricht zugleich der Unterscheidung von Sozial- und Systemintegration, von Teilnehmer- und Beobachterperspektive, von symbolischer- und materieller Reproduktion und ferner von Privatsphäre/Öffentlichkeit- und Wirtschaft/Politik.<sup>23</sup> Dabei ist hervorzuheben, daß die Unterscheidung für Habermas zuerst nur als analytisch und dann als essentialistisch gilt.<sup>24</sup> Ausgehend von der Unterscheidung von zwei Formen der gesellschaftlichen Integration lassen sich dann zwei Klassen gesellschaftlicher Ordnungen betrachten.<sup>25</sup> Die Mechanismen der

---

<sup>22</sup> Bei der Einführung des Begriffs System geht es zum Teil um die Erfassung von unbeabsichtigten Folgen intentionalen Handelns. In dieser Hinsicht ist es auch als die Überwindung der Bewußtseinsphilosophie anzusehen. Ob diese Grund den Übergang zum funktionalistischen Modell rechtfertigt, bezweifeln viele Kritiker. (Vgl. Joas, Die unglückliche Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus; McCarthy, Komplexität und Demokratie; Honneth, Kritik der Macht.) Andererseits weist Habermas auf die Unzulänglichkeit des Funktionalismus hin, die sich in dem Maße ergeben, wie dieser als eine Form der empirisch-analytischen Forschung verfährt. Die Reproduktion des gesellschaftlichen Lebens ist nicht wie die des organischen durch deskriptive zu erfassende Werte festgelegt. Dazu sollte es in eine Form der normativ-analytischen Forschung umgewandelt werden.

<sup>23</sup> Vgl. McCarthy, Kritik der Verständigungsverhältnisse; Kneer, Rationalisierung, Disziplinierung und Differenzierung.

<sup>24</sup> Obwohl Habermas' Behauptungen von vielen Kritikern bezweifelt werden. Dazu vgl. Joas, Die unglückliche Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus, in: Honneth/Joas (Hg.), Kommunikatives Handeln, S.144-177. Hier besonders S.166. Vgl. auch Matthiesen, Das Dickicht der Lebenswelt und die Theorie des kommunikativen Handelns, S.47ff.; Wehling, Die Moderne als Sozialmythos, S.344-345.

<sup>25</sup> Die Unterscheidung zwischen sozialer Integration und Systemintegration ist ursprünglich von Lockwood eingeführt. Aber es ist nur von ihm als künstlich gegen Parsons Normativismus gemeint. Bei Habermas nimmt sie eine Reifizierung an. „Es ist durchaus künstliche Unterscheidung zwischen sozialer Integration und Systemintegration. Während beim Problem der sozialen Integration die geordneten oder konfliktgeladenen



sozialen Integration setzen an den Handlungsorientierungen der Akteure an, und stellen gesellschaftliche Ordnung über Werte, Normen und sprachliche Verständigung her. Hingegen greifen die Mechanismen der systemischen Integration durch die Handlungsorientierungen der Akteure hindurch und integrieren nicht-intendierte Handlungszusammenhänge durch die funktionale Vernetzung von Handlungsfolgen.<sup>26</sup> „Am Leitfaden der Sozialintegration stößt man, entlang den Strukturen verständigungsorientierten Handelns, auf das implizit zugrundeliegende Konzept der Lebenswelt; Leitfaden der Systemintegration stößt man, entlang den funktional zusammenhängenden Handlungsfolgen, auf das implizit zugrundeliegende Konzept des grenzerhaltenden System.“<sup>27</sup> Im ersten Fall stellt sich in Anlehnung an die phänomenologische Tradition von Husserl und Schütz die Gesellschaft unter dem Lebensweltaspekt als Netz kommunikativ vermittelter Kooperationen dar, wobei sie aus der Teilnehmersperspektive erschlossen wird. Demgegenüber läßt sich im Anschluß an Überlegungen von Parsons und Luhmann unter dem Systemaspekt die Gesellschaft als soziales System begreifen, welches in einer überkomplexen Umwelt seinen Bestand erhält, wobei sie aus der Beobachtersperspektive beschrieben werden kann. Den Einwände der Asymmetrie von beiden sozialwissenschaftlichen Ansätzen und der unglücklichen Ehe von beiden<sup>28</sup> soll Habermas zufolge mit kommunikationstheoretischen Begriffsmitteln entgangen werden. „Da wir zum Objektbereich sozialen Handelns nur einen hermeneutischen Zugang finden können, müssen alle sozialen Phänomene zunächst einmal, ob das nun deklariert wird oder nicht, in einer Sprache beschrieben werden, die an die im Objektbereich vorgefundene Sprache der Akteure anschließt. Da die objektivistische Sprache der Systemtheorie das nicht leistet, muß sich die Systemanalyse auf eine andere, wie ich vorschlage: auf eine vorgängige kommunikationstheoretische Erschließung des Objektbereichs stützen.“<sup>29</sup>

In einem essentialistischen Sinn bezieht sich das zweistufige Gesellschaftsmodell primär auf unterschiedlich strukturierte Bereiche der modernen Gesellschaft. Demzufolge lassen sich Privatsphäre und politisch-kulturelle Öffentlichkeit in modernen Gesellschaften als die institutionellen Ordnungen der Lebenswelt begreifen.<sup>30</sup> Obwohl in den lebensweltlichen Handlungsbereichen auch nicht-intendierte Handlungsfolgen auftreten, setzt die Verknüpfung

---

Beziehungen der Handelnden eines sozialen Systems zur Debatte stehen, dreht es sich beim Problem der Systemintegration um die geordneten oder konfliktgeladenen Beziehungen zwischen den Teilen eines sozialen Systems.“( Lockwood, Soziale Integration und Systemintegration, in: Zapf (Hg.) Theorie des sozialen Wandels, S.124-138. Hier S.125.)

<sup>26</sup> Vgl. Habermas, TKH2, S.226.

<sup>27</sup> Habermas, Entgegnung, in Honneth/Joas, Kommunikatives Handeln, S.380f.

<sup>28</sup> Vgl. Joas, Die unglückliche Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus, in: Honneth/Joas(Hg.), Kommunikatives Handeln, S.144-176.

<sup>29</sup> Ebd., S.382.

der Einzelhandlungen aber in erster Linie an den Handlungsorientierungen der Akteure an. Aus der Teilnehmersperspektive eröffnet sich ein angemessener Zugang zur Privatsphäre und Öffentlichkeit, die sich auf die symbolische Reproduktion der Gesellschaft spezialisiert. Im Gegensatz dazu sollen sich kapitalistische Wirtschaft und staatliche Administration als mediengesteuerte Subsysteme beschreiben lassen, in denen die materielle Reproduktion der Gesellschaft erfolgt. Die systemintegrativen Mechanismen, über die Steuerungsmedien Geld und Macht, greifen durch die Handlungsorientierungen hindurch und stabilisieren nicht-intendierte Handlungszusammenhänge. Sie verlaufen sozusagen hinter dem Rücken der Akteure und lassen sich aus der Binnenperspektive nicht mehr angemessen erfassen, sondern unter dem Systemaspekt besser erklären. Es ist aber anzumerken, daß sich die beiden unterschiedlich integrierten Handlungsbereiche erst im Verlauf des sozialen Evolutionsprozesses herausgebildet haben, und die sich dann in modernen Gesellschaften beobachten lassen.<sup>31</sup>

Die oben vorgeführten Vorstellungen, die sich auf die Anknüpfung von handlungs- und ordnungstheoretischen Überlegungen stützen, lassen sich mit vernunftstheoretischen Ansätzen in Verbindung setzen. Sie führen zusammen zur Explizierung einer normativ gehaltvollen Gesellschaftskonzeption, die die Grundlage für die weiteren zeitdiagnostischen Überlegungen bildet.<sup>32</sup> Wir kommen zurück zum Thema dieses Abschnitt.

Mit dem soziologischen Lebensweltbegriff werden gesellschaftliche Handlungsbereiche beschrieben, die durch sozialintegrative Mechanismen zusammengehalten werden. Die Bestimmung der Lebenswelt findet zum einen in der Analyse der archaischen Gesellschaft ihre empirische Stütze, „wo die Strukturen sprachlich vermittelter normengeleiteter Interaktionen zugleich die tragenden Sozialstrukturen bilden.“<sup>33</sup> Die archaische Gesellschaft charakterisiert sich durch eine kollektiv geteilte homogene Lebenswelt, in der die „kollektiv verfügbaren Situationsdeutung von allen Interaktionsteilnehmer übereinstimmend gespeichert und bei Bedarf narrativ abgerufen werden können“.<sup>34</sup> Deswegen können die Stammesgenossen „ihre Handlungen noch gleichzeitig an der aktuellen Handlungssituation und an den erwartbaren Kommunikationen mit den Nichtanwesenden orientieren. Eine solche Gesellschaft, die in den Dimensionen der Lebenswelt gewissermaßen aufgeht, ist omnipräsent; anders gesagt: sie reproduziert sich in jeder einzelnen Interaktion als Ganze.“<sup>35</sup> In mythischen Weltbildern werden die äußeren und inneren Naturen an die Sozialordnung assimiliert. Die

---

<sup>30</sup> Vgl. Kneer, a.a.O., S.140f.

<sup>31</sup> Vgl. ebd., S.140.

<sup>32</sup> Vgl. ebd., S.142.

<sup>33</sup> Habermas, TKH2, S.233.

<sup>34</sup> Ebd., S.234.

<sup>35</sup> Ebd. Diese Beschreibung ist freilich als Idealtypus anzusehen.

sozialkulturelle Lebenswelt fällt mit der Welt im ganzen zusammen, und somit gestaltet sie sich als eine objektive Weltordnung, in der Zustand, Ereignis und Person in einen universalen Zusammenhang der Interaktionen hereingezogen werden. Indem die kategoriale Unterscheidungen zwischen objektiver, sozialer und subjektiver Welt verwischt werden, vermischen sich die internen Sinnzusammenhänge mit externen Sachzusammenhängen. Danach werden die Geltungsbegriffe wie Moralität und Wahrheit mit Kausalität und Gesundheit zusammengedacht.<sup>36</sup> Solange das mythische Weltverständnis die aktuellen Handlungsorientierungen steuert, wird das kritische Potential verständigungsorientierten Handelns gebunden. Für innovative Eingriffe in die kulturelle Überlieferung ist der Spielraum relativ eng. Im Mythos gründet sich die Identität des Stammes und seiner Mitglieder.

In einem anderen Schritt wird die Bestimmung des Begriffs durch die kritische Auseinandersetzung mit phänomenologischen Ansätzen von Husserl, Schütz und Luckmann entfaltet, denen Habermas zufolge ein kulturalistisch verkürztes Lebensweltkonzept zugrunde liegt. Ihre Einseitigkeit liegt darin, daß sie übersehen, daß kommunikative Handlungen nicht nur Interpretationsvorgänge, sondern zugleich Vorgänge der sozialen Integration und der Vergesellschaftung sind. Es ist danach konsequent, daß sie letztlich in Wissenschaftssoziologie aufgehen.<sup>37</sup> Die Lebenswelt besteht aber hingegen aus drei Komponenten, nämlich Kultur, Gesellschaft und Person. Die Akteure, indem sie sich über etwas verständigen, nehmen zugleich an Interaktion teil, wobei sie ihre Zugehörigkeit zu sozialen Gruppen und ihre eigene Identität ausbilden und bestätigen. Mit der systematischen Berücksichtigung aller drei Dimensionen können dann Habermas zufolge die wesentlichen Züge der kommunikativen Rationalisierung der Lebenswelt zutage gebracht werden, die in der Struktur kommunikativen Handelns verwurzelt sind.

Die Beziehung zwischen den drei Komponenten sollte im ersten Schritt unter dem Verhältnis der Lebenswelt zu den drei Welten betrachtet werden.

Bei der Einführung des Begriffs des kommunikativen Handelns hat Habermas schon darauf hingewiesen, daß die reinen Typen verständigungsorientierten Handelns lediglich Grenzfälle darstellen. In der Tat sind kommunikative Äußerungen in verschiedene Weltbezüge stets gleichzeitig eingebettet. „Kommunikatives Handeln stützt sich auf einen kooperativen Deutungsprozeß, in dem sich die Teilnehmer auf etwas in der objektiven, der sozialen und der subjektiven Welt zugleich beziehen, auch wenn sie in ihrer Äußerung thematischer nur eine der drei Komponenten hervorheben.“<sup>38</sup> Sprecher und Hörer verwenden dabei das Bezugssystem der drei Welten als Interpretationsrahmen, innerhalb dessen sich gemeinsa-

---

<sup>36</sup> Vgl. Habermas, TKH2, S.237f.

<sup>37</sup> Vgl. ebd., S.195f.

me Definitionen ihrer Handlungssituation erarbeiten lassen. „Sie nehmen nicht geradehin auf etwas in einer Welt Bezug, sondern relativieren ihre Äußerung an der Möglichkeit, daß deren Geltung von einem anderen Aktor bestritten wird.“<sup>39</sup> Diese Sprachverwendung läßt sich als die pragmatische Beziehung zwischen Sprecher klären, die zutage tritt, indem „ein Sprecher zu etwas in der objektiven Welt ( als der Gesamtheit der Entitäten, über die wahre Aussagen möglich sind), oder zu etwas in der sozialen Welt ( als der Gesamtheit legitim geregelter interpersonaler Beziehungen), oder zu etwas in der subjektiven Welt ( als der Gesamtheit der privilegiert zugänglichen Erlebnisse, die der Sprecher vor einem Publikum wahrhaftig äußern kann) aufnimmt wobei die Referenten der Sprechhandlung für den Sprecher als etwas Objektives, Normatives oder Subjektives erscheinen.“<sup>40</sup>

Verständigung kommt in diesem Sinne durch die Einigung der Kommunikationsteilnehmer über die Gültigkeit einer Äußerung zustande. Einverständnis gilt als die intersubjektive Anerkennung des Geltungsanspruchs, den der Sprecher für sie erhebt. „Selbst wenn eine Äußerung nur einen Kommunikationsmodus eindeutig zugehört und einen entsprechenden Geltungsanspruch scharf thematisiert, stehen die Kommunikationsmodi und die ihnen entsprechenden Geltungsansprüche untereinander in einem intakten Verweisungszusammenhang.“<sup>41</sup> Im kommunikativen Handeln, wenn einem jeweils thematisierten Geltungsanspruch zugestimmt wird, werden auch die beide anderen, implizit erhobenen Geltungsansprüche anerkannt. Ein Konsens wird dann erreicht. Sonst muß das Dissens erklärt werden. Ein Konsens kann beispielsweise nicht erreicht werden, wenn ein Hörer die Wahrheit einer Behauptung annimmt, aber zugleich die Wahrhaftigkeit des Sprechers oder die normative Angemessenheit seiner Äußerung in Zweifel zieht.<sup>42</sup> Ähnlich gilt es, wenn ein Hörer die normative Gültigkeit eines Befehls akzeptiert, aber der Ernsthaftigkeit des damit geäußerten Willens mißtraut.<sup>43</sup> Eine kommunikative Äußerung wird durchgeführt vor dem Hintergrund der Situationsdefinition, die sich gemessen an Verständigungsbedarf hinreichend überlappen muß. Diese Gesamtheit ist die Voraussetzung für die Verständigung. Beim Fall ihres Fehlschlages kommt es wie in der Alltagspraxis meist zum Aushandeln, wobei zur Herbeiführung einer gemeinsamen Situationsdefinition auch mit verständigungsorientiert eingesetzten Mitteln strategisches Handeln versucht wird. Entsprechend bedeutet für die Aktoren jede neue Äußerung ein Test. Es wird ständig vom Sprecher bestätigt, modifiziert, teilweise suspendiert oder überhaupt in Frage gestellt.

---

<sup>38</sup> Ebd., S.184.

<sup>39</sup> Ebd., S.184.

<sup>40</sup> Ebd., S.183-184.

<sup>41</sup> Ebd., S.184.

<sup>42</sup> Vgl. ebd.

<sup>43</sup> Ebd., S.185.

„Dieser kontinuierliche Vorgang von Definition und Umdefinition bedeutet die Zuordnung von Inhalten zu Welten - je nachdem, was jeweils als übereinstimmend interpretierter Bestandteil der objektiven, was als intersubjektiv anerkannter normativer Bestandteil der sozialen, oder was als privilegiert zugänglicher privater Bestandteil einer subjektiven Welt gilt.“<sup>44</sup> Die Akteure grenzen sich dabei zugleich selbst gegen diese drei Welten ab. „Mit jeder gemeinsamen Situationsdefinition bestimmen sie den Grenzverlauf zwischen äußerer Natur, Gesellschaft und innerer Natur und erneuern zugleich die Abgrenzung zwischen sich als Interpretieren einerseits, der Außenwelt und ihren jeweiligen Innenwelten andererseits.“<sup>45</sup>

Situationen haben, wenn man Handeln als die Bewältigung von Situation begreift, stets einen Horizont, der sich mit dem Thema verschiebt. „Eine Situation ist ein durch Themen herausgehobener, durch Handlungsziele und -pläne artikulierter Ausschnitt aus lebensweltlichen Verweisungszusammenhängen, die konzentrisch angeordnet sind und mit wachsender raumzeitlicher und sozialer Entfernung zugleich anonymer und diffuser werden.“<sup>46</sup> Diese Handlungssituation stellt sich als ein Bereich aktueller Verständigungsbedürfnisse und Handlungsmöglichkeiten dar. Allerdings sind die Grenzen fließend und verschieben sich mit dem Thema und mit ihm der Horizont der Situation, nämlich der situationsrelevante Ausschnitt der Lebenswelt, für den im Hinblick auf aktualisierte Handlungsmöglichkeiten ein Verständigungsbedarf entsteht. „Situationen haben eine Grenze, die jederzeit überschritten werden kann; daher das von Husserl eingeführte Bild des Horizonts, der sich abhängig vom Standort verschiebt und der, wenn man sich in einer unebenen Landschaft bewegt, expandieren und schrumpfen kann.“<sup>47</sup>

Für die Beteiligten ist die Handlungssituation jeweils das Zentrum ihrer Lebenswelt. „Sie hat einen beweglichen Horizont, weil sie auf die Komplexität der Lebenswelt verweist. In gewisser Weise ist die Lebenswelt, der die Kommunikationsteilnehmer angehören, stets präsent; aber doch nur so, daß sie den Hintergrund für eine aktuelle Szene bildet. Sobald ein solcher Verweisungszusammenhang in eine Situation einbezogen, zum Bestandteil einer Situation wird, verliert er seine Trivialität und fraglose Solidität.“<sup>48</sup> Sobald der Sachverhalt zum Situationsbestandteil geworden ist, kann er als Tatsache, als Norminhalt, als Erlebnisinhalt gewußt und problematisiert werden. Vor dieser Situationsrelevanz ist der Umstand nur im Modus einer lebensweltlichen Selbstverständlichkeit gegeben. Für die

---

<sup>44</sup> Ebd.

<sup>45</sup> Ebd.

<sup>46</sup> Ebd.

<sup>47</sup> Ebd., S.188.

<sup>48</sup> Ebd.

Betroffenen ist er intuitiv vertraut, und steht nicht zur Problematisierung. Er wird nicht einmal im strikten Sinne gewußt, im Unterschied zum Wissen, das begründet und bestritten werden kann.<sup>49</sup> Also, „nur die begrenzten Ausschnitte der Lebenswelt, die in einen Situationshorizont hereingezogen werden, bilden einen thematisierungsfähigen Kontext verständigungsorientierten Handelns und treten unter der Kategorie des Wissens auf.“<sup>50</sup> „Aus der situationszugewandten Perspektive erscheint die Lebenswelt als ein Reservoir von Selbstverständlichkeiten oder unerschütterten Überzeugungen, welche die Kommunikationsteilnehmer für kooperative Deutungsprozesse benutzen. Einzelne Elemente, bestimmte Selbstverständlichkeiten werden aber erst in der Form eines konkretisierten und zugleich problematisierbaren Wissens mobilisiert, wenn sie für einen Situation relevant werden.“<sup>51</sup>

Das bisherige über Lebensweltproblematik bleibt im Rahmen bewußtseinsphilosophischer Grundbegriffe, die vor allem von Husserl behandelt werden. Habermas ergänzt und denkt nun die Lebenswelt durch einen kulturell überlieferten und sprachlich organisierten Vorrat an Deutungsmustern repräsentiert. Dadurch ist der Verweisungszusammenhang, der die Situationsbestandteile untereinander und die Situation mit der Lebenswelt verbindet, nicht mehr im Rahmen einer Phänomenologie und Psychologie der Wahrnehmung zu erklären, sondern lassen sich vielmehr als Bedeutungszusammenhänge begreifen, die zwischen einer gegebenen kommunikativen Äußerung, dem unmittelbaren Kontext und ihrem konnotativen Bedeutungshorizont bestehen. Der Verweisungszusammenhang läßt sich nun auf grammatisch geregelte Beziehungen zwischen Elementen eines sprachlich organisierten Wissensvorrats zurückführen.

Somit stellt sich ein interner Zusammenhang zwischen Strukturen der Lebenswelt und Strukturen des sprachlichen Weltbildes heraus. Es kommt der Sprache und der kulturellen Überlieferung gegenüber allem, was zum Bestandteil einer Situation werden kann, eine in gewisser Weise transzendente Stellung zu. „Sprache und Kultur decken sich weder mit den formalen Weltbegriffen, mit deren Hilfe die Kommunikationsteilnehmer ihre Situation gemeinsam definieren, noch erscheinen sie als etwas Innerweltliches. Sprache und Kultur sind für die Lebenswelt selbst konstitutiv.“<sup>52</sup> Innerhalb ihrer Sprache bewegen sich die Kommunikationsteilnehmer nämlich bei der Ausführung der Sprechhandlung. Eine aktuelle Äußerung läßt sich dabei nicht als etwas Intersubjektives in der Weise vor sich bringen, „wie sie ein Ereignis als etwas Objektives erfahren, wie sie einer Verhaltenserwartung als etwas

---

<sup>49</sup> Vgl. ebd., S.189.

<sup>50</sup> Ebd., S.189.

<sup>51</sup> Ebd.

<sup>52</sup> Ebd., S.190.

Normativem begegnen oder einen Wunsch, ein Gefühl als etwas Subjektives erleben bzw. zuschreiben.“<sup>53</sup> Sprache als Medium der Verständigung verhält sich sozusagen „in einer eigentümlichen Halbtranszendenz.“<sup>54</sup> „Solange die Kommunikationsteilnehmer ihre performative Einstellung beibehalten, bleibt die aktuell benutzte Sprache in ihrem Rücken. Ihr gegenüber können die Sprecher keine extramundane Stellung einnehmen. Dasselbe gilt für die kulturellen Deutungsmuster, die in dieser Sprache tradiert werden.“<sup>55</sup> Zusammen mit Kultur versorgt Sprache die Angehörigen mit einem Wissensvorrat, der die Hintergrundüberzeugungen garantiert, damit, wenn die Beteiligten den Horizont der Lebenswelt überschreiten, sie ins Leere treten.<sup>56</sup> In diesem Sinn gibt es in der kommunikativen Alltagspraxis „keine schlechthin unbekanntenen Situationen.“<sup>57</sup> Die Kategorie der Lebenswelt hat deswegen einen anderen Status als die formalen Weltkonzepte.

Die drei formalen Weltkonzepte stellen sich, zusammen mit kritisierbaren Geltungsansprüchen, als das kategoriale Gerüst dar, welches ermöglicht, problematische Situationen in die inhaltlich bereits interpretierte Lebenswelt einzuordnen. Damit können Sprecher und Hörer „die möglichen Referenten ihrer Sprechhandlungen so qualifizieren, daß sie sich auf etwas Objektives, Normatives oder Subjektives beziehen können.“<sup>58</sup> Die Lebenswelt erlaubt hingegen aber keine analogen Zuordnungen. Mit ihr können sich Sprecher und Hörer nicht auf etwas als etwas Intersubjektives beziehen. Sie bewegen sich nämlich stets innerhalb des Horizonts ihrer Lebenswelt und können niemals aus ihm heraustreten. Als Interpreten gehören sie stets der Lebenswelt an, in der sie ihre Sprechhandlungen ausführen. Sie können sich nicht auf etwas in der Lebenswelt in derselben Weise beziehen wie auf Tatsachen, Normen oder Erlebnisse, da gerade die Strukturen der Lebenswelt die Formen der Intersubjektivität möglicher Verständigung feststellen.<sup>59</sup> „Ihnen verdanken die Kommunikationsteilnehmer die extramundane Stellung gegenüber dem Innerweltlichen, über das sie sich verständigen können.“<sup>60</sup> „Die Lebenswelt ist gleichsam der transzendente Ort, an dem sich Sprecher und Hörer begegnen; wo sie reziprok den Anspruch erheben können, daß ihre Äußerungen mit der Welt (der objektiven, der sozialen oder der subjektiven Welt) zusammenpassen; und wo sie diese Geltungsansprüche kritisieren und bestätigen, ihren Dissens austragen und Einverständnis erzielen können. Mit einem Satz: zu Sprache und Kultur können die Beteiligten

---

<sup>53</sup> Ebd., S.190.

<sup>54</sup> Vgl. ebd.

<sup>55</sup> Ebd.

<sup>56</sup> Vgl. ebd., S.191.

<sup>57</sup> Ebd.

<sup>58</sup> Ebd., S.191.

<sup>59</sup> Vgl. ebd., S.192.

<sup>60</sup> Ebd., S.192.

in actu nicht dieselbe Distanz einnehmen wie zur Gesamtheit der Tatsachen, Normen oder Erlebnisse, über die Verständigung möglich ist.“<sup>61</sup>

Die Vorstellung, daß die Deutung der Situation auf dem Wissensvorrat beruht, über den ein Akteur in seiner Lebenswelt immer schon verfügt, hat die phänomenologische Analyse der Lebensweltstrukturen bei Schütz und Luckmann zutage gebracht.<sup>62</sup> Sie gehen dabei wie Husserl vom ego-logischen Bewußtsein aus, für das die allgemeinen Strukturen der Lebenswelt als notwendige subjektive Bedingungen der Erfahrung einer sozialen Lebenswelt gegeben sind. Schütz und Luckmann verfahren aber Husserl gegenüber mit einer handlungstheoretischen Wendung. Husserl geht von einem aus der erkenntnistheoretischen Grundfrage entwickelten Modell der leistenden Subjektivität aus, „welche die Lebenswelt als den transzendentalen Rahmen möglicher Alltagserfahrung konstituiert.“<sup>63</sup> Für Schütz und Luckmann konstruiert demgegenüber der Akteur selber die Welt, in der er lebt, aus den Grundelementen seines Wissensvorrats. „In jeder Situation ist mir die Welt nur in einem beschränkten Ausschnitt gegeben; nur ein Teil der Welt ist in aktueller Reichweite. Um diesen Bereich staffeln sich aber Bereiche wiederherstellbarer oder auch nur erlangbarer Reichweite, die ihrerseits sowohl eine zeitliche als auch soziale Struktur aufweisen. Ferner kann ich nur in einem Ausschnitt der Welt wirken. Um die aktuelle Wirkzone staffeln sich jedoch wiederum wiederherstellbare und erlangbare Wirkzonen, die ebenfalls eine zeitliche und soziale Struktur besitzen. Meine Erfahrung der Lebenswelt ist auch zeitlich gegliedert: die innere Dauer ist ein Erlebnisablauf, der aus gegenwärtigen, retentiven und protentiven Phasen besteht, wie auch aus Erinnerungen und Erwartungen. Sie überschneidet sich mit der Weltzeit, der biologischen Zeit und der sozialen Zeit und sedimentiert sich in der einzigartigen Reihenfolge einer artikulierten Biographie. Und schließlich ist meine Erfahrung sozial gegliedert. Alle Erfahrungen haben eine soziale Dimension, wie denn auch die zeitliche und räumliche Gliederung meiner Erfahrung sozialisiert ist. Darüber hinaus hat aber meine Erfahrung von der Sozialwelt eine spezifische Struktur. Der andere ist mir als Mitmensch in der Wirk-Beziehung unmittelbar gegeben, während die mittelbaren Erfahrungen der Sozialwelt nach Anonymitätsgraden gestaffelt und in Erfahrungen der zeitgenössischen Welt, der Vorwelt und der Nachwelt, gegliedert sind.“<sup>64</sup>

Vor allem werden dabei von Schütz und Luckmann die naive Vertrautheit des problemlos gegebenen Hintergrunds, und die Gültigkeit einer intersubjektiv geteilten Welt sowie den zugleich totalen und unbestimmten gleichwohl eingrenzenden Charakter der Lebenswelt

---

<sup>61</sup> Ebd., S.192.

<sup>62</sup> Vgl. ebd., S.256ff.

<sup>63</sup> Ebd., S.196.

<sup>64</sup> Schütz/Luckmann, Strukturen der Lebenswelt, S.137. Hier zitiert nach Habermas, TKH2, S.196.



hervorgehoben.<sup>65</sup> Damit wird die Lebenswelt in dreifach radikalen Sinne als unproblematisch verstanden. Sie kann allenfalls nur zusammenbrechen.<sup>66</sup> Die Gewißheit verdankt die Lebenswelt dementsprechend einem sozialen Apriori, das in die Inter-subjektivität sprachlicher Verständigung eingebauten wird. Die Gemeinsamkeit der Lebenswelt kann gleichfalls nicht wie ein intersubjektiv geteiltes Wissen kontrovers werden, sondern höchstens zerfallen. Zwar sind nämlich für die Struktur der Handlungssituation die Perspektivität der ersten, zweiten und dritten Person entscheidend, die Lebenswelt stellt sich aber für die Angehörigen eines Kollektivs in Form der ersten Person Plural dar, in ähnlicher Weise wie sich der einzelne Sprecher in der ersten Person singular gegenüber der privilegiert zugänglichen subjektiven Welt verhält. Die Gemeinsamkeit stützt sich also auf einem konsentierten, von den Angehörigen geteilten kulturellen Wissensvorrat. Schließlich ist die Lebenswelt als fraglose Realität immun gegen Totalrevision. „Situationen wechseln, aber die Grenzen der Lebenswelt lassen sich nicht transzendieren.“<sup>67</sup> „Die Lebenswelt bildet die Umgebung, in der sich Situationshorizonte verschieben, erweitern oder verengen. Sie bildet einen Kontext, der, selber unbegrenzt, Grenzen zieht. Die Lebenswelt begrenzt Handlungssituationen in der Art eines vorverstandenen, aber nicht angesprochenen Kontextes.“<sup>68</sup>

Der in Anlehnung an die phänomenologischen Untersuchungen konzipierte kulturalistische Begriff der Lebenswelt von Schütz und Luckman betrachtet die kulturellen Deutungs-, Wert- und Ausdrucksmuster als Ressource für die Verständigungsleistungen von Interaktionsteilnehmern. Sie hat der Akteur bei der Durchführung seiner Handlungspläne im Rücken, während sich ihm die Situation als Restriktion vorstellt, deren Bestandteile aus Tatsachen, Normen und Erlebnissen bestehen, die sich jeweils einen der drei formalen Weltbegriffe zurechnen lassen. Die Handlungssituation stellt sich in diesem Verständnis als das dar, was als Beschränkung für entsprechende Handlungsinitiativen bemerkbar ist. Ihr sind dabei insbesondere institutionelle Ordnungen und Persönlichkeitsstrukturen zugeschrieben. Die Defizite dieser Auffassung liegen allerdings nach Habermas darin, daß sie die Lebenswelt mit dem kulturell überlieferten Hintergrundwissen identifiziert. Es ist aber erst für das moderne Weltverständnis, in der sich eine radikale Ausdifferenzierung formaler Weltbegriffe durchsetzt, charakteristisch, daß die kulturelle Überlieferung auf methodische Weise einem Test „auf ganzer Breit“ ausgesetzt wird, was bei zentrierten

---

<sup>65</sup> Vgl. Habermas, TKH2, S.198.

<sup>66</sup> Vgl. ebd., S.199.

<sup>67</sup> Ebd., S.201.

<sup>68</sup> Ebd.

Weltbilder noch nicht zulassen ist.<sup>69</sup> Wenn man hingegen, so schlägt Habermas vor, um dem Fehler zu entgehen, die Lebensweltanalyse als einen Versuch versteht, das, was Durkheim Kollektivbewußtsein genannt hat, aus der Innenperspektive der Angehörigen rekonstruktiv zu beschreiben, dann könnte der Gesichtspunkt, unter dem Durkheim den Strukturwandel des Kollektivbewußtseins versteht, in Betracht gezogen werden.<sup>70</sup> Dementsprechend läßt sich die Lebenswelt in den Differenzierungsvorgängen so verstehen, daß sie ihre präjudizierende Gewalt über die kommunikative Alltagspraxis insofern verliert, als die Akteure ihre Verständigung der eigenen Interpretationsleistungen verdanken. Diesen Prozeß der Differenzierung der Lebenswelt begreift Durkheim einmal als Auseinandertreten von Kultur, Gesellschaft und Persönlichkeit. Gesellschaft und Persönlichkeit werden dem Vorschlag zufolge mit der Umformulierung nunmehr nicht bloß als Restriktionen angesehen, sondern dienen auch als Ressourcen. Handeln nun, das sich als die Bewältigung von Situationen versteht, stellt sich als Kreisprozeß dar, „in dem der Akteur beides zugleich ist – der Initiator zurechenbarer Handlungen und das Produkt von Überlieferungen, in denen er steht, von solidarischen Gruppen, denen er angehört, von Sozialisations- und Lernprozessen, denen er unterworfen ist. Während sich a fronte dem Handelnden der situationsrelevante Ausschnitt der Lebenswelt als Problem aufdrängt, das er in eigener Regie lösen muß, wird er a tergo vom Hintergrund seiner Lebenswelt getragen, die keineswegs nur aus kulturellen Gewißheiten besteht. Dieser Hintergrund besteht auch aus individuellen Fertigkeiten, dem intuitiven Wissen, wie man mit einer Situation fertig wird, und aus sozial eingelebten Praktiken, dem intuitiven Wissen, worauf man sich in einer Situation verlassen kann, nicht weniger als aus den trivialerweise gewußten Hintergrundüberzeugungen.“<sup>71</sup> Gesellschaft und Persönlichkeit nun sind nicht nur als Restriktionen wirksam, sie gelten auch als Ressourcen. Die Solidarität der Gruppen und die Kompetenz vergesellschafteter Individuen fließen ähnlich wie kulturelle Überlieferung ins kommunikative Handeln ein. Die Einseitigkeit des kulturalistischen Lebensweltbegriffs wird klar, wenn man berücksichtigt, „daß kommunikatives Handeln nicht nur ein Verständigungsprozeß ist, daß die Akteure, indem sie sich über etwas in einer Welt verständigen, zugleich an Interaktionen teilnehmen, wodurch sie ihre Zugehörigkeit zu sozialen Gruppen sowie ihre eigene Identität ausbilden, bestätigen und erneuern.“<sup>72</sup>

---

<sup>69</sup> Vgl. TKH2, S.200.

<sup>70</sup> Vgl. ebd., S.203.

<sup>71</sup> Ebd., S.205.

<sup>72</sup> Ebd., S.211.

Nun gilt die Lebenswelt aus der Perspektive des Teilnehmers als horizontbildender Kontexte von Verständigungsprozeß. Sie begrenzt einerseits den Relevanzbereich der gegebenen Situation und bleibt andererseits der Thematisierung innerhalb dieser Situation entzogen. Für Habermas ist dieser Begriff der Lebenswelt aber noch nicht unmittelbar geeignet zum theoretischen Zweck für einen sozialwissenschaftlichen Objektbereich in dem dann tatsächlich kommunikativ Handelnde und ihre Äußerungen in sozialen Räumen und historischen Zeiten lokalisiert und datiert werden können. Dazu führt er im Anschluß an A.C. Dantos Analyse der Form von narrativer Aussagen das Alltagskonzept der Lebenswelt ein.<sup>73</sup> Zur Verdeutlichung dieser eignet sich die Praxis der Erzählung. Die kommunikativ Handelnden begegnen sich nämlich nicht nur in der Einstellung von Teilnehmern, sie geben sich von Begebenheiten in ihrer Lebenswelt mit der Erzählung narrativer Darstellungen, denen ein Laienkonzept der Welt im Sinn der Alltagswelt zugrunde liegt.<sup>74</sup> „Die Erzählpraxis dient....nicht nur dem trivialen Verständigungsbedarf von Angehörigen, die ihre Zusammenarbeit koordinieren müssen; sie hat auch eine Funktion für das Selbstverständnis der Personen, die ihre Zugehörigkeit zu der Lebenswelt, der sie in ihrer aktuellen Rolle als Kommunikationsteilnehmer angehören, objektivieren müssen.“<sup>75</sup> Als Erzähler wird man durch die Form narrativer Darstellung angehalten, an seiner Identität und an der Integrität seines Lebenszusammenhangs ein Interesse zu nehmen. Während die Lebenswelt in der Perspektive der Teilnehmer nur als horizontbildender Kontext einer Situation gilt, wird es in der Erzählerperspektive immer schon für kognitive Zweck benutzt.<sup>76</sup> Für theoretische Zwecke muß das Alltagskonzept der Lebenswelt, in der narrative Darstellungen als Bezugssystem dienen, so zugerichtet werden, daß es Aussagen über die Reproduktion kommunikativ strukturierter Lebenswelt erlaubt. Dazu bietet sich eben der Anschluß an Meads Analyse der symbolischen Interaktion an, die als Ausgangspunkt die grundlegenden Funktionen der Sprache als die Reproduktion der Lebenswelt nimmt. Somit kann unter dem funktionalen Aspekt der Verständigung kommunikatives Handeln als die Tradierung und Erneuerung kulturellen Wissens begriffen werden. Unter dem Aspekt der Handlungs koordinierung ist es verantwortlich für die soziale Integration und die Herstellung von Solidarität. Und unter dem Aspekt der Sozialisation schließlich gilt kommunikatives Handeln der Ausbildung von personalen Identitäten. „Die symbolischen Strukturen der Lebenswelt reproduzieren sich auf dem Wege der Kontinuierung von gültigem Wissen, der Stabilisierung von Gruppensolidarität und der Heranbildung zurechnungsfähiger Akteure. Der Reproduktionsprozeß schließt neue

---

<sup>73</sup> Vgl. Danto, Analytische Philosophie der Geschichte; auch Habermas, a.a.O., S206-208.

<sup>74</sup> Vgl. Habermas, a.a.O., S.206.

<sup>75</sup> Ebd., S.206.

<sup>76</sup> Vgl. ebd.

Situationen an die bestehenden Zustände der Lebenswelt an, [...] entsprechen die strukturellen Komponenten der Lebenswelt Kultur, Gesellschaft und Person.“ Kultur definiert Habermas damit als „den Wissensvorrat, aus dem sich die Kommunikationsteilnehmer, indem sie sich über etwas in einer Welt verständigen, mit Interpretationen versorgen.“ Gesellschaft ist „die legitimen Ordnungen, über die die Kommunikationsteilnehmer ihre Zugehörigkeit zu sozialen Gruppen regeln und damit Solidarität sichern.“ Persönlichkeit versteht er als „die Kompetenzen, die ein Subjekt sprach- und handlungsfähig machen, also instandsetzen, an Verständigungsprozessen teilzunehmen und dabei die eigene Identität zu behaupten.“<sup>77</sup> „Das semantische Feld symbolischer Gehalt, der soziale Raum und die historische Zeit bilden die Dimension, in denen sich die kommunikativen Handlungen erstrecken. Die zum Netz kommunikativer Alltagspraxis verwobenen Interaktionen bilden das Medium, durch das sich Kultur, Gesellschaft und Person reproduzieren.“<sup>78</sup>

Diese Reproduktionsvorgänge nennt Habermas nun im Unterschied zur materiellen Reproduktion durch das Medium der Zwecktätigkeit, die gleichfalls für die Selbsterhaltung einer Gesellschaft notwendig ist, die symbolische Reproduktion der Lebenswelt, wobei „die kulturelle Reproduktion der Lebenswelt stellt sicher, daß in der semantischen Dimension neu auftretende Situationen an die bestehenden Weltzustände angeschlossen werden: sie sichert die Kontinuität der Überlieferung und eine für die Alltagspraxis jeweils hinreichende Kohärenz des Wissens [...] Die soziale Integration der Lebenswelt stellt sicher, daß neu auftretende Situationen in der Dimension des sozialen Raums an die bestehenden Weltzustände angeschlossen werden: sie sorgt für die Koordinierung von Handlungen über legitim geregelte interpersonale Beziehungen und verstetigt die Identität von Gruppen in einem für die Alltagspraxis hinreichenden Maße. [...] Die Sozialisation der Angehörigen einer Lebenswelt stellt schließlich sicher, daß neu auftretende Situationen in der Dimension der historischen Zeit an die bestehenden Weltzustände angeschlossen werden: sie sichert für nachwachsende Generationen den Erwerb generalisierter Handlungsfähigkeiten und sorgt für die Abstimmung von individuellen Lebensgeschichten und kollektiven Lebensformen.“<sup>79</sup>

Die Kontinuität und Kohärenz der Lebenswelt kann nun an der Rationalität des als gültig akzeptierten Wissens bemessen werden.<sup>80</sup> Das ist an den Störungen der kulturellen Reproduktion abzulesen, die den Sinnverlust und die Legitimations- und Orientierungskrisen zur Folge hat. Die Akteure können dabei den mit neuen Situationen

---

<sup>77</sup> Ebd.

<sup>78</sup> Ebd.

<sup>79</sup> Ebd., S.212f.

<sup>80</sup> Vgl. ebd., S.212.

auftretenden Verständigungsbedarf aus ihrem kulturellen Wissensvorrat nicht mehr gerecht werden. „Die als gültig akzeptierten Deutungsschemata versagen und die Ressource „Sinn“ verknappt“<sup>81</sup> Die Koordinierung von Handlungen und die Stabilisierung von Gruppenidentitäten bemessen sich hingen an der Solidarität der Angehörigen. Bei Störungen der sozialen Integration läßt es sich als Anomie und entsprechenden Konflikten erscheinen. Dabei können die Akteure den neuen Koordinationsbedarf mit dem Bestand an bestehenden legitimen Ordnungen ablösen. „Die legitim geregelten sozialen Zugehörigkeiten reichen nicht mehr aus und die Ressource „gesellschaftliche Solidarität“ verknappt.“<sup>82</sup> Bei Störungen des Sozialisationsvorgangs schließlich kommen die sich in Psychopathologien und entsprechenden Entfremdungserscheinungen zum Vorschein. Das heißt, daß die Fähigkeiten der Akteure nicht ausreicht, die Intersubjektivität gemeinsam definierter Handlungssituationen aufrechtzuerhalten. „Das Persönlichkeitssystem kann seine Identität nur noch mit Hilfe von Abwehrstrategien wahren, die eine realitätsgerechte Teilnahme an Interaktionen beeinträchtigen, so daß die Ressource »Ich-Stärke« verknappt.“<sup>83</sup>

Die einzelnen Reproduktionsprozesse zur Erhaltung der strukturellen Komponenten der Lebenswelt verhalten sich zueinander nun so. „Wenn die Kultur soviel gültiges Wissen anbietet, daß der in einer Lebenswelt gegebene Verständigungsbedarf gedeckt werden kann, bestehen die Beiträge der kulturellen Reproduktion zur Erhaltung der beiden anderen Komponenten einerseits in Legitimationen für bestehende Institutionen und andererseits in bildungswirksamen Verhaltensmustern für den Erwerb generalisierter Handlungsfähigkeiten. Wenn die Gesellschaft sozial soweit integriert ist, daß der in einer Lebenswelt gegebene Koordinierungsbedarf gedeckt werden kann, bestehen die Beiträge des Integrationsprozesses zur Erhaltung der beiden anderen Komponenten einerseits in legitim geregelten sozialen Zugehörigkeiten von Individuen, andererseits in moralischen Verpflichtungen oder Obligation. [...] Wenn schließlich die Persönlichkeitssysteme eine so feste Identität ausgebildet haben, daß sie realitätsgerecht die in ihrer Lebenswelt auftretenden Situationen bewältigen können, besteht der Beitrag der Sozialisationsprozesse zur Erhaltung der beiden anderen Komponenten einerseits in Interpretationsleistungen und andererseits in Motivationen für normenkonforme Handlungen.“<sup>84</sup>

Die einzelnen Reproduktionsprozesse können Habermas zufolge nach Maßgabe der Rationalität des Wissens, der Solidarität der Angehörigkeiten und der Zurechnungsfähigkeit

---

<sup>81</sup> Ebd.

<sup>82</sup> Ebd.

<sup>83</sup> Ebd.

<sup>84</sup> Ebd., S.214f.

der erwachsenen Persönlichkeit bewertet werden. Wenn man nun die an Mead und Durkheim anschließende Idee der Versprachlichung des Sakralen in Betracht zieht, kann man Folgendes sagen: „Je weiter die strukturellen Komponenten der Lebenswelt und die Prozesse, die zu deren Erhaltung beitragen, ausdifferenziert werden, um so mehr treten die Interaktionszusammenhänge unter Bedingungen einer rational motivierten Verständigung, also einer Konsensbildung, die sich letztlich auf die Autorität des besseren Arguments stützt.“<sup>85</sup> Damit stellt sich die These der Rationalisierung der Lebenswelt zugleich unter drei Gesichtspunkten auf: strukturelle Differenzierung der Lebenswelt, Trennung von Form und Inhalt und Reflexivwerden der symbolischen Reproduktion.

Unter der strukturellen Differenzierung stellt sich das Verhältnis von Kultur und Gesellschaft als eine zunehmende Entkoppelung des Institutionensystems von den Weltbildern dar. Das Verhältnis von Persönlichkeit und Gesellschaft ist als die Erweiterung des Kontingenzspielraums für die Herstellung interpersonalen Beziehungen zu verstehen. Das Verhältnis von Kultur und Persönlichkeit versteht sich darunter, daß die Erneuerung von Traditionen immer stärker von der Kritikbereitschaft und Innovationsfähigkeit der Individuen abhängig wird. Sie haben sich aus einem evolutionären Trend ergeben, der nun für die Kultur als „ein Zustand der Dauerrevision verflüssigter, reflexiv gewordener Traditionen“ gilt, für die Gesellschaft als „ein Zustand der Abhängigkeit legitimer Ordnungen von formalen Verfahren der Normsetzung und der Normbegründung“ gilt und für die Persönlichkeit als „ein Zustand kontinuierlich selbstgesteuerter Stabilisierung einer hochabstrakten Ich-Identität“ gilt.<sup>86</sup> Dieser Prozeß setzt in dem Maße ein, „wie die Ja/Nein-Entscheidungen, die die kommunikative Alltagspraxis tragen, nicht auf ein zugeschriebenes normatives Einverständnis zurück-, sondern aus den kooperativen Deutungsprozessen der Beteiligten selbst hervorgehen.“<sup>87</sup> Es bedeutet deswegen zugleich für Habermas die Entbindung des im kommunikativen Handeln angelegten Rationalitätspotentials. In der Ausdifferenzierung von Kultur, Gesellschaft und Persönlichkeit vollzieht sich zugleich eine Differenzierung zwischen Form und Inhalt.<sup>88</sup> „Auf der kulturellen Ebene trennen sich die identitätsverbürgenden Traditionskerne von den konkreten Inhalten, mit denen sie in mythischen Weltbildern noch eng verflochten sind. Sie schrumpfen auf formale Elemente wie Weltbegriffe, Kommunikationsvoraussetzungen, Argumentationsverfahren, abstrakte Grundwerte usw. zusammen. Auf der Ebene der Gesellschaft kristallisieren sich die allgemeinen Prinzipien aus den besonderen Kontexten,

---

<sup>85</sup> Ebd.

<sup>86</sup> Vgl. ebd., S.219ff.

<sup>87</sup> Ebd., S.220.

<sup>88</sup> Vgl. ebd.

an denen sie in primitiven Gesellschaften noch haften, heraus. In modernen Gesellschaften setzen sich Prinzipien der Rechtsordnung und der Moral durch, die immer weniger auf konkrete Lebensformen zugeschnitten sind. Auf der Ebene der Persönlichkeit lösen sich die im Sozialisationsprozeß erworbenen kognitiven Strukturen immer stärker von den Inhalten kulturellen Wissens, mit denen sie im „konkreten Denken“ zunächst integriert waren.“<sup>89</sup> Die strukturelle Differenzierung der Lebenswelt führt schließlich zur funktionalen Spezifizierung der entsprechenden Reproduktionsprozesse.<sup>90</sup> In modernen Gesellschaften kommt es zur Bildung der Handlungssysteme, „in denen spezialisierte Aufgaben der kulturellen Überlieferung, der sozialen Integration und der Erziehung professionell bearbeitet werden,“<sup>91</sup> was Weber als die evolutionäre Bedeutung der kulturellen Ausdifferenzierung versteht. In diesem Zusammenhang betonen Mead und Durkheim hingegen des weiteren die evolutionäre Bedeutung der Demokratie. Demokratische Formen der politischen Willensbildung sind für sie nicht nur als Ergebnis einer Machtverlagerung anzusehen, die der Trägerschichten des kapitalistischen Wirtschaftssystems dient, sondern mit ihnen kommen zugleich auch Formen der diskursiven Willensbildung zum Vorschein. „Und diese affizieren die Naturwüchsigkeit der traditional legitimierten Herrschaft in ähnlicher Weise, wie die moderne Naturwissenschaft, eine fachlich geschulte Jurisprudenz und die autonome Kunst die Naturwüchsigkeit der kirchlichen Traditionen zersetzen.“<sup>92</sup> Durkheim hat unter anderem außer den Bereichen der kulturellen Reproduktion und der sozialen Integration eine parallele Entwicklung im Sozialisationsbereich identifiziert. Da setzt Durkheim zufolge seit dem 18. Jahrhundert eine Pädagogisierung von Erziehungsprozessen ein, „die ein von imperativen Mandaten der Kirche und der Familie entlastetes Bildungssystem möglich macht.“<sup>93</sup> Diese Formalisierung der Erziehung, die bis heute gilt, bedeutet, wie bei den kulturellen Handlungssystemen und der in diskursive Formen übergeleiteten politischen Willensbildung „nicht nur eine professionelle Bearbeitung, sondern die reflexive Brechung der symbolischen Reproduktion der Lebenswelt.“<sup>94</sup>

Die Rationalisierung der Lebenswelt verläuft , wie sie von den soziologischen Klassikern diagnostiziert wird, keineswegs störungsfrei. Weber hat mit den Thesen der gesellschaftlichen Rationalisierung den Sinn- und Freiheitsverlust identifiziert. Bei Mead kann man seine kommunikationstheoretischen Untersuchungen als die Orthogenese zeitgenössischer Gesellschaften lesen, deren Pathogenese eben das erklärte Ziel von

---

<sup>89</sup> Ebd.

<sup>90</sup> Vgl. ebd.

<sup>91</sup> Ebd.

<sup>92</sup> Ebd., S.221.

<sup>93</sup> Ebd.

<sup>94</sup> Ebd.

Durkheims Theorie der Desintegration ist. Die Konflikte von Anomie, die Durkheim auf soziale Desintegration zurückführt, kann allgemeiner als Reproduktionsstörung einer strukturell weitgehend differenzierten Lebenswelt verstanden werden.<sup>95</sup>

Um diesen Folgeproblemen der fortschreitenden Rationalisierung gerecht zu werden, schlägt Habermas nun vor, die von Durkheim gemeinten modernen Formen der Anomie auf die Ebene der systemischen Mechanismen, die Durkheim mit der Analyse der Arbeitsteilung erklären will, unter die Fragestellung zu bringen, wie Prozesse der Systemdifferenzierung auf die Lebenswelt einwirken und gegebenenfalls deren symbolische Reproduktion stören. Dadurch läßt sich das Phänomen der Verdinglichung, das als Hauptthema des westlichen Marxismus gilt, nun auf der Linie von Deformationen der Lebenswelt analysieren.<sup>96</sup> Schon mit der Französischen Revolution setzt eine Kritik der Moderne von Gegenaufklärung ein in der Überzeugung, „daß Sinnverlust, Anomie und Entfremdung, daß die Pathologien der bürgerlichen, überhaupt der posttraditionalen Gesellschaft auf die Rationalisierung der Lebenswelt selber zurückgeführt werden können.“<sup>97</sup> Marxs' Kritik setzt hingegen an den Produktionsverhältnissen an, weil sie die Verformungen der rationalisierten Lebenswelt aus Bedingungen der materiellen Reproduktion erklären will. Der Fehler von beiden ist zu vermeiden, indem man sich, so Habermas, von der Idee leiten läßt, daß die Dynamik der Entwicklung der Gesellschaft einerseits durch Imperative der materiellen Reproduktion der Lebenswelt gesteuert wird und daß sie aber andererseits mit der Rationalisierung der Lebenswelt strukturelle Möglichkeiten nützt, um sie mit entsprechenden Lernprozessen zu verändern. Dazu braucht man ein beides umfassendes Konzept der Gesellschaft.<sup>98</sup>

Die verstehende Soziologie, meint Habermas, sieht die Gesellschaft als Lebenswelt und bindet sich an die Perspektive der Selbstausslegung der jeweils untersuchten Kultur. Dadurch blendet sie mit ihrer Binnenperspektive aber alles, was auf eine sozialkulturelle Lebenswelt von außen einwirkt, aus.<sup>99</sup> Die Konzeption der Gesellschaft als Lebenswelt läßt sich auf drei Fiktionen ein: Die Unterstellung von Autonomie der Handelnden, die Unabhängigkeit der Kultur, und die Durchsichtigkeit der Kommunikation. Aktoren haben aber erstens ihre Handlungssituation niemals vollständig unter Kontrolle. Sie beherrschen weder ihre Verständigungsmöglichkeiten und Konflikte, noch die Folgen und Nebenfolgen ihrer Handlungen. Zweitens legt es mit der Gleichsetzung der Lebenswelt mit der Gesellschaft ferner die Unabhängigkeit der Kultur von äußeren Zwängen nah.<sup>100</sup> „Für Angehörige einer sozialkulturellen Lebenswelt ist es strikt

---

<sup>95</sup> Vgl. ebd., S.221.

<sup>96</sup> Vgl. ebd., S.221f.

<sup>97</sup> Ebd., S.223.

<sup>98</sup> Vgl. ebd., S.222.

<sup>99</sup> Vgl. ebd., S.223.

<sup>100</sup> Vgl. ebd.



sinnlos, danach zu fragen, ob die Kultur, in deren Licht sie sich mit äußerer Natur, Gesellschaft und innerer Natur auseinandersetzen, empirisch von etwas anderem abhängt.“<sup>101</sup> Schließlich können die kommunikativ Handelnden nicht mit einer systematischen Verzerrung ihrer Kommunikation rechnen, solange sie eine performative Einstellung beibehalten.<sup>102</sup>

Diese drei Fiktionen lassen sich auflösen, wenn man, so Habermas, die Identifikation von Gesellschaft und Lebenswelt auflöst. In der Tat vollzieht sich die Integration der Gesellschaft nicht allein unter den Prämissen verständigungsorientierten Handelns. Die Mitglieder einer soziokulturellen Lebenswelt werden aber ihre zielgerichteten Handlungen auch nicht nur über Prozesse der Verständigung koordinieren, sondern auch über funktionale Zusammenhänge, „die von ihnen nicht intendiert sind und innerhalb des Horizonts der Alltagspraxis meistens auch nicht wahrgenommen werden.“<sup>103</sup> Der Markt in kapitalistischen Gesellschaften ist das wichtigste Beispiel für eine normfreie Regelung von Kooperationszusammenhängen. Er gehört zu den systemischen Mechanismen, „die nicht-intendierte Handlungszusammenhänge über die funktionale Vernetzung von Handlungsfolgen stabilisieren.“<sup>104</sup>

Es ist deswegen vorzuschlagen, daß man zwischen sozial- und systemintegration unterscheidet: „die eine setzt an den Handlungsorientierungen an, durch die die andere hindurchgreift. Im einen Fall wird das Handlungssystem durch einen, sei es normativ gesicherten oder kommunikativ erzielten Konsens, im anderen Fall durch die nicht-normative Steuerung von subjektiv unkoordinierten Einzelentscheidungen integriert.“<sup>105</sup>

Wird die Integration der Gesellschaft als Sozialintegration verstanden, dann ist die Konzeption für eine Begriffsstrategie, die vom kommunikativen Handeln ausgeht und Gesellschaft als Lebenswelt betrachtet. „Sie bindet die sozialwissenschaftliche Analyse an die Binnenperspektive von Angehörigen sozialer Gruppen und verpflichtet sie dazu, das eigene Verständnis hermeneutisch an das Verständnis der Teilnehmer anzuschließen. Die Reproduktion der Gesellschaft erscheint dann als Erhaltung symbolischer Strukturen einer Lebenswelt.“<sup>106</sup> Dabei werden die Probleme der materiellen Reproduktion nicht ausgeblendet, da die Erhaltung des materiellen Substrats eine notwendige Bedingung für die Erhaltung der symbolischen Strukturen der Lebenswelt ist. „Die Vorgänge der materiellen Reproduktion kommen nur aus der Perspektive der handelnden Subjekte, die zielgerichtet ihre Situationen bewältigen, in den Blick - ausgeblendet werden alle kontraintuitiven

---

<sup>101</sup> Ebd.

<sup>102</sup> Vgl. ebd.

<sup>103</sup> Ebd., S.225.

<sup>104</sup> Ebd., S.226.

<sup>105</sup> Ebd.

<sup>106</sup> Ebd., S.226.

Aspekte des gesellschaftlichen Reproduktionszusammenhangs. Diese Grenze bringt eine immanent ansetzende Kritik am hermeneutischen Idealismus der verstehenden Soziologie zu Bewußtsein.“<sup>107</sup> Wird andererseits die Integration der Gesellschaft als Systemintegration begriffen, ist die Konzeption für eine Begriffsstrategie, die die Gesellschaft nach dem Modell eines selbstgesteuerten Systems ansieht. Darunter wird die sozialwissenschaftliche Analyse an die Außenperspektive eines Beobachters gebunden, der Systembegriff wird so interpretiert, daß er auf Handlungszusammenhänge angewendet werden kann.<sup>108</sup>

Damit kommt es zu einem zweistufigen Gesellschaftsbegriff. Die beiden Stufen sind aber zuerst, wie anfangs erwähnt, nur analytisch zu unterscheiden. Die Entitäten, die aus der Außenperspektive eines Beobachters unter systemtheoretischen Begriffen subsumiert werden sollen, müssen zuvor, so meint Habermas, als Lebenswelten sozialer Gruppen identifiziert und in ihren symbolischen Strukturen verstanden worden sein. Aus der Eigengesetzlichkeit der symbolischen Reproduktion der Lebenswelt, die sich unter Gesichtspunkten der kulturellen Reproduktion, der sozialen Integration und der Sozialisation darstellen, resultieren nämlich innere Beschränkungen für die Reproduktion einer Gesellschaft, die von außen nur als grenzerhaltendes System betrachtet werden kann. „Die bestandswichtigen Strukturen, mit denen die Identität einer Gesellschaft steht und fällt, sind, weil es Strukturen einer Lebenswelt sind, ausschließlich einer am intuitiven Wissen der Angehörigen ansetzenden rekonstruktiven Analyse zugänglich.“<sup>109</sup>

---

<sup>107</sup> Ebd.

<sup>108</sup> Vgl. ebd., S.226f.

<sup>109</sup> Ebd., S.227.

## 4.2 Entkopplung und Differenzierung

Die Entwicklung der Gesellschaft begreift Habermas als einen Vorgang der sozialen Evolution. Mit der Bedienung einer Theorie der Sozialevolution, die den Entwicklungsprozess der Gesellschaft beschreibt, verabschiedet sich Habermas von der geschichtsphilosophischen Idee wie sie noch von der Kritischen Theorie in ihrer frühen Phase vertreten wurde, daß die Geschichte als ein Prozeß der Bildung der Menschengattung zu begreifen ist. Habermas' Grundidee ist dabei nun, den evolutionäre Vorgang der Gesellschaft als einen kollektiven Lernprozeß zu begreifen. Mit einer Theorie der sozialen Evolution, die als modifizierte Form des historischen Materialismus auftritt, hat Habermas sich schon in seinen Veröffentlichungen der 70er Jahre beschäftigt, und nun setzt sie sich in der Theorie des kommunikativen Handelns mit einer zweistufigen Gesellschaftskonzeption fort. Mit den Problemen der Evolution in modernen Gesellschaften befaßt sich Habermas mittels der Differenzierungsthematik.

Den Prozeß der gesellschaftlichen Modernisierung in Begriffen der sozialen Differenzierung zu beschreiben hat eine lange Tradition, die von Spencer über Durkheim und Parsons bis heute führt.<sup>1</sup> Von dieser Tradition ausgehend behandelt Habermas das Thema mit den handlungstheoretischen Begriffsmitteln in Verknüpfung mit dem Systemfunktionalismus, weil er, wie es das Gesellschaftskonzept nahelegt, unterstellt, daß für eine gesamtgesellschaftliche Analyse die Leistungen der Handlungstheorie begrenzt sind. Methodologisch ist die Überlegung auf die moderne Gesellschaft zugeschnitten. Es besteht nämlich noch kein Bruch zwischen Handlungsintentionen und funktionalen Zusammenhängen für archaische Gesellschaften. Erst mit zunehmender Komplexität der Gesellschaft werden die Folgen des Handelns für die Akteure immer unüberschaubarer. Es entstehen Systeme, die sich schließlich nur durch die Medien steuern. Die Zusammenhänge der Handlungsfolgen sind dann nach Habermas, wenn es ein Niveau der Komplexität erreicht wird wie in der modernen Gesellschaft, nur einer systemtheoretischen Analyse zugänglich. Als mediengesteuerte Systeme versteht Habermas kapitalistische Wirtschaft und staatliche Administration, die in der entwickelten Moderne ein hypertrophes Wachstum erfahren und dadurch schließlich ein Übergreifen auf die Lebenswelt zur Folge haben. Daran lassen sich die Pathologien der Moderne ablesen. Also, erst dieses Eindringen systemischer Zwänge, nicht die Entkopplung von System und Lebenswelt selber, in die kommunikative Alltagspraxis führt zu einseitiger

---

<sup>1</sup> Vgl. Kneer, Rationalisierung, Disziplinierung und Differenzierung, S.363; Alexander, Soziale Differenzierung und kultureller Wandel; Rüschemeyer, Spencer und Durkheim über Arbeitsteilung und Differenzierung; Schwinn, Differenzierung ohne Gesellschaft, S.17ff.

Rationalisierung deren. Diese These ist nun im ersten Schritt mit der Theorie sozialer Evolution zu entfalten.

Soziale Evolution zur modernen Gesellschaft verdankt sich Habermas zufolge primär einer Rationalisierung der Lebenswelt. Erst die Ausdifferenzierung von Geltungsansprüchen und Wertesphären und die erfolgs- und verständigungsorientierte Einstellungen in lebensweltliche Handlungszusammenhänge ermöglichen die Ausdifferenzierung ökonomischer und politischer Subsysteme zweckrationalen und normfreien Wirtschaft- und Verwaltungshandelns. Habermas begreift diesen Vorgang als Entkopplung von System und Lebenswelt. „Zum einen differenzieren sich System und Lebenswelt, indem die Komplexität des einen und die Rationalität der anderen wächst, nicht nur jeweils als System und als Lebenswelt -beide differenzieren sich gleichzeitig auch voneinander.“<sup>2</sup> Zuerst verschränken sich in Stammesgesellschaften die sozial- und systemintegrationen noch eng miteinander. Im Verlauf der Evolution bedarf jede neue Ebene der Systemdifferenzierung einer veränderten institutionellen Basis, wobei die Form von Recht und Moral immer die Aufgabe der Transformation übernimmt. Schließlich, wenn sich das verständigungsorientierte Handeln gegenüber den normativen Kontexten verselbständigt, werden Mechanismen sprachlicher Verständigung überfordert. Dies wird durch ein entsprechendes Kommunikationsmedium ersetzt.

Im Anschluß an die in der Soziologie üblichen Konvention unterscheidet Habermas zwischen den sozialevolutionären Stufen der Stammesgesellschaften, der traditionellen oder staatlich organisierten Gesellschaften sowie den modernen Gesellschaften (mit ausdifferenziertem Wirtschaftssystem). Die Stufen lassen sich zuerst unter Systemaspekten durch jeweils neu auftretende systemische Mechanismen und entsprechende Komplexitätsniveaus kennzeichnen. Die Entkoppelung von System und Lebenswelt bildet sich so ab, „daß die Lebenswelt, die mit einem wenig differenzierten Gesellschaftssystem zunächst koexistensiv ist, immer mehr zu einem Subsystem neben anderen herabgesetzt wird.“<sup>3</sup> Die systemischen Mechanismen lösen sich immer weiter von den sozialen Strukturen ab, über die sich die soziale Integration vollzieht. Moderne Gesellschaften erreichen so letztlich eine Ebene der Systemdifferenzierung, auf der autonom gewordene Organisationen über entsprechende Kommunikationsmedien miteinander in Verbindung stehen. „Diese systemischen Mechanismen steuern einen von Normen und Werten weitgehend abgehängten

---

<sup>2</sup> Habermas, TKH2, S.230.

<sup>3</sup> Ebd.

sozialen Verkehr, nämlich jene Subsysteme zweckrationalen Wirtschafts und Verwaltungshandelns.“<sup>4</sup>

Dabei ist hervorzuheben, daß, obwohl die Lebenswelt gleichzeitig das Subsystem bleibt, sie aber den Bestand des Gesellschaftssystems im ganzen definiert. Deswegen bedürfen die systemischen Mechanismen immer einer Verankerung in der Lebenswelt. Das bedeutet, sie müssen institutionalisiert werden. Diese Institutionalisierung von neuen Ebenen der Systemdifferenzierung kann aus der Innenperspektive der Lebenswelt wahrgenommen werden.

„Während die Systemdifferenzierung in Stammesgesellschaften nur dazu führt, daß die Strukturen eines vorgegebenen Verwandtschaftssystems immer komplexer werden, bilden sich auf höheren Integrationsniveaus neue Sozialstrukturen aus, nämlich Staaten und mediengesteuerte Subsysteme.“<sup>5</sup> Diese systemischen Zusammenhänge verdichten und versachlichen sich im Verlauf sozialer Evolution, im Unterschied zu den bei einem geringen Grad der Differenzierung noch eng mit den Mechanismen der sozialen Integration verwobenen, in modernen Gesellschaften zu normfreien Strukturen. Infolge dessen kommt es dazu, daß sich die Angehörigen gegenüber diesen formal organisierten, über Tausch- und Machtprozesse gesteuerten Handlungssystemen wie zu einem Stück naturwüchsiger Realität verhalten. In Worten des westlichen Marxismus gesagt zur zweiten Natur. Also zur zweiten Natur gerinnt die Gesellschaft in den Subsystemen zweckrationalen Handelns.<sup>6</sup> „Gewiß können die Akteure immer schon aus der Verständigungsorientierung ausscheren, eine strategische Einstellung einnehmen und normative Kontexte zu etwas in der objektiven Welt vergegenständlichen; aber in modernen Gesellschaften entstehen Bereiche organisationsförmiger und mediengesteuerter Sozialbeziehungen, die normenkonforme Einstellungen und identitätsbildende soziale Zugehörigkeiten nicht mehr zulassen, diese vielmehr an die Peripherie verweisen.“<sup>7</sup>

Habermas erwähnt vier Systemmechanismen, die nacheinander evolutionär in Führung gehen und jeweils neue Integrationsniveaus herbeiführen: nämlich über die segmentäre Differenzierung, über Stratifikation, von staatlich organisiert und durch die Steuerungsmedien. Die vier genannten Mechanismen der Systemdifferenzierung gehen in der Reihenfolge, wie sie im Verlauf der sozialen Evolution auftreten.<sup>8</sup> „Jeder evolutionär in Führung gehende Mechanismus kennzeichnet ein höheres Integrationsniveau, auf dem die

---

<sup>4</sup> Ebd.

<sup>5</sup> Ebd.

<sup>6</sup> Vgl. ebd., S.231.

<sup>7</sup> Ebd.

<sup>8</sup> Vgl.ebd., S.247.

vorausgehenden Mechanismen zugleich degradiert, aufgehoben und umfunktioniert werden. Jede neue Ebene der Systemdifferenzierung öffnet einen Spielraum für weitere Komplexitätssteigerungen, d. h. für weitere funktionale Spezifikationen und eine entsprechend abstraktere Integration der eingetretenen Differenzierungen.“<sup>9</sup>

Gesellschaftsformationen können freilich nicht allein nach dem Grad der Systemkomplexität unterschieden werden. Sie sind vielmehr durch Institutionenkomplexe bestimmt, die jeweils einen evolutionär neu auftretenden Mechanismus der Systemdifferenzierung, wie schon angemerkt, in der Lebenswelt verankern. Für jede neue Ebene der Systemdifferenzierung bedarf es einer veränderten institutionellen Basis, und für diese Transformation übernimmt besonders die Evolution von Recht und Moral die Schrittmacherfunktionen.<sup>10</sup> „So wird die segmentäre Differenzierung in Form von Verwandtschaftsbeziehungen, die Stratifikation in Form von Rangordnungen, die staatliche Organisation in Formen politischer Herrschaft, und das erste Steuerungsmedium in Form von Beziehungen zwischen privaten Rechtspersonen institutionalisiert. Die entsprechenden Institutionen sind Geschlechts- und Generationsrollen, der Status von Abstammungsgruppen, das politische Amt und das bürgerliche Privatrecht.“<sup>11</sup>

Bisher ist die soziale Evolution nur unter dem Gesichtspunkt der Steigerung von Systemkomplexität betrachtet worden. Die Institutionalisierung neuer Ebenen der Systemdifferenzierung wird allerdings auch aus der Innenperspektive der betroffenen Lebenswelt wahrgenommen. Dies bleibt zuerst in der Stammesgesellschaft noch unbemerkt, indem die Systemdifferenzierung da über die Mechanismen des Frauentauschs und der Prestigebildung durchgehend mit den bestehenden Interaktionsstrukturen angeschlossen wird. Darum können die Eingriffe in die Strukturen der Lebenswelt da unmerklich sein. Im Gegensatz dazu erhebt sich in politisch stratifizierten Klassengesellschaften mit dem Staat eine neue Ebene funktionaler Zusammenhänge.<sup>12</sup> „Diese Ebenendifferenz spiegelt sich in jenem für die klassische Staatstheorie bestimmenden Verhältnis des politischen Ganzen zu seinen Teilen; die Spiegelbilder, die im Spektrum von Volks- und Hochkultur entstehen, unterscheiden sich freilich beträchtlich. Zudem hat die neue Ebene der Systemdifferenzierung die Gestalt einer legitimationsbedürftigen politischen Gesamtordnung; diese kann nunmehr um den Preis einer illusionären Deutung der Klassengesellschaft, also dadurch in die Lebenswelt eingeholt werden, daß die religiösen

---

<sup>9</sup> Ebd.

<sup>10</sup> Vgl. ebd., S.232.

<sup>11</sup> Ebd., S.249.

<sup>12</sup> Vgl. ebd., S.256f

Weltbilder ideologische Funktionen übernehmen.“<sup>13</sup> Letzten Endes entsteht mit den über Medien laufenden Austauschprozessen in modernen Gesellschaften eine dritte Ebene funktionaler Zusammenhänge. Sie sind von normativen Kontexten abgelöst, und zu Subsystemen verselbständigten systemischen Zusammenhänge geworden. Dazu wird nun die Assimilationskraft der Lebenswelt herausgefordert. Denn diese neue funktionalen Handlungszusammenhänge gerinnen zur zweiten Natur einer normfreien Sozialität, die als etwas , wie in der objektiven Welt, „als ein versachlichter Lebenszusammenhang begegnet werden kann.“<sup>14</sup> Somit erscheint die Entkoppelung von System und Lebenswelt innerhalb moderner Lebenswelten zunächst als Versachlichung: „das Gesellschaftssystem sprengt definitiv den lebensweltlichen Horizont, entzieht sich dem Vorverständnis der kommunikativen Alltagspraxis und ist nur noch dem kontraintuitiven Wissen der seit dem 18. Jahrhundert entstehenden Sozialwissenschaften zugänglich.“<sup>15</sup> Je komplexer die Gesellschaftssysteme, um so provinzieller werden die Lebenswelten, wie es die systemtheoretische Außenbetrachtung ergibt. Danach wird in einem differenzierten Gesellschaftssystem die Lebenswelt zu einem Subsystem schrumpfen. Man darf aber Habermas zufolge nicht davon getäuscht werden, als änderten sich die Strukturen der Lebenswelt in Abhängigkeit von den Komplexitätssteigerungen des Systems. Denn Komplexitätssteigerungen sind ihrerseits von der strukturellen Differenzierung der Lebenswelt abhängig. Und dieser Strukturwandel, wie immer seine Dynamik erklärt werden mag, gehorcht wiederum dem Eigensinn einer kommunikativen Rationalisierung. Das Niveau möglicher Komplexitätssteigerungen kann nur dadurch angehoben werden, daß ein neuer Systemmechanismus eingeführt wird. „Jeder neu in Führung gehende Mechanismus der Systemdifferenzierung muß aber in der Lebenswelt verankert, über Status, Amtsautorität oder bürgerliches Privatrecht institutionalisiert werden.“<sup>16</sup> Die Gesellschaftsformationen unterscheiden sich deswegen letztlich immer nach den institutionellen Komplexen, die im Marxschen Sinne die Basis der Gesellschaft meinen. Der Umbau dieser Basisinstitutionen stellt sich dabei als eine Reihe von evolutionären Neuerungen dar, die nur unter der Bedingung eintreten können, wenn die Lebenswelt hinreichend rationalisiert worden ist, vor allem Recht und Moral eine entsprechende Entwicklungsstufe erreicht haben. Denn „die Institutionalisierung einer neuen Ebene der Systemdifferenzierung verlangt Umbauten im institutionellen Kernbereich der moralisch-

---

<sup>13</sup> Ebd., S.256.

<sup>14</sup> Ebd., S.256.

<sup>15</sup> Ebd.

<sup>16</sup> Ebd., S.259.

rechtlichen, d. h. konsensuellen Regelung von Handlungskonflikten.“<sup>17</sup> Dazu sind Moral und Recht darauf spezialisiert, die Grundlage verständigungsorientierten Handelns und damit die soziale Integration der Lebenswelt zu sichern. Sie beide sichern nämlich eine nächste Ebene des Konsens, auf die man sich beziehen kann, wenn der Verständigungsmechanismus im Bereich normativ geregelter Alltagskommunikation versagt, „wenn also die für den Normalfall vorgesehene Koordination der Handlungen nicht zustande kommt und die Alternative gewaltsamer Auseinandersetzung aktuell wird.“<sup>18</sup> Moral und Recht sind Habermas zufolge gleichursprünglich und erst im Lauf der Geschichte getrennt worden, in dem Maße, wie der Differenzierungsprozeß an der postkonventionellen Stufe des Moralbewußtseins kommt und zu einer Trennung von Moralität und Legalität führt. Dabei wird die Moral auf der Stufe des prinzipiengeleiteten moralischen Bewußtseins soweit entinstitutionalisiert, daß sie als interne Verhaltenskontrolle nur noch im Persönlichkeitssystem verankert ist. Dementsprechend entwickelt sich das Recht im gleichen Maße so weit zu einer externen, äußerlich imponierten Gewalt, „daß das moderne, staatlich sanktionierte Zwangsrecht eine von den sittlichen Motiven der Rechtsgenossen entkoppelte, auf abstrakten Rechtsgehorsam angewiesene Institution ist.“<sup>19</sup> Diese Entwicklung ist auch Teil der strukturellen Differenzierung der Lebenswelt, in der sich die Verselbständigung der gesellschaftlichen Komponente der Lebenswelt bildet, „also des Institutionensystems, gegenüber Kultur und Persönlichkeit, wie auch der Trend, der darauf hinausläuft, daß legitime Ordnungen immer stärker von formalen Verfahren der Normsetzung und Normbegründung abhängig werden.“<sup>20</sup>

Es gilt hervorzuheben, daß sich höhere Integrationsniveaus in der sozialen Evolution nur unter der Bedingung etablieren können, daß sich Rechtsinstitutionen herausgebildet haben, in denen ein moralisches Bewußtsein der konventionellen bzw. der postkonventionellen Stufe verkörpert ist. Denn neue Ebenen der Systemdifferenzierung können erst eingerichtet werden, wenn die Rationalisierung der Lebenswelt ein entsprechendes Niveau erreicht hat. Dementsprechend erfüllt der Übergang zu konventionellen bzw. postkonventionellen Recht- und Moralvorstellung notwendige Bedingungen für die Entstehung des institutionellen Rahmens von politischen bzw. ökonomischen Klassengesellschaften.<sup>21</sup> Daraus erklärt sich auch, warum die Entwicklung zum

---

<sup>17</sup> Ebd., S.259.

<sup>18</sup> Ebd., S.259.

<sup>19</sup> Ebd., S.261.

<sup>20</sup> Ebd., S.261.

<sup>21</sup> Vgl. ebd.



Universalismus in Recht und Moral zugleich zu einem bestimmten Grade Rationalisierung der Lebenswelt bedeutet und damit neue Integrationsniveaus ermöglicht. Dies kann man sich „an den beiden gegenläufigen Tendenzen klarmachen, die sich auf der Ebene von Interaktionen und Handlungsorientierungen im Zuge einer fortschreitenden „Wertgeneralisierung“ durchsetzen“<sup>22</sup>, die als das besondere Merkmal der Moderne gilt.

„Wertgeneralisierung“, wie es Parsons charakterisiert, bezeichnet die Tendenz in der Moderne, „daß die Wertorientierungen, die den Handelnden institutionell angesonnen werden, im Lauf der Evolution immer allgemeiner und formaler werden.“<sup>23</sup> Der Trend der Wertgeneralisierung steht mit struktureller Notwendigkeit im Zusammenhang einer Rechts- und Moralentwicklung, wodurch die Konsenssicherung auf immer abstraktere Ebenen verschoben werden kann, die für den Konfliktfall vorgesehene ist.<sup>24</sup> In jeder Gesellschaft stellt sich das Problem der Handlungskordinierung. Die moderne bürgerliche Gesellschaft befaßt sich dazu mit der Wertgeneralisierung und erreicht ein noch höheres Niveau. Dabei wird die traditionale Sittlichkeit in Moralität und Legalität aufgespalten. Es wird „für den privaten Umgang die autonome Anwendung allgemeiner Prinzipien und für die Berufssphäre Gehorsam gegenüber dem positiv gesetzten Recht gefordert.“<sup>25</sup> „Während die Motive der Handelnden zunächst durch die konkreten Wertorientierungen der Verwandtschaftsrollen kontrolliert sind, wird die Motiv- und Wertgeneralisierung schließlich so weit getrieben, daß der abstrakte rechtsgehorsam die einzige normative Bedingung ist, die in den formal organisierten Handlungsbereichen vom Akteur erfüllt werden muß.“<sup>26</sup>

Der Trend zur Wertgeneralisierung hat zur Folge, daß auf der Ebene der Interaktion zwei gegenläufige Tendenzen entstehen.<sup>27</sup> Mit der Fortschreitung der Motiv- und Wertgeneralisierung wird das kommunikative Handeln einerseits immer mehr von konkreten und überlieferten normativen Verhaltensmustern ausgelöst. Dadurch wird die Bürde sozialer Integration immer stärker von einem religiös verankerten Konsens auf die sprachlichen Konsensbildungsprozesse übertragen, was die allgemeinen Strukturen verständigungsorientierten Handelns immer reiner hervortreten läßt. Deswegen gilt Wertgeneralisierung auch als eine notwendige Bedingung für die Entbindung des im kommunikativen Handeln angelegten Rationalitätspotentials. Und daraus ergibt sich, daß die Rechts- und Moralentwicklung, auf die die Wertgeneralisierung zurückgeht, sich als ein wichtiger Aspekt der Lebensweltrationalisierung verstehen lassen soll. Andererseits führt diese

---

<sup>22</sup> Ebd., S.267.

<sup>23</sup> Ebd., S.267.

<sup>24</sup> Vgl. ebd., S.267.

<sup>25</sup> Ebd.

<sup>26</sup> Ebd., S.268.

<sup>27</sup> Vgl. ebd.

Freisetzung kommunikativen Handelns von partikularen Wertorientierungen zugleich zur Trennung von erfolgs- und verständigungsorientiertem Handeln. Damit entsteht der Spielraum für Subsysteme zweckrationalen Handelns. Denn indem sich Zusammenhänge strategischen Handelns ausdifferenzieren, kann die Handlungskoordination nun auf entsprachlichte Kommunikationsmedien umgestellt werden. „Während eine entinstitutionalisierte und verinnerlichte Moral die Regelung von Handlungskonflikten schließlich nur noch an die Idee der diskursiven Einlösung von normativen Geltungsansprüchen, an Prozeduren und Voraussetzungen moralischer Argumentation bindet, erzwingt das entmoralisierte Zwangsrecht einen Legitimationsaufschub, der die Steuerung sozialen Handelns über Medien ermöglicht“<sup>28</sup> Eben in den geschilderten Vorgängen stellt sich die Entkopplung von System- und Sozialintegration dar.

Auf der Ebene der Interaktion vollzieht sich dabei nicht nur eine Differenzierung zwischen erfolgs- und verständigungsorientiertem Handeln, sondern setzt sich auch eine von Mechanismen der Handlungsorientierung durch. Dadurch, daß sich Handlungsorientierungen immer weiter generalisieren, kommt es zu einem immer dichteren Netz von Interaktionen, die zu großem Koordinationsbedarfs führen, was schließlich zur Entstehung der Entlastungsmechanismen nötigt. Dafür bietet sich zuerst die Ausbildung von Ansehen und Einfluß im Zuge der Differenzierung zwischen verständigungs- und erfolgsorientiertem Handeln als zwei Sorten von Entlastungsmechanismen in Form des Kommunikationsmediums an. Wenn das Problem der Entlastung von Kommunikationsaufwand und Dissensrisiken aber letzten Endes eine höhere Stufe erreicht, so daß Ansehen und Einfluß nicht mehr nur Konsens und Folgebereitschaften induzieren und strukturbildende Effekt erzielen, müssen sie selber auch generalisiert werden. So bilden sich schließlich die Steuerungsmedien heraus.<sup>29</sup> In der modernen Gesellschaft kommt es dann zur Umstellung der Handlungskoordination von Sprache auf Steuerungsmedien. Dies bedeutet zugleich eine Abkoppelung der Interaktion von lebensweltlichen Kontexten. Steuerungsmedien sind z.B Reputation, Wertbindung, Geld, Macht und Recht. Reputation und Wertbindung stützen sich auf rational motiviertes Vertrauen. Hingegen stehen Medien wie Geld, Macht und Recht, sie „setzen an den empirisch motivierten Bindungen an; sie codieren einen zweckrationalen Umgang mit kalkulierbaren Wertmengen und ermöglichen eine generalisierte strategische Einflußnahme auf die Entscheidungen anderer Interaktionsteilnehmer unter Umgehung sprachlicher Konsensbildungsprozesse.“<sup>30</sup> Dadurch, daß solche Medien die sprachliche Kommunikation nicht nur vereinfachen, sondern durch

---

<sup>28</sup> Ebd., S.269.

<sup>29</sup> Vgl, ebd.

„eine symbolische Generalisierung von Schädigungen und Entschädigungen ersetzen,“<sup>31</sup> wird der lebensweltliche Kontext für mediengesteuerte Interaktionen entwertet. Das bedeutet, daß die Lebenswelt für die Koordinierung von Handlungen nicht länger benötigt wird.<sup>32</sup> Indem sich gesellschaftliche Subsysteme über solche Medien ausdifferenzieren, können sie sich gegenüber der Lebenswelt, die nun in die Systemumwelt abgedrängt wird, verselbständigen. Diese Umstellung auf Steuerungsmedien gilt deshalb aus der Lebensweltperspektive einerseits als eine Entlastung von Kommunikationsaufwand, und andererseits erscheint sie aber „als eine Konditionierung von Entscheidungen in erweiterten Kontingenzspielräumen, in diesem Sinne als eine Technisierung der Lebenswelt.“<sup>33</sup> Mit dem Fortschreiten dieser Umstellung wird die sprachliche Konsensbildung immer mehr durch Medien entlastet, und es kommt weitergehend zur Zunahme der Komplexität der mediengesteuerten Interaktionen. Entsprechliche Kommunikationsmedien wie Geld und Macht verbinden Interaktionen in Raum und Zeit schließlich zu immer komplexeren Netzen, ohne daß diese überschaut und verantwortet werden müssen. Infolge dessen kommt es dazu, daß eine vom kommunikativ hergestellten Konsens abgehängte Handlungskoordination keine zurechnungsfähigen Interaktionsteilnehmer erfordert, wenn Zurechnungsfähigkeit heißt, daß man sein Handeln an kritisierbaren Geltungsansprüchen orientieren kann.<sup>34</sup> Im Gegensatz dazu entlasten jene Kommunikationsmedien, die, wie Reputation oder Wertbindung, Verständigungsprozesse aufstufen und kondensieren, aber nicht ersetzen, die Interaktion nur in erster Instanz von Ja/Nein-Stellungnahmen zu kritisierbaren Geltungsansprüchen. Sie hängen noch von Kommunikationstechnologien ab, da diese die Bildung von Öffentlichkeit ermöglichen, nämlich dafür sorgen, daß auch die verdichteten Kommunikationsnetze an die kulturelle Überlieferung angeschlossen werden und in letzter Instanz vom Handeln zurechnungsfähiger Akteure abhängig bleiben.<sup>35</sup>

Mit den Steuerungsmedien differenzieren sich schließlich die systemischen Mechanismen aus, die sich ihre eigenen normenfreien Sozialstrukturen schaffen. Dabei entsteht zugleich in der modernen Gesellschaft die Möglichkeit einer Selbstbeobachtung. Das Verhältnis von Lebenswelt und System beschäftigt nunmehr die Staat- und Gesellschaftstheorie. Marx hat bekanntlich mit der Vorstellung von Basis und Überbau die latenten Funktionen der kapitalistischen Warenproduktion entlarvt. Dies dient ihm zufolge eigentlich nur der Herrschaft der kapitalistischen Trägerschichten, die sich auch in den Idealen der

---

<sup>30</sup> Ebd.

<sup>31</sup> Ebd.

<sup>32</sup> Vgl. ebd., S.273.

<sup>33</sup> Ebd.

<sup>34</sup> Vgl. ebd., S.275.

<sup>35</sup> Vgl. ebd., S.275.

bürgerlichen Kultur auslegt. Die Konzeption von Basis und Überbau bringt dabei für Habermas schon die methodische Forderung zum Ausdruck,<sup>36</sup> „die Binnenperspektive der Lebenswelt gegen eine Beobachterperspektive einzutauschen, aus der die a tergo auf die bürgerliche Lebenswelt einwirkenden Systemimperative der verselbständigten Ökonomie erfaßt werden können. Erst in einer sozialistischen Gesellschaft könnte, Marx zufolge, der Bann, den das System über die Lebenswelt verhängt, gebrochen, könnte die Abhängigkeit des Überbaus von der Basis aufgelöst werden.“<sup>37</sup> Die Systemtheorie tritt in diesem Zusammenhang gewissermaßen das Erbe von Marx an. Sie behandelt sozial- und systemintegrierte Leistungen aber nur „als funktionale Äquivalente und begibt sich des Maßstabs kommunikativer Rationalität.“<sup>38</sup> Es wird dabei die Fragestellung verfehlt, die in der Basis-Überbau-Metapher schon vorliegt, und die in Verbindung mit Webers Frage nach der Paradoxie der gesellschaftlichen Rationalisierung steht,<sup>39</sup> nämlich, „ob nicht die Rationalisierung der Lebenswelt mit dem Übergang zur modernen Gesellschaft paradox wird: - die rationalisierte Lebenswelt ermöglicht die Entstehung und das Wachstum der Subsysteme, deren verselbständigte Imperative auf sie selbst destruktiv zurückschlagen.“<sup>40</sup> Damit ist die Annahme einer Mediatisierung der Lebenswelt gemeint, die sich auf Interferenzphänomene bezieht, „die dort entstehen, wo sich System und Lebenswelt soweit voneinander differenziert haben, daß sie aufeinander einwirken können.“<sup>41</sup> Sie vollzieht sich kontraintuitiv an und mit den Strukturen der Lebenswelt. Deswegen ist sie innerhalb der Lebenswelt nicht zu thematisieren und aus der systemtheoretischen Außenperspektive nicht zugänglich.<sup>42</sup> Trotzdem zeichnet sie sich an den formalen Bedingungen kommunikativen Handelns ab.

Mit der Entkoppelung von System- und Sozialintegration tritt zunächst nur eine Differenzierung zwischen verschiedenen Typen der Handlungskoordination auf. Die Koordination kann entweder über den Konsens der Beteiligten oder über funktionale Handlungszusammenhänge zustandekommen. Systemintegrierte Mechanismen setzen hauptsächlich an Handlungseffekten an, dabei können sie sozialintegrierte Handlungszusammenhänge unverändert lassen. Indem aber die Systemintegration in die Formen der sozialen Integration selbst eingreift, und zwar als latent bleibende Funktionszusammenhänge, in der subjektiven Unauffälligkeit von systemischen Zwängen,

---

<sup>36</sup> Vgl. ebd., S.276.

<sup>37</sup> Ebd., S.276.

<sup>38</sup> Ebd., S.277.

<sup>39</sup> Vgl. ebd., S.277.

<sup>40</sup> Ebd.

<sup>41</sup> Ebd.

<sup>42</sup> Vgl. ebd., S.277.

die eine kommunikativ strukturierte Lebenswelt instrumentalisieren, entsteht ein Charakter der Täuschung, eines objektiv falschen Bewußtseins. „Die Einwirkungen des Systems auf die Lebenswelt, die die Handlungszusammenhänge sozial integrierter Gruppen in ihrer Struktur verändern, müssen verborgen bleiben. Reproduktionszwänge, die eine Lebenswelt instrumentalisieren, ohne den Schein der Autarkie der Lebenswelt zu beeinträchtigen, müssen sich gleichsam in den Poren des kommunikativen Handelns verstecken. Daraus entsteht eine strukturelle Gewalt, die sich, als solche Manifest zu werden, der Form der Intersubjektivität möglicher Verständigung bemächtigt.“<sup>43</sup> Diese strukturelle Gewalt, die sich über eine systematische Einschränkung von Kommunikation ausübt, begreift Habermas als eine Art von Apriorie der Verständigung, die sich wie es in Analogie zum Erkenntnisapriorie der von Lukács analysierten Gegenstandsform verhält. Die Verständigungsformen variieren geschichtlich. Habermas gilt Verständigungsformen als ein Kompromiß, der sich „jeweils zwischen den allgemeinen Strukturen verständigungsorientierten Handelns und den innerhalb einer gegebenen Lebenswelt thematisch nicht verfügbaren, wo systemische Zwänge der materiellen Reproduktion unauffällig in die Formen der sozialen Integration selbst eingreifen und dadurch die Lebenswelt mediatisieren.“<sup>44</sup> Die moderne Verständigungsform ist für Habermas zu durchsichtig, daß „der strukturellen Gewalt durch unauffällige Kommunikationseinschränkungen eine Nische“<sup>45</sup> gewährt wird. Es ist unter diesen Bedingungen zu erwarten, „daß die Konkurrenz zwischen Formen der System- und der Sozialintegration sichtbarer als bis dahin hervortritt.“<sup>46</sup>

---

<sup>43</sup> Ebd., S.278.

<sup>44</sup> Ebd., S.279.

<sup>45</sup> Ebd., S.292.

<sup>46</sup> Ebd., S.293.

### 4.3 Kolonialisierung der Lebenswelt und Fragmentierung des Alltagsbewußtseins

Mit einem zweistufigem Gesellschaftskonzept, das sich an der Gesellschaftstheorie von Parsons anschließt, will Habermas das zentrale Thema des westlichen Marxismus wieder aufnehmen. Wie er in einem Interview, das unter dem Titel „Dialektik der Rationalisierung“ erschien, bemerkt: „Ich wollte zeigen, daß man in kommunikationstheoretischen Begriffen eine Theorie der Moderne entwickeln kann, die die nötige analytische Trennschärfe hat für sozialpathologische Phänomene, also für das, was in der Marxschen Tradition als Verdinglichung begriffen worden ist. Für diesen Zweck habe ich[...]einen Gesellschaftsbegriff entwickelt, der System- und Handlungstheorie zusammenführt.[...]Weil die in Totalitätskategorien entfaltete Hegel-Marxistische Gesellschaftstheorie in ihre Elemente auseinandergefallen ist, nämlich einerseits in Handlungstheorien und andererseits in Systemtheorien, besteht die Aufgabe gegenwärtig darin, diese beiden Paradigmen auf nicht-triviale Weise, also nicht bloß eklektizistisch und additiv, zusammenzuführen. So kann man der Kritik der instrumentellen Vernunft, die sich mit den Mitteln der älteren Kritischen Theorie nicht mehr weiterführen läßt, die angemessenere Form einer Kritik der funktionalistischen Vernunft geben.“<sup>1</sup> Die zusammengefaßten handlungs-, vernunft- und ordnungstheoretischen Überlegungen, die in der Absicht der Weiterführung von Tradition seit Lukács bis Adorno Webers Rationalisierungsthese und Marxs Realabstraktionsthese unter dem genannten Gesichtspunkt in Verbindung bringen können, führen zu einem zeitdiagnostischen Erklärungsansatz, der sich auf die Begriffe der Kolonialisierung der Lebenswelt und der Fragmentierung des Alltagsbewußtseins zurückführen läßt. Beide Thesen lassen sich so zusammenfassen: In der Moderne dringen ökonomische und administrative Zwänge der Wirtschaft- und Staatssubsysteme von außen in die Lebenswelt ein, „wie Kolonialherren in eine Stammesgesellschaft.“ Dies führt zur Deformation des in der Alltagspraxis entfalteten kommunikativen Vernunftpotentials. So entsteht eine Paradoxie im ähnlichen Sinne von Adorno und Horkheimer, „die Rationalisierung der Lebenswelt ermöglicht eine Steigerung der Systemkomplexität, die so hypertrophiert, daß die losgelassenen Systemimperativ die Fassungskraft der Lebenswelt, die von ihnen instrumentalisiert wird, sprengen.“<sup>2</sup> Es scheint eine Ironie des weltgeschichtlichen Aufklärungsprozesses zu sein, daß darin das im verständigungsorientierten Sprachgebrauch angelegte Vernunftpotential zugleich entfaltet und entstellt wird. Die Freisetzung des kommunikativen Vernunftpotentials ermöglicht die Entkoppelung von Lebenswelt und System,

---

<sup>1</sup> Habermas, Die neue Unübersichtlichkeit, S.180.

<sup>2</sup> Habermas, TKH2, S.232.

wobei die ausdifferenzierten Subsysteme von Ökonomie und politischer Administration aber ihrerseits eine „unaufhaltsame Eigendynamik“ entwickeln und schließlich destruktiv auf die Lebenswelt übergreifen. Entsprechend kommt es im Prozeß der Modernisierung innerhalb der lebensweltlichen Handlungsbereiche zu einem einseitigen Übergewicht des Kognitiv-Instrumentellen über die unterdrückten Momente praktischer Vernunft. Die kommunikative Alltagspraxis wird einseitig rationalisiert und damit verdinglicht. Die negativen Tendenzen der Verdinglichung führen so weiterhin zur kulturellen Verarmung, sodaß sich das in den Sphären der Wissenschaft, Moral und Kunst entbundene kommunikative Vernunftpotential an die Alltagspraxis nicht weiterleiten lassen kann. Dieses bleibt in den Expertenkulturen eingeschlossen. „Das Alltagsbewußtsein wird seiner synthetisierenden Kraft beraubt, es wird fragmentiert.“<sup>3</sup>

Diese Zeitdiagnose bezieht sich im hohen Maße auf die beiden Thesen Webers, geht aber über weitere Passagen Webers vom Sinn- und Freiheitsverlust in modernen Gesellschaften hinaus. Im Gegensatz zu Weber macht Habermas geltend, daß moderne Sozialpathologien nicht aus Rationalisierungsprozessen als solche resultieren, sondern durch den widersprüchlichen Verlauf der kapitalistischen Modernisierung verursacht sind. Dabei folgt Habermas einer Erklärung von Marx, obwohl er sich zugleich aber der marxistischen Tradition an einem entscheidenden Punkt widersetzt. Während Marx in der marktvermittelten Rationalität die Verdinglichung, Ausbeutung und Entfremdung identifiziert, führt Habermas dies auf die Erkenntnis zurück, daß moderne Gesellschaften auf ein hohes Niveau an ökonomischer und administrativer Systemrationalität angewiesen sind.<sup>4</sup>

Wir beginnen zuerst mit der Umformulierung von Webers Theorie der Moderne.

Die Webersche Theorie der Rationalisierung bietet für Habermas einerseits den aussichtsreichsten Ansatz für die Erklärung der im Gefolge der kapitalistischen Modernisierung auftretenden Sozialpathologien. Andererseits soll sie wegen ihrer Inkonsistenzen mit verbesserten begrifflichen Instrumenten ergänzt werden.<sup>5</sup> Weber hat nämlich die Rationalisierung der Handlungssysteme allein unter dem Aspekt der Zweckrationalität analysiert. Der Einseitigkeit der Analyse muß Habermas zufolge ein komplexerer Begriff zugefügt werden, um moralisch-praktische und ästhetisch-expressive Aspekte einbeziehen zu können, damit die Pathologien der Moderne angemessen beschrieben und erklärt werden können. Dies versucht Habermas mit der theoriegeschichtlichen und der analytischen Klärung von Konzepten wie verständigungsorientiertes Handeln, symbolisch strukturierte Lebenswelt und

---

<sup>3</sup> Ebd., S.521.

<sup>4</sup> Vgl. Kneer, Rationalisierung, Disziplinierung und Differenzierung, S.150.

kommunikative Vernunft einzulösen. Außerdem hat Weber, wegen der Engpässe seiner handlungstheoretischen Begriffsbildung, „das kapitalistische Muster der Modernisierung mit gesellschaftlicher Rationalisierung überhaupt gleichgesetzt.“<sup>6</sup> Er konnte darum „die zeitsymptomatischen Erscheinungen nicht auf eine nur selektive Ausschöpfung des kulturell angesammelten kognitiven Potentials zurückführen.“<sup>7</sup> Um Webers Gegenwartsdiagnose fruchtbar machen zu können, muß Habermas zufolge der Bezug auf die pathologischen Nebeneffekte einer Klassenstruktur genommen werden, die mit handlungstheoretischen Mitteln allein nicht zu erfassen sind. Es muß also analytisch zwischen Rationalisierung von Zusammenhängen kommunikativen Handelns und Entstehung von Subsystemen zweckrationalen Wirtschafts- und Verwaltungshandelns scharf getrennt werden. Die Analyse von der Ebene konfligierender Handlungsorientierungen ist auf die Ebene des Widerstreits von Prinzipien gesellschaftlicher Integration zu verlagern. Hierbei versucht Habermas in Anschluß an Parsons die These von dem evolutionären Trend der Entkoppelung von System und Lebenswelt aufzustellen.<sup>8</sup>

Bei der Erklärung der Rationalisierung moderner Gesellschaften geht Weber von der Behauptung aus, daß die Entstehung kapitalistischer Gesellschaften die institutionelle Verkörperung und motivationale Verankerung von Moral- und Rechtsvorstellungen posttraditionaler Art erfordern.<sup>9</sup> Darauf bezieht sich seine Gegenwartsdiagnose mit der Überlegung, daß dadurch paradoxerweise in der symbolischen Reproduktion der Lebenswelt Störungen herbeigeführt werden. Diese Überlegung kann nun Habermas zufolge mit dem Vorschlag, nämlich einerseits die handlungstheoretischen Grundlagen in Richtung einer Theorie des kommunikativen Handelns auszubauen und andererseits die gesellschaftstheoretischen Grundbegriffe in Richtung eines zweistufig entwickelten Konzepts der Gesellschaft zu entfalten, wie folgt umformuliert werden: „die kapitalistische Modernisierung folgt einem Muster, demzufolge die kognitiv-instrumentelle Rationalität über die Bereiche von Ökonomie und Staat hinaus in andere, kommunikativ strukturierte Lebensbereiche eindringt und dort auf Kosten moralisch praktischer und ästhetisch-praktischer Rationalität Vorrang erhält.“<sup>10</sup> Erst dadurch kommen Störungen in die symbolische Reproduktion der Lebenswelt. Die fortschreitend rationalisierte Lebenswelt wird von immer komplexer werdenden formal organisierten Handlungsbereichen wie Ökonomie und Staatsverwaltung nicht nur entkoppelt sondern zugleich in

---

<sup>5</sup> Vgl. Habermas, TKH2, S.449.

<sup>6</sup> Ebd., S.449.

<sup>7</sup> Ebd.

<sup>8</sup> Vgl. ebd., S.449f.

<sup>9</sup> Vgl. ebd., S.451.

<sup>10</sup> Ebd., S.453.



Abhängigkeit gebracht. Diese Abhängigkeit der Lebenswelt durch Systemimperative nimmt in dem Maße die sozialpathologischen Formen einer inneren Kolonialisierung an, wie kritische Ungleichgewichte in der materiellen Reproduktion nur noch um den Preis von Störungen der symbolischen Reproduktion der Lebenswelt vermieden werden können.<sup>11</sup>

Bürokratisierung ist dabei ein Schlüsselphänomen, das durch das Auftreten eines neuen Typs der Organisation charakterisiert ist: „die wirtschaftliche Produktion wird mit Hilfe rational kalkulierender Unternehmer kapitalistisch, die öffentliche Verwaltung mit Hilfe von juristisch geschulten Fachbeamten bürokratisch, beide werden also betriebs- oder anstaltsförmig organisiert.“<sup>12</sup> „Die Organisationen gewinnen dadurch ein hohes Maß an Flexibilität im Inneren, an Autonomie nach außen.“<sup>13</sup> Dank ihrer Effizienz setzen sich die Organisationsformen der kapitalistischen Wirtschaft und der modernen Staatsverwaltung auch in anderen Handlungssystemen in den modernen Gesellschaften durch. Für Weber gilt dies als eine Art Tätigkeit zweckrationaler Handlung im großen. Deren Rationalität bemißt sich daran, inwieweit Betrieb oder Anstalt zweckrationales Handeln der Mitglieder ermöglichen und sicherstellen.<sup>14</sup> Für die neue Organisationstheorie ist diese Behauptung allerdings nicht mehr überzeugend, da für sie Organisationen ihre Bestanderhaltungsprobleme keineswegs nur über das zweckrationale Verhalten ihrer Mitglieder lösen. Infolgedessen setzt wie z.B. der Funktionalismus dabei nicht mehr an die Rationalität des Wissens erkenntnis- und handlungsfähiger Subjekte an, sondern er wählt den Bezugspunkt der Systemrationalität, in der sich das rationalisierungsfähige Wissen äußert. Dies läßt sich ersichtlich an der Selbststeuerungsfähigkeit sozialer Systeme ablesen.<sup>15</sup> Diesem Ansatz folgend gilt Habermas, daß die Gültigkeit von Webers Behauptung verlorengelht, derzufolge „gesellschaftliche Rationalisierung als eine in den Organisationsformen des Betriebes und der Anstalt vollzogene Institutionalisierung von zweckrationalen Wirtschafts- und Verwaltungshandeln begriffen“ werden sollte. Für den systemtheoretischen Ansatz, bei dem Habermas Anknüpfung sucht, verliert das zweckrationale Verhalten der Organisationsmitglieder an Bedeutung.

Dementsprechend wird auch Webers These andererseits, daß sich in den gesamtgesellschaftlichen Bürokratisierungstendenzen „die höchste Form der gesellschaftlichen Rationalität und die wirksamste Subsumtion der handelnden Subjekte

---

<sup>11</sup> Vgl. ebd., S.451f.

<sup>12</sup> Ebd., S.453.

<sup>13</sup> Ebd.

<sup>14</sup> Vgl. ebd., S.453.

<sup>15</sup> Ebd., S.454.

unter die sachliche Gewalt eines über ihren Köpfen verselbständigten Apparates“<sup>16</sup> durchsetzen, für Habermas bei näherer Analyse unplausibel. Diese Behauptung vom Freiheitsverlust verdankt sich nach Habermas eigentlich der zweideutigen Verwendung des Ausdrucks „Rationalisierung“, dessen Bedeutungen sich verschieben, „je nach Kontext, unmerklich von der Handlungs- zur Systemrationalität.“<sup>17</sup> Die bekannte These betrifft ursprünglich den rational arbeitenden Mensch als Maschine, wie Weber ihn beschreibt: „Eine leblose Maschine ist geronnener Geist. Nur daß sie dies ist, gibt ihr die Macht, die Menschen in ihren Dienst zu zwingen und den Alltag ihres Arbeitslebens so beherrschend zu bestimmen, wie es tatsächlich in der Fabrik der Fall ist. Geronnener Geist ist auch jene lebende Maschine, welche die bürokratische Organisation mit ihrer Spezialisierung der geschulten Facharbeit, ihrer Abgrenzung der Kompetenzen, ihren Reglements und hierarchisch abgestuften Gehorsamsverhältnisse darstellt.“<sup>18</sup> Die Metapher von der lebendigen Maschine legt schon eine Vorstellung eines Systems nahe, „das sich gegenüber einer kontingenten Umwelt stabilisiert.“<sup>19</sup> Die These vom Freiheitsverlust bekommt erst dann mehr Plausibilität, so Habermas, wenn sich Bürokratisierung als Anzeichen eines neuen Niveaus der Systemdifferenzierung begreifen läßt: „Indem sich die Subsysteme Wirtschaft und Staat über die Medien Geld und Macht aus einem in den Horizont der Lebenswelt eingelassenen Institutionensystem ausdifferenzieren, 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>20</sup> In diesem Verständnis ist dann zu begreifen, daß sie gegen Kultur, Gesellschaft und Persönlichkeit nunmehr eigentümlich indifferent werden, wie es Luhmann als „Dehumanisierung der Gesellschaft“ beschreibt.<sup>21</sup> Die Erklärung von Freiheitsverlust, der sich aus der Bürokratisierung ergibt, sollte sodann auf die Effekte einer Entkopplung von System und Lebenswelt zurückzuführen sein. Die Neutralisierung berufsethischer Einstellung gilt als Anzeichen, wenn Ethik in dem Vorgang der Entkopplung durch Recht ersetzt wird, daß die Institutionalisierung eines Steuerungsmediums zum Abschluß kommt.<sup>22</sup> Damit hängt ebenfalls die These vom Sinnverlust zusammen. Sie sollte vor dem Hintergrund dieser Entkopplung und der Reaktion der Lebenswelt darauf

---

<sup>16</sup> Ebd.

<sup>17</sup> Ebd.

<sup>18</sup> Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, S.1060. Hier zitiert nach Habermas, TKH2, S.454-455.

<sup>19</sup> Habermas, TKH2, S.454.

<sup>20</sup> Ebd.

<sup>21</sup> Vgl. ebd., S.456.

<sup>22</sup> Vgl. ebd., S.471.

verstanden werden. Die Erklärung dazu benötigt theoretisch eine Verbindung von Webers Fragestellung mit der von Marxs.

Für die Entstehung kapitalistischer Gesellschaften ist die Ausdifferenzierung des Wirtschaftssystems aus der Herrschaftsordnung des europäischen Feudalismus konstitutiv, der sich währenddessen ihrerseits unter den funktionalen Imperativen der neuen Produktionsweise in Gestalt des modernen Staates reorganisiert. Die Wirtschaft wird über Märkte dezentralisiert und unpolitisch geregelt. Der Staat hingegen sichert den Rechtsverkehr der Konkurrenten, die als Privatleute auftreten, und den Produktionsprozeß tragen. Entsprechend bildet der kapitalistische Betrieb und der moderne Verwaltungsapparat den institutionellen Kerne der modernen Gesellschaft, die für Weber als erklärungsbedürftige Phänomene gelten. Zu erklären sei der Geist des Kapitalismus, nämlich die Mentalität, die das zweckrationale Wirtschaftshandeln der Unternehmer kennzeichnet. Hingegen betrifft es bei Marx primär die Etablierung von Arbeitsmärkten, die die abstrakte Arbeitskraft zu einem Hauptfaktor der Verdinglichung macht. Während Marx sich auf den Widerspruch in der Produktionsweise konzentriert, also von der Perspektive der Systemintegration ausgehend, so untersucht Weber aus der Sicht vom Problem der Sozialintegration die zweckrationale Handlungsorientierung in Ökonomie- und Staatsverwaltung. Mit der Trennung der beiden analytischen Ebenen läßt sich Webers Rationalisierungstheorie erneuert aufstellen. Danach läßt sich die Entwicklung der Gesellschaften als kollektiver Lernvorgang begreifen. Er verläuft ungefähr wie folgt: Die zuerst von einzelnen Gesellschaftsmitgliedern erworbenen Lernkapazitäten „finden über exemplarische Lernvorgänge Eingang in das Deutungssystem der Gesellschaft. Die kollektiv geteilten Bewußtseinsstrukturen und Wissensvorräte stellen in terms empirischer Erkenntnisse und moralisch-praktischer Einsichten ein kognitives Potenzial dar, das gesellschaftlich genutzt werden kann.“<sup>23</sup> „Gesellschaften lernen insofern, als sie Systemprobleme lösen. Gesellschaften können evolutionär lernen, indem sie die in Weltbildern enthaltenen Moral- und Rechtsvorstellungen für die Umorganisation von Handlungssystemen nutzen und eine neue Form der sozialen Integration ausbilden.“<sup>24</sup> Diesen Prozeß begreift Habermas als die institutionelle Verkörperung von Rationalitätsstrukturen, die auf kultureller Ebene bereits ausgeprägt sind. Erst nachdem eine neue Form der sozialen Integration etabliert wird, kann die Implementierung vorhandenen technisch-organisatorischen Wissens, nämlich eine Steigerung der

---

<sup>23</sup> Ebd., S.462.

<sup>24</sup> Ebd.

Produktivkräfte, möglich sein. Für die soziale Evolution sind mithin Lernprozesse im Bereich des moralisch-praktischen Bewußtseins notwendig.<sup>25</sup>

Die soziale Evolution ist somit durch Institutionen gekennzeichnet, die die Lösung der Systemprobleme ermöglichen, und zwar auf der Grundlage, die auf die Verkörperung von Rationalitätsstrukturen zurückgehen. Ein neues Lernniveau entsteht erst mit der institutionellen Verkörperung von Rationalitätsstrukturen. Dabei handelt es sich darum, daß neue strukturelle Möglichkeiten für die Rationalisierung des Handelns bereitgestellt werden. Der Evolutionäre Lernvorgang läßt sich als Implementierung eines Lernpotentials verstehen.

Vor dieser Hintergrundüberlegung läßt sich nun Webers Erklärungsansatz in dem Maße erklären, inwiefern die moderne institutionelle Komplexe zeigen, daß sie funktional für die Lösung bis dahin unlösbarer Systemprobleme stehen und moralische Bewußtseinsstrukturen einer höheren Stufe verkörpern.<sup>26</sup> Es müssen die rationalisierten Weltbilder einerseits, denen ein bestimmtes kognitives Potential entspricht, für die Bedingungen bestehen, die institutionelle Verkörperungen der kulturell bereits ausgeprägten Bewußtseinsstrukturen ermöglichen, damit die Phasen des Lernvorgangs sich durchsetzen. Wenn zum anderen die Institution den Übergang zu modernen Gesellschaften als evolutionären Lernvorgang kennzeichnet, dann sind die in ihnen verkörperten Rationalitätsstrukturen als Weltbilderstrukturen zugänglich gewesen. Dies zeigt sich gerade daran, daß die Rationalisierung der Weltbilder zu einem dezentrierten Weltverständnis, zur Ausdifferenzierung eigensinniger kultureller Wertsphären und zu posttraditionalen Rechts- und Moralvorstellungen führen.<sup>27</sup> Die Umformulierung von Webers These gestaltet sich sodann dadurch, „daß sich formal organisierte Handlungsbereiche von lebensweltlichen Kontexten erst ablösen können, nachdem die symbolischen Strukturen der Lebenswelt selbst hinreichend ausdifferenziert worden sind. Die Verrechtlichung von sozialen Beziehungen erfordert ein hohes Maß an Wertgeneralisierung, die weitgehende Entbindung sozialen Handelns von normativen Kontexten sowie die Aufspaltung der konkreten Sittlichkeit in Moralität und Legalität. Die Lebenswelt muß so weit rationalisiert sein, daß sittlich neutralisierte Handlungsbereiche mit Hilfe formaler Verfahren der Normsetzung und -begründung legitim geregelt werden können. Die kulturelle Überlieferung muß schon so weit verflüssigt sein, daß legitime Ordnungen traditionsfester dogmatischer Grundlagen entbehren können. Und Personen müssen innerhalb des Kontingenzspielraums abstrakt und allgemein normierter

---

<sup>25</sup> Vgl. ebd., S.464.

<sup>26</sup> Vgl. ebd., S.465.

Handlungsbereiche schon so weit autonom handeln können, daß sie ohne Gefährdung der eigenen Identität von moralisch definierten Zusammenhängen verständigungsorientierten Handelns auf rechtlich organisierte Handlungsbereiche umschalten können.“<sup>28</sup>

Nach dieser Vorstellungen ermöglicht die Rationalisierung der Lebenswelt die Umstellung der gesellschaftlichen Integration auf sprachunabhängige Steuerungsmedien und führt zur Ausgliederung formal organisierter Handlungsbereiche, „die nun ihrerseits als versachlichte Realität auf die Zusammenhänge kommunikativen Handelns zurückwirken, der marginalisierten Lebenswelt eigene Imperative entgegensetzen.“<sup>29</sup> Damit versteht sich Bürokratisierung, die in dieser Hinsicht aus der Mediatisierung der Lebenswelt resultiert, als normaler Bestandteil des Modernisierungsprozesses.<sup>30</sup> Damit zusammenhängend ist das Phänomen des Sinnverlusts in dem Maße zu erklären, wie die Mediatisierung der Lebenswelt schließlich in eine Kolonialisierung umschlägt.

Kapitalismus und moderne Staatsanstaalt sind über die Medien Geld und Macht aus dem Institutionensystem der Lebenswelt ausdifferenziert worden. Darauf reagierend bilden sich in der bürgerlichen Gesellschaft die sozial integrierten Handlungsbereiche gegenüber Wirtschaft und Staat als Privatsphäre und Öffentlichkeit, die komplementär aufeinander bezogen sind.<sup>31</sup> Die Kleinfamilie, die nun von produktiven Funktionen entlastet und auf Sozialisationsaufgaben spezialisiert ist, bildet den institutionellen Kern der Privatsphäre. Sie wird aus der Systemperspektive der Wirtschaft die Umwelt der privaten Haushalte. Die Kommunikationsnetze, die sich z.B. aus Kulturbetrieb, Presse Massenmedien zusammensetzen, stellen den institutionellen Kern der Öffentlichkeit dar. Sie ermöglichen „die Teilnahme eines Publikums der kunstgenießenden Privatleute an der Reproduktion der Kultur und die Teilnahme des Staatsbürgerpublikums an der durch öffentliche Meinung vermittelten sozialen Integration ermöglichen.“<sup>32</sup> Sie werden aus der Systemperspektive des Staates die Umwelt, die für die Legitimationsbeschaffung sorgt.<sup>33</sup>

In modernen Gesellschaften sind Monetarisierung und Bürokratisierung von Arbeitskraft und staatlichen Leistungen kennzeichnend. Sie vollziehen sich aber nur auf Kosten der Zerstörung traditionaler Lebensformen. Dies hat Marx im Unterschied zu Weber am Modell der Umwandlung von konkreten Arbeitshandlungen in abstrakte, als Ware entäußerte Arbeitskraft den Vorgang der Realabstraktion identifiziert. Dieser tritt in dem

---

<sup>27</sup> Vgl. ebd., S.467.

<sup>28</sup> Ebd., S.470.

<sup>29</sup> Ebd.

<sup>30</sup> Vgl. ebd., S.471.

<sup>31</sup> Vgl. ebd.

<sup>32</sup> Ebd., S.472.

<sup>33</sup> Ebd., S.472.

Maße ein, wie sich die Lebenswelt im Austausch mit dem ökonomischen oder dem administrativen Handlungssystem auf ein Steuerungsmedium einstellt. Die Medien Geld und Macht können nämlich nur dann die Austauschbeziehungen zwischen System und Lebenswelt regulieren, wenn die Produkte der Lebenswelt mediengerecht für das entsprechende Subsystem sind. „Wie konkrete Arbeit in abstrakte umgewandelt werden muß, damit sie gegen Lohn getauscht werden kann, so müssen auch Gebrauchswertorientierungen in Nachfragepräferenzen, öffentlich artikulierte Meinungen und kollektive Willensäußerungen in Massenloyalität gewissermaßen transformiert werden, damit sie gegen Konsumgüter und politische Führung getauscht werden können.“<sup>34</sup> Ein ähnlicher Abstraktionsvorgang findet in der Beziehung von Klienten zu den Verwaltungen des Sozialstaates statt. Dies stellt sich als der Modellfall für eine Kolonialisierung der Lebenswelt dar, die den Verdinglichungsphänomenen der modernen Gesellschaften zugrunde liegt. Dieser Fall setzt insofern ein, als sich die Zerstörung traditionaler Lebensformen nicht mehr durch die effektivere Erfüllung gesamtgesellschaftlicher Funktionen ausgleichen läßt.<sup>35</sup> „Erst in dem Maße wie Bestandteile der privaten Lebensführung und einer kulturell-politischen Lebensform durch die monetäre Umdefinition von Zielen, Beziehungen und Diensten, von Lebensräumen und Lebenszeiten sowie durch die Bürokratisierung von Entscheidungen, Pflichten und Rechten, Verantwortlichkeiten und Abhängigkeiten aus den symbolischen Strukturen der Lebenswelt herausgebrochen werden, macht sich nämlich die Funktionsgebundenheit der Medien Geld und Macht bemerkbar.“<sup>36</sup>

Monetarisierung und Bürokratisierung gelten somit dann als Zwänge, wenn sie die Grenzen der Normalität überschreiten, also die Lebenswelt im hohem Maße instrumentalisieren.<sup>37</sup> Die Phänomene des Sinnverlustes, die Webers identifiziert, lassen sich dann als „die vereinseitigten Stile der Lebensführung und die bürokratische Austrocknung der politischen Öffentlichkeit“<sup>38</sup> verstehen. Indem die protestantische Berufsethik Weber zufolge nicht mehr der privaten Lebensführung gilt, wird die methodisch-rationale Lebensführung der bürgerlichen Schichten durch den spezialistisch-utilitaristischen Lebensstil des Fachmenschen und durch den ästhetisch-hedonistischen Lebensstil des Genußmenschen verdrängt.<sup>39</sup> „Beide Stile können sich sinnfällig in verschiedenen Persönlichkeitstypen darstellen. Sie können sich aber auch derselben Person

---

<sup>34</sup> Ebd., S.476.

<sup>35</sup> Vgl. ebd., S.476.

<sup>36</sup> Ebd.

<sup>37</sup> Vgl. ebd., S.477.

<sup>38</sup> Ebd., S.477.

<sup>39</sup> Vgl. ebd., S.477.

bemächtigen; mit einer solchen Fragmentierung der Person büßt das Individuum die Fähigkeit ein, seiner Lebensgeschichte ein bestimmtes Maß an einheitlicher Ausrichtung zu geben.“<sup>40</sup> Indem die methodisch-rationale Lebensführung moralisch entwurzelt wird, werden sich zweckrationale Handlungsorientierungen verselbständigen. Im Gefolge dessen wird die Lebensführung des Fachmenschen von kognitiv instrumentellen Einstellungen beherrscht. Dabei eröffnet die ethische Verpflichtung „gegenüber dem Beruf der instrumentellen Einstellung gegenüber einer Beschäftigung, die Einkommens- und Fortkommenschancen, nicht mehr Chancen der Vergewisserung des persönlichen Heils oder einer säkularisierten Selbstverwirklichung.“<sup>41</sup> Ähnlich herrschen die expressiven Einstellungen nach Weber beim Lebensstil des Genußmenschen.<sup>42</sup> „Die künstlerisch-kreative Äußerung einer reizbaren Subjektivität, die Hingabe an ästhetische Erfahrungen, die Steigerung sexueller und erotischer Erlebnisfähigkeiten“<sup>43</sup> werden zum Zentrum solch einer Lebensweise. In der Privatsphäre läßt sich die Einheit einer traditionsgeschützten Lebenswelt nicht „durch eine subjektiv erzeugte, moralisch ausgerichtete, gesinnungshaft inspirierte Einheit“ der Lebensführung ersetzen. Den selben Orientierungsproblemen entsprechen für Weber in der Öffentlichkeit Legitimationsprobleme. In der bürokratisch-legalen Herrschaft kommt zum objektiv unvermeidlichen Legitimationsschwund mit der Reduzierung des politischen Handelns auf den Kampf um legitimer Macht, der schließlich nur noch in Form subjektiver Glaubensmächte ausgetragen wird. Ein solche politische Ordnung bleibt letztlich immer die Legitimation schuldig, weil sie zu keiner normativen Rechtfertigung fähig ist. Dabei entsteht für Weber die Gefahr, daß nach Surrogaten und falschen Propheten verlangen wird. Dies betrifft vor allem die, die sich nicht mit der prophetenlosen Zeit abfinden können.<sup>44</sup>

Mit der revidierten Fassung der Bürokratisierungsthese, und diese auf die These der Kolonialisierung der Lebenswelt durch Systemimperative zurückführend, läßt sich, so Habermas, nicht die Unversöhnlichkeit kultureller Wertsphären als die Ursachen für vereinseitigte Lebensstile und unbefriedigte Legitimationsbedürfnisse begreifen, sondern „die Monetarisierung und Bürokratisierung der Alltagspraxis, sei es in privaten oder öffentlichen Lebensbereichen.“<sup>45</sup> Indem die Lebensform der privaten Haushalte und die Lebensführung von Konsumenten und Beschäftigten den Imperativen ökonomischen System unterliegen, kommen „Konsumismus und Besitzindividualismus, Leistungs- und Wettbewerbsmotive“ eine prägende

---

<sup>40</sup> Ebd., S.477.

<sup>41</sup> Ebd., S.478.

<sup>42</sup> Vgl. ebd.

<sup>43</sup> Ebd.

<sup>44</sup> Vgl. ebd.

<sup>45</sup> Ebd., S.481.

Kraft zu. Die Alltagspraxis wird spezialistisch-utilitaristisch einseitig rationalisiert und dadurch tritt eine Reaktion eines Hedonismus hervor. In dem Maße, wie die Öffentlichkeit vom Verwaltungssystem unterlaufen wird, setzt sich ähnlicherweise ein „die bürokratische Vermachtung und Austrocknung spontaner Meinungs- und Willensbildungsprozesse.“<sup>46</sup> Die Orientierungs- und Legitimationsprobleme sollte danach Habermas zufolge nicht auf die Zerstörung der kognitiven Bedingungen zurückgeführt werden, sondern es ist als eine „Zersetzung sozial integrierter Lebenszusammenhänge und ihrer Angleichung an die formal organisierten Handlungsbereiche der kapitalistischen Wirtschaft und des bürokratischen Staatsapparates“<sup>47</sup> zu begreifen. Dabei ist freilich zu beachten, daß die einseitige Rationalisierung oder Verdinglichung der Alltagspraxis nicht mit der komplementären Erscheinung einer kulturellen Verarmung verwechselt werden darf, die sich im Gefolge der kulturellen Moderne aus der Professionalisierung der Kultur ergibt.<sup>48</sup>

Die kulturelle Moderne charakterisiert Weber dadurch, „daß die in religiösen und metaphysischen Weltbildern ausgedrückte substantielle Vernunft in Momente auseinandertritt, die nur noch formal, durch die Form argumentativer Begründung, zusammengehalten werden.“<sup>49</sup> Es kommt zu einer Ausdifferenzierung der Wertsphären Wissenschaft, Moral und Kunst, „indem nun die überlieferten Probleme unter den spezifischen Gesichtspunkten der Wahrheit, der normativen Richtigkeit, der Authentizität oder Schönheit aufgespalten und jeweils als Erkenntnis-, als Gerechtigkeits-, als Geschmacksfragen behandelt werden können.“<sup>50</sup> Die professionalisierte Bearbeitung der kulturellen Überlieferung unter jeweils einem abstrakten Geltungsaspekt zeigt sich als Hervortreten der Eigengesetzlichkeit des kognitiv-instrumentellen, des moralisch-praktischen und des ästhetisch-expressiven Wissenskomplexes. Im Gefolge dessen setzt ein Vorgang der Distanzierung der Expertenkulturen von dem breiten Publikum ein. „Was der Kultur durch spezialisierte Bearbeitung und Reflexion zuwächst, gelangt nicht ohne weiteres in den Besitz der Alltagspraxis. Mit der kulturellen Rationalisierung droht vielmehr die in ihrer Traditionssubstanz entwertete Lebenswelt zu verarmen.“<sup>51</sup> Die Lebenswelt wird danach zugleich von zwei Tendenzen bedroht, nämlich von systemisch induzierter Verdinglichung und kultureller Verarmung, die ineinandergreifen und sich gegenseitig verstärken. Die Verdinglichung der Alltagskommunikation führt Habermas auf die Verselbständigung von mediengesteuerten Subsystemen zurück, die sich nicht nur gegenüber der Lebenswelt zu einer normfreien Realität

---

<sup>46</sup> Ebd., S.480.

<sup>47</sup> Ebd., S.481.

<sup>48</sup> Vgl. ebd.

<sup>49</sup> Ebd.

<sup>50</sup> Ebd.

<sup>51</sup> Ebd., S.482.



versachlichen, sondern auch mit ihren Imperativen in die Lebenswelt eindringen. Demgegenüber geht die kulturelle Verarmung auf eine Ausdifferenzierung von Wissenschaft, Moral und Kunst zurück, die zugleich zur Abspaltung von den Traditionen führt.

Warum Pathologien dieser Art überhaupt auftreten, soll nun weiterhin im Anschluß an Marx erklärt werden, weil Weber in diesen Zusammenhang allein im Rekurs auf die Effektivität der neuen Organisationsformen verfährt.<sup>52</sup>

Die Rationalisierung der Lebenswelt ermöglicht zum einen die Ausdifferenzierung verselbständigter Subsysteme und eröffnet zum anderen den utopischen Horizont einer bürgerlichen Gesellschaft, vor dem die kapitalistische Modernisierung stets mit einem Makel behaftet ist.<sup>53</sup> Sie hat „die traditionellen Lebensformen aufgelöst, ohne deren kommunikative Substanz zu retten.“<sup>54</sup> Für die Pathologien der Moderne macht schon die bürgerliche Kulturkritik im späten 18. Jahrhundert entweder die Säkularisierung der Weltbilder oder die Überforderung der Individuen durch die hohen Komplexitätsniveaus der Gesellschaft verantwortlich. Vor diesem historischen Hintergrund ist auch die Aufstellung der Thesen vom Sinn- und vom Freiheitsverlust von Weber zu verstehen. Sie werden aber von ihm variiert „in dem Sinne, daß sich gerade in diesen Phänomenen die Vernunft des okzidentalen Rationalismus schicksalhaft durchsetzen soll.“<sup>55</sup> Nach der Uminterpretation von Webers Thesen ist darunter Folgendes zu verstehen: „Nicht die Ausdifferenzierung und eigensinnige Entfaltung der kulturellen Wertsphären führen zur kulturellen Verarmung der kommunikativen Alltagspraxis, sondern die elitäre Abspaltung der Expertenkulturen von den Zusammenhängen kommunikativen Alltagshandelns.“<sup>56</sup> Die Entkoppelung der mediengesteuerten Subsysteme führt Habermas zufolge nicht unumgänglich zur einseitigen Rationalisierung oder Verdinglichung der kommunikativen Alltagspraxis, sondern erst „das Eindringen von Formen ökonomischer und administrativer Rationalität in Handlungsbereiche, die sich der Umstellung auf die Medien Geld und Macht widersetzen, weil sie auf kulturelle Überlieferung, soziale Integration und Erziehung spezialisiert sind und auf Verständigung als Mechanismus der Handlungskoordination angewiesen bleiben.“<sup>57</sup> Beide Phänomene des Sinn- und Freiheitsverlustes sind danach strukturell erzeugt, daß die mediengesteuerten Subsysteme einerseits eine unaufhaltsame Eigendynamik entfalten, die zugleich aber zur Kolonialisierung der Lebenswelt und zu

---

<sup>52</sup> Vgl. ebd., S.484.

<sup>53</sup> Vgl. ebd.

<sup>54</sup> Ebd., S.486.

<sup>55</sup> Ebd., S.488.

<sup>56</sup> Ebd.

<sup>57</sup> Ebd.

deren Segmentierung von Wissenschaft, Moral und Kunst geführt hat. Diese ist nun in Verbindung mit Marx zu erläutern.

Die Bürokratisierungstendenzen sind Weber zufolge nicht nur für bestimmte Klassenlagen charakteristisch, sondern für die modernisierten Gesellschaften im ganzen. Schon Lukács hatte mit Webers Rationalisierungstheorie in Verknüpfung an Marxs Politischer Ökonomie eine Analyse der Verdinglichung des Bewußtseins ausgeführt. Dieser Analyse zufolge teilt die Bourgeoisie mit dem Proletariat gleichermaßen die Verdinglichung aller Lebensäußerungen. Aber die Stellung im Produktionsprozeß ermöglicht allein dem Lohnarbeiter, die Ursache der Entfremdung zu erkennen. Wie sich später zeigt, entfaltet sich diese Theorie der Verdinglichung schließlich zu einer umfassenden Rationalisierungsthese in Verbindung mit der Theorie des Klassenbewußtseins, deren geschichtsphilosophische Prämissen dann später Horkheimer und Adorno veranlaßt haben, solche Theorie letztlich preizugeben. Die Verdinglichung des Bewußtseins wird nämlich von Horkheimer und Adorno als Ausdruck instrumenteller Vernunft verallgemeinert, die letztlich eine verwaltete, total verdinglichte Welt verursacht.

Horkheimer und Adorno erkennen Habermas zufolge schon die Symptome, die nicht mehr als klassenspezifisch und systemisch induzierten Verformung von Lebenswelt zu bezeichnen ist. Diese haben sie aber noch allein auf die Folge der Zweckrationalität zurückgeführt.<sup>58</sup> Eben dadurch werden sie durch die Verwechslung von System- und Handlungsrationaltät gehindert, „hinreichend zu trennen zwischen der Rationalisierung der Handlungsorientierungen im Rahmen einer strukturell ausdifferenzierten Lebenswelt auf der einen Seite, und der Erweiterung der Steuerungskapazitäten von ausdifferenzierten Gesellschaftssystemen auf der anderen Seite.“<sup>59</sup> Deswegen wird Webers Analyse der Rationalisierung der Weltbilder und der Eingensinn der kulturellen Moderne verkannt. Die Verhaftung am Modell der Zweckrationalität verhindert die Möglichkeit der Erweiterung von Kritik der instrumentellen zu einer Kritik der funktionalistischen Vernunft. Übersehen wird, daß sich die kommunikative Rationalität einer Lebenswelt bereits vor der Ausbildung formal organisierter Handlungsbereiche überhaupt entwickelt haben mußte.<sup>60</sup> Und „allein diese kommunikative Rationalität, die sich im Selbstverständnis der Moderne spiegelt, verleiht dem Widerstand gegen die Mediatisierung der Lebenswelt durch die Eigendynamik verselbständigter Systeme eine innere Logik - und nicht nur die ohnmächtige Wut der revoltierenden Natur.“<sup>61</sup> Nicht zuletzt ist es konsequent, daß Horkheimer und

---

<sup>58</sup> Vgl., S.490.

<sup>59</sup> Ebd., S.490-491.

<sup>60</sup> Vgl. ebd., S.491.

<sup>61</sup> Ebd., S.491.

Adorno gegenüber Marx so seinen werttheoretischen Grundannahme festgehalten haben, daß sie „sich gegen die Realität des entwickelten, auf der sozialstaatlichen Befriedigung des Klassenkonflikts beruhenden Kapitalismus blind machen.“<sup>62</sup>

Bekanntlich entwickelt Marx seine Werttheorie durch die Analyse des Doppelcharakters der Ware. Die Entfaltung kapitalistischer Gesellschaften läßt sich danach zugleich als krisenhafter Prozeß der Selbstverwertung des Kapitals und als konfliktreiche Interaktion zwischen sozialen Klassen begreifen. Die Analyse verfährt aus Habermas' Sicht gleichzeitig aus der ökonomischen Perspektive des Beobachters und aus der Teilnehmersperspektive des Betroffenen. Marx ist der Meinung, daß sich die Form der Klassenauseinandersetzung mit der Durchsetzung der kapitalistischen Produktionsweise charakteristisch verändert. Die Klassendynamik wird in der bürgerlichen Gesellschaft über das Medium des Tauschwertes zugleich objektivistisch verhüllt und versachlicht. Die Arbeitskraft, obwohl sie sich in konkreten Handlungen verausgabt, wird als abstrakte Leistung für einen formal organisierten Arbeitsprozeß vereinnahmt.<sup>63</sup> „Insofern bildet die vom Produzenten veräußerte Arbeitskraft eine Kategorie, in der die Imperative der Systemintegration mit denen der Sozialintegration zusammentreffen: als Handlung gehört sie der Lebenswelt des Produzenten, als Leistung dem Funktionszusammenhang des kapitalistischen Betriebes und des Wirtschaftssystems im ganzen an.“<sup>64</sup> Die Monetarisierung der Arbeitskraft neutralisiert die Leistungen des Produzenten gegenüber dem lebensweltlichen Kontext seiner Handlungen. Diesen Vorgang der Realabstraktion begreift Habermas nun als die Versachlichung sozial integrierter Handlungszusammenhänge, die vorkommen, „indem Interaktionen nicht länger über Normen und Werte, oder über Prozesse der Verständigung, sondern über das Medium Tauschwert koordiniert werden.“<sup>65</sup> Dies hat zur Folge, daß sich die Beteiligten nun in erster Linie für die Konsequenzen ihres Handelns interessieren und sich zweckrational an Werten orientieren, „als seien diese Objekte einer zweiten Natur, nehmen sie zueinander und zu sich selbst eine objektivierende Einstellung ein, transformieren gesellschaftliche wie intrapsychische Beziehungen in instrumentelle.“<sup>66</sup> Die Verwandlung konkreter in abstrakte Arbeitskraft bedeutet insofern „ein Prozeß der Verdinglichung des gemeinschaftlichen wie des jeweils eigenen Lebens.“<sup>67</sup> Aus Habermas' Sicht begreift Marx die Einheit von System- und Lebenswelt wie der junge Hegel „nach dem Modell der Einheit einer zerrissenen sittlichen Totalität, deren abstrakt

---

<sup>62</sup> Ebd.

<sup>63</sup> Vgl. ebd., S.492.

<sup>64</sup> Ebd., S.493.

<sup>65</sup> Ebd., S.494.

<sup>66</sup> Ebd.

<sup>67</sup> Ebd.

auseinandergetretene Momente zum Untergang verurteilt sind.“<sup>68</sup> Das kapitalistische System tritt unter dieser Prämisse als Schein auf. System und Lebenswelt verhalten sich zueinander metaphorisch wie das Reich der Notwendigkeit und das Reich der Freiheit. „Die sozialistische Revolution soll das eine vom Diktat des anderen befreien. Die theoretische Kritik braucht, so scheint es, den Zauber, der auf der abstrakt gewordenen, unter die Warenform subsumierten Arbeit ruht, nur zu lösen; sie braucht die unter der Selbstbewegung des Kapitals gelähmte Intersubjektivität der in der großen Industrie vergesellschafteten Arbeiter aus ihrer Starre nur zu lösen, damit eine Avantgarde die lebendige, die kritisch-verlebendigte Arbeit gegen die tote mobil macht und zum Triumph der Lebenswelt über das System der entweltlichten Arbeitskraft führt.“<sup>69</sup>

Dabei verkennt Marx aber nach Habermas den evolutionären Eigenwert, den mediengesteuerte Subsysteme besitzen. Denn die Ausdifferenzierung von Staatsapparat und Wirtschaft bedeutet eine höhere Ebene der Systemdifferenzierung, wobei eine neue Steuerungsmöglichkeiten geschaffen wird, die schließlich eine Reorganisation der alten, feudalistischen Klassenverhältnisse erzwingt. Es ist die dialektische Verklammerung von System- und Lebensweltanalyse, so Habermas, die Marx vom Hegelschen Totalitätsdenken übernimmt, und die „eine hinreichend scharfe Trennung zwischen dem in der Moderne ausgebildeten Niveau der Systemdifferenzierung und den klassenspezifischen Formen seiner Institutionalisierung“<sup>70</sup> verhindert.

Andererseits fehlt Marx für seine Kritik nach Habermas auch Kriterien zur Unterscheidung der Zerstörung traditionaler Lebensformen von der Verdinglichung posttraditionaler Lebenswelten. Dazu dient für ihn zunächst noch der Begriff der Entfremdung. Doch mit dem Übergang zur Werttheorie macht er sich schon von dem Bildungsideal der Romantik frei und bezieht sich „auf die Instrumentalisierung eines als Selbstzweck vorgestellten Lebens überhaupt.“<sup>71</sup> Dieser Begriff des Lebens, „das infolge der Verletzung der dem Äquivalententausch inhärenten Gerechtigkeitsidee in seinen Möglichkeiten eingeschränkt wird“<sup>72</sup>, bleibt ähnlich unbestimmt, weil ihm der historische Index fehlt. Eine abstrakte Rede von Leben bietet keine Grundlage den Aspekt der Verdinglichung von dem der strukturellen Ausdifferenzierung der Lebenswelt zu unterscheiden.<sup>73</sup>

---

<sup>68</sup> Ebd., S.498.

<sup>69</sup> Ebd., S.500.

<sup>70</sup> Ebd., S.500-501.

<sup>71</sup> Ebd., S.501.

<sup>72</sup> Ebd.

<sup>73</sup> Vgl. ebd., S.501f.

Die entscheidende Schwäche der Werttheorie liegt Habermas zufolge „in der Überverallgemeinerung eines speziellen Falles der Subsumtion der Lebenswelt unter Systemimperative.“<sup>74</sup> Marx führt Habermas zufolge die Dynamik der Klassenseinsetzungen auf den Widerspruch zwischen Lohnarbeit und Kapital zurück, worin die Prozesse der Verdinglichung auftreten. Die Ökonomie ist aber auf die funktionale Ergänzung des administrativen Handlungssystem angewiesen, das über das Medium Macht ausdifferenziert wird. Der Prozeß der Verdinglichung kann sich deswegen ebensogut „in öffentlichen wie in privaten Lebensbereichen manifestieren, und hier ebensogut an der Konsumenten wie an der Beschäftigtenrolle ansetzen.“<sup>75</sup> Es kommt nicht allein im Prozeß der Monetarisierung der Arbeitskraft vor. Marx geht vom Modell des zwecktätigen Aktors aus und kann deswegen „die Umwandlung von konkreter Arbeit in abstrakte nicht als speziellen Fall einer systemisch induzierten Verdinglichung sozialer Beziehungen überhaupt begreifen.“<sup>76</sup>

Die Kritik an der Marxschen Werttheorie führt Habermas nun dazu, ein Modell der Austauschbeziehungen zwischen Ökonomie und Staat einerseits, Privatsphäre und Öffentlichkeit andererseits zu entwickeln, um die ökonomistisch verengte Interpretation zu vermeiden und die Aufmerksamkeit auf die Interaktion zwischen Staat und Ökonomie zu lenken. Es soll dann die Merkmale der politischen Systeme charakterisieren, um staatlichem Interventionismus, Massendemokratie und Wohlfahrtsstaat in den entwickelten kapitalistischen Gesellschaften zu erklären.<sup>77</sup>

Geht man nämlich vom Modell mit zwei einander ergänzenden Subsystemen Staat und Ökonomie aus, so können wirtschaftliche Ungleichgewichte dadurch ausgeglichen werden, daß der Staat in die Funktionslücken des Marktes einspringt. Dabei verliert die Wirtschaft ihr Primat insofern, als der Produktionsprozeß über das Machtmedium gesteuert wird. Ökonomisch bedingte Krisentendenzen werden nicht nur administrativ aufgefangen, sondern auch unbeabsichtigt ins administrative Handlungssystem verlagert. Die dort auftretenden Konflikte können wiederum „Entlastungsstrategien mit dem Ziel einer Rückverlagerung der Problemlast aufs ökonomische System hervorrufen.“<sup>78</sup>

Mit solch einem Modell ist auch für Habermas eine ökonomische Theorie der Demokratie unzulänglich. Macht als Medium bedarf nämlich einer anspruchsvolleren Institutionalisierung als Geld. Es braucht zusätzlich noch die Legitimation der

---

<sup>74</sup> Ebd., S.503.

<sup>75</sup> Ebd., S.503.

<sup>76</sup> Ebd.

<sup>77</sup> Vgl. ebd., S.505.

<sup>78</sup> Ebd., S.506.

Herrschaftsordnung. Unter Bedingungen einer rationalisierten Lebenswelt können nur demokratische Verfahren der politischen Willensbildung Legitimität erzeugen. Daraus ergibt sich, daß auch die organisierte Arbeiterbewegung in die gleiche Richtung wie die bürgerlichen Emanzipationsbewegung zieht. Das Spannungsverhältnis zwischen Kapitalismus und Demokratie soll mit dem Modell von System und Lebenswelt als ein zwischen zwei entgegengesetzten Prinzipien der gesellschaftlichen Integration begriffen werden. „Der normative Sinn der Demokratie läßt sich gesellschaftstheoretisch auf die Formel bringen, daß die Erfüllung der funktionalen Notwendigkeiten systemisch integrierter Handlungsbereiche an der Integrität der Lebenswelt, d. h. an den Forderungen der auf soziale Integration angewiesenen Handlungsbereiche ihre Grenze finden soll.“<sup>79</sup> Die Eigendynamik des Wirtschaftssystems muß aber von den ans administrative Handlungssystem gerichteten Legitimationsforderungen möglichst freigehalten werden. Entsprechend läßt sich der Eigensinn des Kapitalismus derart verstehen, „daß die funktionalen Notwendigkeiten der systemisch integrierten Handlungsbereiche erforderlichenfalls auch auf Kosten einer Technisierung der Lebenswelt erfüllt werden sollen.“<sup>80</sup>

Für die Erklärung des Sozialstaats sind die Probleme, die in der Arbeitswelt entstehen, charakteristisch. In modernen Gesellschaften werden sie aus den privaten in öffentliche Lebenssphären verschoben. „Die sozialen, und das heißt zunächst privaten Folgelasten des Klassenkonflikts lassen sich von der politischen Öffentlichkeit nicht fernhalten. So wird der Sozialstaat zum politischen Inhalt der Massendemokratie.“<sup>81</sup> In der reformistischen Politik institutionalisiert sich rechtlich der Tarifkonflikt und dadurch führt er zur sozialstaatlichen Pazifizierung des Klassenkonflikts. Mit der Institutionalisierung des Klassenkonflikts verliert auch „der soziale Gegensatz, der sich an der privaten Verfügungsgewalt über die Mittel der Produktion gesellschaftlichen Reichtums entzündet, immer mehr seine strukturbildende Kraft für die Lebenswelt sozialer Gruppen, obgleich er für die Struktur des Wirtschaftssystems selbst nach wie vor konstitutiv ist. [...] Die ungleiche Verteilung sozialer Entschädigungen spiegelt ein Privilegienmuster, das sich nicht mehr umstandslos auf Klassenlagen zurückführen läßt.“<sup>82</sup> Dadurch entsteht ein neuer Typus von klassenspezifisch ausgelösten Verdinglichungseffekten, die sich vor allem in den kommunikativ strukturierten Handlungsbereichen durchsetzen. Der sozialstaatliche Kompromiß, im dem der Klassenkonflikt durch die oben beschriebenen Vorgängen pazifiziert wird, hat dazu geführt, daß sich die Beziehungen

---

<sup>79</sup> Ebd., S.507.

<sup>80</sup> Ebd., S.508.

<sup>81</sup> Ebd., S.510.

<sup>82</sup> Ebd., S.512.

zwischen System, Wirtschaft und Staat, und Lebenswelt, Privatsphäre und Öffentlichkeit, ändern, und sich somit die Rollen des Arbeitnehmers und des Konsumenten, des Klienten öffentlicher Bürokratien und des Staatsbürgers ändern. Mit der Werttheorie hat Marx nur die Verdinglichungssymptome an der Arbeitswelt analysiert. Er hat das Konzept der Entfremdung, die besonders in den frühen Stadien der Industrialisierung auftritt, auf die proletarische Lebenswelt übertragen. Mit diesem Begriff wird aber der Unterschied zwischen der Auflösung traditionaler und der Zerstörung posttraditionaler Lebenswelten eliminiert. Es kann nicht unterschieden werden „zwischen einer Verelendung, die die materielle Reproduktion der Lebenswelt betrifft, und Störungen der symbolischen Reproduktion der Lebenswelt, also zwischen Problemen der äußeren und der inneren Not.“<sup>83</sup> Der Typus von Entfremdung, den Marx beschreibt, tritt, so Habermas, mit der Durchsetzung des Sozialstaats immer mehr in den Hintergrund.<sup>84</sup>

Die Austauschbeziehungen zwischen dem politischen System und der Lebenswelt werden von der Wertetheorie vernachlässigt, die nämlich nicht einsehen kann, daß ein Gleichgewicht zwischen der Normalisierung des Beschäftigungssystems und der Aufwertung der Konsumentenrolle unter den Legitimationsbedingungen der Massendemokratie durch den Sozialstaat zustande gebracht wird. Demgegenüber stellt sich auch ein Gleichgewicht zwischen einer Neutralisierung der Staatsbürger und einer Aufblähung der Klientenrolle her.<sup>85</sup> Die Universalisierung der Staatsbürgerrolle, die sich durch die Massendemokratie durchsetzt, bedeutet andererseits zugleich auch eine Segmentierung dieser Rolle vom Entscheidungsprozeß, „die Reinigung der politischen Teilhabe von partizipatorischen Gehalten. Legitimität und Massenloyalität fließen zu einer Legierung zusammen, die von den Beteiligten selbst nicht analysiert, nicht in ihre kritischen Komponenten zerlegt werden kann.“<sup>86</sup> „Die Folgelasten der Institutionalisierung eines entfremdeten Modus der Mitbestimmung wird auf die Klientenrolle in ähnlicher Weise abgewälzt wie die Last der Normalisierung der entfremdeten Arbeit auf die Konsumentenrolle. In diesen beiden Kanälen sammeln sich denn auch zunächst jene neuen Konfliktpotentiale spätkapitalistischer Gesellschaften, die gerade Marxisten irritieren müssen“<sup>87</sup>

Angesichts der sozialstaatlichen Pazifizierung des Klassengegensatzes haben Horkheimer und Adorno schon einmal die Theorie der Verdinglichung mit ihrer Ergänzung von der Theorie des Klassenbewußtseins durch die Theorie der Massenkultur ersetzt. Dies steht

---

<sup>83</sup> Ebd., S.513.

<sup>84</sup> Vgl. ebd., S.513f.

<sup>85</sup> Vgl. ebd.

<sup>86</sup> Ebd., S.514.

<sup>87</sup> Ebd., S.515.

noch immer vor dem Hintergrund der von Marx und Lukács vererbten ideologiekritischen Tradition, die sich gegen die herrschenden Bewußtseinsformen richtet und für sich einen privilegierten Zugang zur Erkenntnis beansprucht. Ihren Maßstab hat Marx zuerst mit seinem dialektischen Begriff der Ideologie am Beispiel der bürgerlichen Kultur entwickelt, in der er ihren ambivalenten Gehalt erkennt. „In ihren Ansprüchen auf Autonomie und Wissenschaftlichkeit, individuelle Freiheit und Universalismus, auf vorbehaltlose, radikale Selbstenthüllung ist sie auf der einen Seite das Ergebnis einer kulturellen Rationalisierung; ohne Rückendeckung durch die Autorität der Tradition ist sie empfindlich für Kritik und Selbstkritik. Auf der anderen Seite kann aber der normative Gehalt ihrer abstrakten und unhistorischen, über die gesellschaftliche Realität hinauschießenden Ideen nicht nur der Anleitung einer kritisch verändernden, sondern auch der idealistischen Verklärung einer affirmativen, bestätigenden Praxis dienen.“<sup>88</sup>

In diesem utopisch-ideologischen Doppelcharakter der bürgerlichen Kultur kommen gerade für Habermas diejenigen Bewußtseinsstrukturen zum Vorschein, die er unter Bedingungen einer modernen Verständigungsform identifiziert. Mit der Rationalisierung der Lebenswelt, wobei eine Instrumentalisierung der Lebenswelt entsteht, verlieren sich die strukturellen Möglichkeiten für Ideologiebildung. Somit tritt die Konkurrenz zwischen Formen der System- und der Sozialintegration offen hervor. Spätkapitalistische Gesellschaften mit ihrer sozialstaatlichen Pazifizierung haben aber für die Ideologiebildung ein funktionales Äquivalent entwickelt. „An die Stelle der positiv zu erfüllenden Aufgabe, einen bestimmten Interpretationsbedarf ideologisch zu decken, tritt die negative Forderung, Interpretationsleistungen auf dem Integrationsniveau von Ideologien gar nicht erst aufkommen zu lassen.“<sup>89</sup> Es läßt „das in totalisierter Form auftretende Alltagswissen diffus bleibt, jedenfalls ist das Artikulationsniveau gar nicht erst erreicht, auf dem Wissen nach Maßstäben der kulturellen Moderne allein als gültig akzeptiert werden kann.“<sup>90</sup> Dabei wird „das Alltagsbewußtsein seiner synthetisierenden Kraft beraubt, es wird fragmentiert.“<sup>91</sup> Das fragmentierte Bewußtsein tritt für Habermas heute an die Stelle des falschen. Dadurch wird die Aufklärung über den Mechanismus der Verdinglichung verhindert. „Erst damit sind die Bedingungen einer Kolonialisierung der Lebenswelt erfüllt: die Imperative der verselbständigten Subsysteme dringen, sobald sie ihres ideologischen Schleiers entkleidet sind, von außen in die Lebenswelt - wie Kolonialherren in eine Stammesgesellschaft.“<sup>92</sup>

---

<sup>88</sup> Ebd.

<sup>89</sup> Ebd., S.521.

<sup>90</sup> Ebd.

<sup>91</sup> Ebd.

<sup>92</sup> Ebd.



Der in System/Lebenswelt-Begriffen reformulierten Theorie der spätkapitalistischen Verdinglichung zufolge gilt es nun sich unter Bedingungen der kulturellen Verarmung und der Fragmentierung des Alltagsbewußtseins „für eine Rückkoppelung der rationalisierten Kultur mit einer auf vitale Überlieferungen angewiesenen Alltagskommunikation“<sup>93</sup> zu bemühen.

---

<sup>93</sup> Ebd.

## **Kapitel 5 Die Errungenschaften der Moderne**

Die Analyse der Pathologie der Moderne hat gezeigt, daß die Entfaltung einer alles beherrschenden kognitiv-instrumentellen Rationalität zum Nachteil der moralischen und ästhetisch-praktischen Rationalität ambivalente Folgen mit sich bringt. Die Rationalisierung der Lebenswelt führt aber zugleich zu einer Form der sozialen Integration, die durch Verständigungsleistung der kommunikativen Handlung bestimmt wird. Dies setzt eine utopische Perspektive einer Form der kommunikativen Alltagspraxis frei, die sich sozusagen „durch Verfahren der diskursiven Willensbildung kennen zeichnen, welche die Beteiligten selbst in die Lage versetzen könnten, konkrete Möglichkeiten einen besseren und weniger gefährdeten Lebens nach eigenen Bedürfnissen und Einsichten aus eigener Initiative zu verwirklichen.“<sup>1</sup> Das moralisch-praktische Rationalitätspotential, das sich einmal in einer Form der Brüderlichkeit darstellte und mit den Weltreligionen untergegangen ist, könne nach Habermas unter der Bedingung der Moderne in Form der kommunikativen Ethik wieder zur Geltung gebracht werden. In einer sprachlich strukturierten Lebensform wird sie zu ethischen Voraussetzungen von Handlungen und Diskursen, deren Eigenschaft Habermas als das Spezifische der Moderne bestimmt und die er sodann in den Arbeiten zur Ethik zu entfalten versucht. Damit bindet er mit der Diskursethik den Begriff der moralisch-praktischen Rationalität, die in der älteren Kritischen Theorie durch ihren Negativismus verfehlt wird, zurück an das gemeinsam geteilte Alltagswissen der lebensweltlichen Subjekte,<sup>2</sup> womit wiederum dem Projekt der Aufklärung Rechnung getragen wird.

### **5.1 Die Moralbegründung**

Die Diskursethik von Habermas versteht sich nicht als ein Verfahren, das die realen Normen hervorbringt, sondern als ein Verfahren, das die Normvorschläge hinsichtlich ihrer Gerechtigkeit oder allgemeinen Akzeptabilität überprüft. Da Konflikte und mögliche Lösungsvorschläge konkret in einer Lebenswelt entstehen, kann sich die Diskursethik deswegen nicht von der Perspektive der Lebenswelt loslösen. Die Diskursethik entwirft keine Vorstellung eines idealen Lebens, weil sie nur aus der Perspektive von Akteuren gerechtfertigt wird, die mit konkreten Fragen zu tun haben. Praktische Diskurse, so Habermas, müssen sich ihre Inhalte geben lassen. „Ohne den Horizont der Lebenswelt einer bestimmten sozialen Gruppe, und ohne Handlungskonflikte in einer bestimmten Situation, in der die Beteiligten die

---

<sup>1</sup> Habermas, Die neue Unübersichtlichkeit, S.161.

<sup>2</sup> Vgl. Gebauer, Letzte Begründung, S.13.

konsensuelle Regelung einer strittigen gesellschaftlichen Materie als ihre Aufgabe betrachteten, wäre es nutzlos, einen praktischen Diskurs führen zu wollen. Die konkrete Ausgangslage eines gestörten normativen Einverständnisses, auf die sich praktische Diskurse jeweils als Antezedens beziehen, determiniert Gegenstände und Probleme, die zur Verhandlung anstehen. Formal ist mithin diese Prozedur nicht im Sinne der Abstraktion von Inhalten. In seiner Offenheit ist der Diskurs gerade darauf angewiesen, daß die kontingenten Inhalte in ihn eingegeben werden.“<sup>3</sup> Angesichts dessen gilt als Grundvorstellung von Habermas’ Moralkonzept das Diskursprinzip, das lautet, „gültig sind genau die Handlungsnormen, denen alle möglicherweise Betroffenen als Teilnehmer an rational Diskursen zustimmen können.“<sup>4</sup> Dabei sind die Universalität und Normenbegründung zentral, die als Kennzeichen der Moral der Moderne gelten.<sup>5</sup> Dies findet sich schon in Kants’ Metaphysik der Sitten begründet. Kant ist der Meinung, daß ein Gesetz nur dann gerecht ist, wenn das ganze Volk diesem Gesetz zustimmt.<sup>6</sup> Darüber hinaus gilt die Problemstellung, moralische Regeln zu begründen, freilich als das Thema philosophischer Reflexion schon seit langem. Sie entsteht nämlich mit dem Verlust der Glaubwürdigkeit der christlichen Offenbarung. Deswegen ist sie eng verbunden mit ihrem religiösem Ursprung, der schon einen universalistischen Zug annimmt. Wie z.B. die bekannte goldene Formel, „was du nicht willst, das man dir tu, das füg auch keinem anderen zu“<sup>7</sup>, zeigt, weist sich das entscheidende Moment Reziprozität auf. Solch eine Vorstellung leitet Moral aus dem Willen Gottes ab.<sup>8</sup> Als der selbstverständliche Bezug darauf verloren ging, gründete die Vernunft „in unserer aller Willen.“<sup>9</sup> Bei den Ethikkonzeptionen der Neuzeit, die in der kantischen Tradition stehen, wird zum einem vorausgesetzt, daß es ein apriorisches Letztbegründungsprinzip der Moral gibt,<sup>10</sup> und daß zum anderen das Moralprinzip als ein unveränderliches feststeht.<sup>11</sup>

Habermas zufolge bemißt sich in der Moderne im Unterschied zu den traditionellen ethischen Fragen der Gebrauch der praktischen Vernunft gerade daran, indem er sich nach der Frage der

---

<sup>3</sup> Habermas, Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, S.113.

<sup>4</sup> Habermas, Faktizität und Geltung, S.138.

<sup>5</sup> Im Gegensatz zur traditionellen Moralphilosophie, in der das Richtige und das Gute noch eng in Verbindung stehen, hat die Diskursethik nur noch mit der Sollgeltung von Handlungsnormen zu tun, nicht mit der Präferenz von Werten. Sie bekennt sich zu dieser Selbstbeschränkung zugleich mit der Inanspruchnahme auf universale Geltung.

<sup>6</sup> Vgl. Horster, Jürgen Habermas, S.18.

<sup>7</sup> Oder „Was du selbst verhaßt ist, das tute auch einem anderen nicht zu!“ (Buch Tobit 4,15); „Was ihr von anderen erwartet, das tut ebenso auch ihnen“(Lukas, 6, 13).

<sup>8</sup> Vgl. Horster, Der Apfel fällt nicht weit vom Stamm, S.12. Vgl. auch Schweppenhäuser, Die Antinomie des Universalismus, S.13f.

<sup>9</sup> Vgl. Tugendhart, Vorlesungen über Ethik; Nunner-Winkel, Moralische Bildung, in: Wingert/Günther(Hg.), Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit, S.314-343. Hier S.315.

<sup>10</sup> Habermas hält die Letztbegründung, wie sie von Apel entwickelt wird, für eine philosophische Überforderung und für überflüssig. Denn die drei kontrafaktischen Anforderungen sind dem Diskurs inhärent.

<sup>11</sup> Vgl. Horster, a.a.O., S.12.

Gerechtigkeit richtet.<sup>12</sup> „Der Standpunkt der Moral unterscheidet sich von dem der konkreten Sittlichkeit durch eine idealisierende Einschränkung und Umkehrung der an kulturell eingewöhnten partikularen Lebensformen haftenden und der aus individuellen Bildungsprozessen hervorgehenden Deutungsperspektiven. Diese Umstellung auf die idealisierenden Voraussetzungen einer räumlich, sozial und zeitlich unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft bleibt auch in jedem real durchgeführten Diskurs Vorgriff auf und Annäherung an eine regulative Idee.“<sup>13</sup> Mit dem Hervorheben des moralischen Aspekts der Gerechtigkeit weist sich ihre Verbindung mit dem Grundzug der Rechtsregelung auf. Eigentlich behauptet Habermas einen internen Zusammenhang von Moral und Recht, der auf der Ebene des postkonventionellen Moralbewußtseins auf ein formales Prinzip zurückgeht, das nur noch die Legitimation von Normen durch Verfahren der vernünftigen Einigung zuläßt. Das Diskursprinzip gilt auch für rechtliche Regeln, weil Habermas die These vertritt, daß sich Moral und Recht gleichzeitig aus einem gesamtgesellschaftlichen Ethos ausdifferenzieren, sobald dessen sakrale Grundlage erschüttert wird. Moral und Recht sind für Funktionen der gesellschaftlichen Integration deswegen gleich ursprünglich. Sie unterscheiden sich dadurch, „daß die posttraditionale Moral nur eine Form des kulturellen Wissens darstellt, während das Recht zugleich auf der institutionellen Ebene Verbindlichkeit gewinnt. Es ist nicht nur Symbolsystem, sondern auch Handlungssystem.“<sup>14</sup> Mit der Verbindung von Moral und Recht ist für Habermas die Annahme wesentlich, daß politische Herrschaft zu ihrer Legitimation wiederum von dem Recht abhängt. Politisches Handeln ist immer auf rechtliche Institutionen bezogen, und dadurch läßt sich politische Herrschaft als rechtlich legitimierte Macht verstehen. Recht und politische Herrschaft sind wechselseitig aufeinander angewiesen. Die spezifische Errungenschaften der Moderne verstehen sich sodann als ein Zusammenspiel von Moral, Recht und Politik. Wir gehen in diesem Abschnitt auf die Aufweisung der Möglichkeit der Moralbegründung ein.

Im Rahmen der Rationalisierung der Lebenswelt, in der sich der Universalismus, die Autonomie und die Entzauberung religiös-metaphysischer Weltbilder entfalten, entfällt Habermas zufolge die Möglichkeit der dogmatischen Begründung der Moral.

---

<sup>12</sup> Vgl. Habermas, Faktizität und Geltung, S.565; Horster, Jürgen Habermas, S.92. McCarthy vertritt die These, daß Habermas' Moraltheorie als Theorie der politischen Moral anzusehen ist, nämlich als Theorie der sozialen Gerechtigkeit. Das Gerechte vom Guten abzukoppeln, gründet sich darin, „vergesellschaftete Individuen können sich nicht zu der Lebensform oder zu der Lebensgeschichte, in der sich ihre eigene Identität gebildet hat, hypothetisch verhalten. Aus alledem ergibt sich die Präzisierung des Anwendungsbereichs einer deontologischen Ethik: sie erstreckt sich nur auf die praktischen Fragen, die rational, und zwar mit der Aussicht auf Konsens erörtert werden können. Sie hat es nicht mit der Präferenz von Werten, sondern mit der Sollgeltung von Handlungsnormen zu tun.“( Habermas, Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, S.114.)

<sup>13</sup> Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik, S.185.

<sup>14</sup> Vgl. ebd., S.137.

Dementsprechend entsteht aber andererseits die Möglichkeit, ohne metaphysische Rückendeckung ein universalistisches Moralprinzip zu entwickeln, das den Bedingungen der Moderne Rechnung tragen kann. Darunter versteht sich der Versuch seiner Diskursethik. Dabei orientiert sie sich an Kants Moraltheorie, die sich in diesem Zusammenhang als ein ähnlicher Versuch darstellt, und die jedoch Habermas zufolge noch insofern metaphysischen Grundannahmen verhaftet ist, als das universalistische Prinzip aus dem autonomen Willen des transzendentalen Subjekts abgeleitet wird. Dadurch wird nicht auf die Konstitution des moralischen Subjekts reflektiert und eine strenge Trennung zwischen dem transzendentalen Subjekt und dem empirischen, interessegeleiteten Subjekt vorgenommen. Das Moralprinzip sollte Habermas nunmehr nicht als abstraktes Sollen wie es bei Kant gesetzt werden, sondern aus den sittlichen Verhältnissen, die bereits wirklich sind, gewonnen werden. Dazu bietet sich das kommunikative Handeln als Ursprungsort ethischer Normen an. In der verständigungsorientierten Handlung stehen Moral und Sprache in einem internen Zusammenhang.<sup>15</sup>

Zu dieser Annahme ist die Überlegung von der Begründbarkeit normativer Aussagen, die den wahrheitsanalogen Geltungsanspruch der Richtigkeit aufweist, zuerst vorzulegen.

Die Problemstellung der Begründbarkeit des Moralischen wird in der neuzeitlichen Moralphilosophie zum ersten Mal von Kant systematisch entfaltet, indem er sie zur kritischen Wissenschaft von der Vernunft erhebt. Dabei wird auf die substanzielle Verbundenheit von theoretischen und praktischen Teilbereichen der Vernunft reflektiert. Für Kant fallen sie nicht auseinander, sondern sie sind die eines Wissens.<sup>16</sup> Die moralische Autonomie stellt sich als ein freies Handeln nach allgemeinen und selbstgegebenen Gesetzen dar. Wie die theoretische Vernunft der Natur als Gegenstand von Erfahrung ihre Gesetze gibt, so gibt die praktische Vernunft ihre Gesetze dem Willen. Die moralischen Gesetze fallen jedoch in der Analogie zu den Naturgesetzen, die als Erkenntnisprinzipien mit den Prinzipien dessen zusammenfallen, was tatsächlich erscheint, nicht mit den Handlungen zusammen, weil die Handlungsregeln kein Sein, sondern ein Sollen darstellen. Der praktische Vernunftgebrauch bezieht sich im Gegensatz zum theoretischen Gebrauch auf Freiheit. „Nicht die Natur des Menschen könne die Verbindlichkeit moralischer Gesetze begründen, sondern nur ihre apriorische Vernunftbestimmtheit“<sup>17</sup> Damit ist entgegen dem seit David Humes als naturalistischer Fehlschluß bezeichneter Einwand behauptet, daß ein unbedingter und universaler Geltungsanspruch den Prinzipien der praktischen Vernunft innewohnt. Als ein formales Moralprinzip der Autonomie, das nicht durch die Ziele der Handlungen oder durch

---

<sup>15</sup> Vgl. Bogner, Die Versöhnung der mit sich selber zerfallenen Moderne, S.80.

<sup>16</sup> Vgl. Schweppenhäuser, Die Antinomie des Universalismus, S.17.

außerrationale Faktoren bedingt wird, wird ein Verfahren formuliert, mit dem sich dann prüfen läßt, ob die jeweilige Handlungsmaxime einen Verallgemeinerungstest bestehen könne: Handel so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.<sup>18</sup>

Mit einer kommunikativ transformierten Transzendentalphilosophie geht die Diskurstheorie der Ethik davon aus, daß das Ethos der Gegenseitigkeit in der Redesituation die einzige Wurzel der Ethik überhaupt sei. Die virtuelle Universalität sprachlicher Kommunikation wird dabei zur Begründungsfolie, weil die allgemeinen Voraussetzungen von Kommunikation erst ermöglichen, daß man sich auf die sprachpragmatischen Geltungsansprüche einläßt.<sup>19</sup>

Gegen die Möglichkeit der Begründungen werden freilich Einwände insbesondere von vielen postmodernen Philosophen erhoben. Rorty z.B. bestreitet den sogenannten privilegierten Zugang zu unserem Bewußtsein ab, mit dem für die Erkenntnisse die Übereinstimmung zwischen Wahrnehmungen und Begriffe überprüft werden.<sup>20</sup> Rorty ist der Meinung, daß Begründungen wissenschaftlich unmöglich und in Sachen Politik sogar schädlich sind.<sup>21</sup> Die Idee, daß, was sich nicht mit Gründen rechtfertigen läßt, als irrational oder als Vorurteil anzusehen ist, weist er zurück, weil es impliziert, daß der Mensch und der Bestand seiner Erkenntnisse zuvor stillschweigend dichotomisiert wurde, nämlich einerseits in eine ahistorische und vernünftige menschliche Seele und in die etwa egoistischen unvernünftigen Vorurteile und Interessen andererseits.<sup>22</sup> Und mit eben dieser Dichotomisierung drängt sich Rorty zufolge der Zwang auf, daß sich Wahrheit und Rechtfertigung kompromissieren. In Bezug auf die ethisch-politische Frage wird dabei zum einen vorausgesetzt, daß der Bürger ein politisches Gewissen habe, und sich im Fall des Konflikts zwischen den privaten und

---

<sup>17</sup> Schweppenhäuser, a.a.O., S.38.

<sup>18</sup> Kant, Kritik der praktischen Vernunft, S.36. Vgl. auch Schweppenhäuser, a.a.O., S.18.

<sup>19</sup> Die These, dass normativ-praktische Fragen nicht wahrheitsfähig sind, ist von Autoren wie Weber, Wittgenstein vertreten. Weber etwa will die Vernünftigkeit der Vernunft nur auf die rationale Wahl von Mitteln für bestimmte Zwecke beschränkt wissen. Die Wahl der Zwecke ist nicht an Vernunftgründe, sondern an die Entscheidung für einander widerstehende Wertordnungen gebunden. Habermas plädiert hingegen eine kognitivistische Moralthorie, da für ihn in praktischen Diskursen sich ethische Fragen die konsensual-rational einlösen lassen. Foucault z.B. betont dagegen den Scheincharakter der Idee herrschaftsfreier Diskurse. Ohne partikuläre Einschränkungen und Ausschließungsmechanismen gebe es den universalen Austausch der Diskussion nicht. Luhmann hat Ethik als Reflexionsethik der Moral definiert. Für ihn ist eine normative Ethik in der Moderne nicht mehr möglich. Ethik könne Moral nicht begründen, sondern sie immer schon vorfinden. (Vgl. Schweppenhäuser, ebd., S.20; Foucault, Die Ordnung des Diskurses, S.26f; Luhmann, Ethik als Reflexionstheorie des Moral, in: Gesellschaftsstruktur und Semantik, Bd.3, S.358-447. Hier S.360; Gebauer, Letzte Begründung, S.12.)

<sup>20</sup> Vgl. Rorty, Der Spiegel der Natur.

<sup>21</sup> Vgl. Van Reijen, Die Beweislast der politischen Philosophie, in: Van Brink/Van Reijen, Bürgergesellschaft, Recht und Demokratie, S.466-490. Hier S.475. Rorty schließt sich an Thomas Jeffersons' Meinung: "mir steht kein Schaden, wenn mein Nachbar sagt, daß es zwanzig Götter gibt oder keinen Gott". Danach sollte von Glaubensätzen über die letzten Wahrheiten getrennt werden. (Vgl. Rorty, Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie, in: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.), Zerstörung des moralischen Selbstbewußtseins, S.273-289. Hier S.273.)

<sup>22</sup> Vgl. Rorty, Solidarität und Objektivität, S.83f; Van Reijen, a.a.O., S.476.

öffentlichen Interessen für die letzten entscheide. Zum anderen werden die als irrational geschätzten Gefühle und Überzeugungen aus der öffentlichen Meinungs- und Willensbildung ausgeschlossen.<sup>23</sup> Für Lyotard befindet sich die rechtfertigende Aktivität immer nur innerhalb eines Diskurses, der allerdings einem bestimmten Regelsystem unterliegt. Dieses Regelsystem setzt sich aus einer Reihe Kodifizierungen der sauberen Argumente zusammen, die freilich verschleiern, daß die Anwendung der Regel selber problematisch ist. Ihre Begründung findet sich nämlich in einer äußerst hypothetischen Voraussetzung, deren Fragwürdigkeit freilich nicht durch ihre guten Funktionen aufgehoben werden kann. Denn diese hypothetische Voraussetzung wird durch die Unterstellung einer logisch oder metaphysisch bestimmten Beziehung zwischen den Sätzen eines Diskurses gesichert, die sich niemals eindeutig gibt. Charakteristisch für theoretische und politische Diskurse ist nach Lyotard eben der Ausschluß der Offenheit.<sup>24</sup>

Habermas besteht hingegen fest darauf, daß ethische Aussagen begründbar sind. Sie stützen sich nicht nur auf rationale Überzeugung, sondern machen sich dadurch klar, was dabei Rationalität heißt. Man kann nämlich nicht die These vertreten, daß man nicht mit Argumenten überzeugen sollte, wenn man nicht mit Argumenten überzeugen wollte. Es ist ein performativer Widerspruch.

In seiner Auseinandersetzung mit Toulmin entwickelt Habermas die These, daß normative Aussagen nicht in demselben Sinne wie deskriptive Aussagen wahr oder falsch sind. Er stimmt zunächst Toulmin zu, daß die Richtigkeit einer Handlung keine Eigenschaft wie z.B. „gelb sein“ ist. Man fragt, ob eine Handlung richtig ist, nicht in dem Sinne, wie man nach einer Eigenschaft fragt, sondern ob es gute Gründe dafür gibt. Für Habermas gilt dann, daß die Prämisse der nicht-kognitivistischen Ethik widerlegt werden könne. Daß normative Sätze nicht in genau demselben Sinn wie propositionale Sätze wahr oder falsch sein können, bedeutet nach Habermas allerdings nicht, daß normative Sätze überhaupt nichts mit Wahrheit zu tun haben. „Wir müssen von der schwächeren Annahme eines wahrheitanalogen Geltungsanspruches ausgehen und[...]nach den Kriterien für gute Gründe, die uns kraft Einsicht motivieren, Forderungen als moralische Verpflichtungen anzuerkennen.“<sup>25</sup>

Habermas erinnert daran, daß man im Alltag schon mit normativen Aussagen Geltungsansprüche verbindet, die man gegen Kritik zu verteidigen bereit ist. „Wir erörtern praktische Fragen von dem Typus: Was soll ich/sollen wir tun? unter der Voraussetzung, daß die Antworten nicht beliebig sein müssen; wir trauen uns grundsätzlich zu, richtige

---

<sup>23</sup> Vgl. Rorty, ebd. Vgl. auch Van Reijen, a.a.O., S. 476f.

<sup>24</sup> Vgl. Lyotard, Der Widerstreit; Van Reijen, a.a.O., S. 479.

<sup>25</sup> Habermas, Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, S.67.

Normen und Gebote von falschen unterscheiden zu können.“<sup>26</sup> Damit weist Habermas darauf hin, daß der Versuch, die Ethik in der Form einer Logik der moralischen Argumentation zu begründen, nur dann Aussicht auf Erfolge hat, wenn man den Blick auf die Ebene richtet, wo das moralische Dilemma zunächst entsteht: also im Horizont der Lebenswelt. Es ist daran zu erinnern, daß für Habermas die Interaktionen kommunikativ sind, in denen die Beteiligten ihre Handlungspläne einvernehmlich koordinieren. Dabei bemißt sich das jeweils erzielte Einverständnis an der intersubjektiven Anerkennung von Geltungsansprüchen. Im Falle explizit sprachlicher Verständigungsprozesse erheben die Akteure mit ihren Sprechhandlungen, „indem sie sich miteinander über etwas verständigen, Geltungsansprüche, und zwar Wahrheitsansprüche, Richtigkeitsansprüche und Wahrhaftigkeitsansprüche je nachdem, ob sie sich auf etwas in der objektiven Welt (als der Gesamtheit existierender Sachverhalte), auf etwas in der gemeinsamen sozialen Welt (als der Gesamtheit legitim geregelter interpersonalen Beziehungen einer sozialen Gruppe) oder auf etwas in der eigenen subjektiven Welt (als der Gesamtheit privilegiert zugänglicher Erlebnisse) Bezug nehmen.“<sup>27</sup> Im Unterschied zum strategischen Handeln, wo auf den anderen empirisch, mit der Androhung von Sanktionen oder der Aussicht auf Gratifikationen eingewirkt wird, um die erwünschte Fortsetzung einer Interaktion zu erlangen, wird im kommunikativen Handeln einer vom anderen zu einer Anschlußhandlung rational motiviert, und dies kraft des illokutionären Bindungseffekts eines Sprechaktangebots. Ein solches Angebot kann nicht durch die Gültigkeit des Gesagten rational motiviert werden, sondern deswegen, weil eine koordinationswirksame Gewähr dafür übernommen wird, daß erforderlichenfalls die Einlösung des Anspruchs bemüht wird. Dies kann im Falle von Wahrheits- und Richtigkeitsansprüchen diskursiv, nämlich durch das Beibringen von Gründen, im Falle von Wahrhaftigkeitsansprüchen durch konsistentes Verhalten zutage gebracht werden. Wenn sich der Hörer auf die vom Sprecher angebotene Gewähr verläßt, dann setzen sich die interaktionsfolgerelevanten Verbindlichkeiten ein, die in der Bedeutung des Gesagten enthalten sind.<sup>28</sup> „Handlungsverpflichtungen gelten beispielsweise im Falle von Befehlen und Anweisungen in erster Linie für den Adressaten, im Falle von Versprechen und Ankündigungen für den Sprecher, im Falle von Vereinbarungen und Verträgen symmetrisch für beide Seiten, im Falle von normativ gehaltvollen Empfehlungen und Warnungen asymmetrisch für beide Seiten.“<sup>29</sup> Hingegen ergeben sich die Verbindlichkeiten bei den konstativen Sprechakten, anders als

---

<sup>26</sup> Ebd., S.66.

<sup>27</sup> Ebd., S.68.

<sup>28</sup> Vgl. ebd., S.67f.

<sup>29</sup> Ebd., S.69.



bei diesen obengenannten regulativen Sprechhandlungen, nur insofern, „als sich Sprecher und Hörer darüber einigen, ihr Handeln auf Situationsdeutungen zu stützen, die den jeweils als wahr akzeptierten Aussagen nicht widersprechen.“<sup>30</sup> Bei den expressiven Sprechakten erfolgen Handlungsverpflichtungen unmittelbar in der Weise, „daß der Sprecher spezifiziert, womit sein Verhalten nicht in Widerspruch steht bzw. geraten wird.“<sup>31</sup> Indem der Sprecher für die Einlösung eines kritisierbaren Geltungsanspruchs die Gewähr übernimmt, wird der Hörer zur Annahme seines Sprechaktangebots bewegt, und damit wird für die Fortsetzung der Interaktion ein anschlusssichernder Verkoppelungseffekt erzielt und zwar aufgrund der Geltungsbasis dieser auf Verständigung angelegten Kommunikation.<sup>32</sup> Aber propositionale Wahrheit und normative Richtigkeit, nämlich die beiden diskursiv einlösbaren Geltungsansprüche, verfahren in der Rolle der Handlungskoordination auf verschiedene Weise.

Auf den ersten Blick, so Habermas, „scheinen sich die in konstativen Sprechhandlungen verwendeten assertorischen Sätze zu Tatsachen auf ähnliche Weise zu verhalten wie die in regulativen Sprechhandlungen verwendeten normativen Sätze zu legitim geordneten interpersonalen Beziehungen. Die „Wahrheit“ von Sätzen bedeutet auf ähnliche Weise die Existenz von Sachverhalten wie die Richtigkeit von Handlungen die Erfüllung von Normen.“<sup>33</sup> Beim näheren Ansehen lassen sich indessen Unterschiede zeigen. Sprechhandlungen verhalten sich zu Normen in der Tat anders als zu Tatsachen. Um dies mit einem Beispiel zu verdeutlichen, wie im Fall moralischer Normen, die sich in der Form von unbedingten universellen Sollsätzen formulieren lassen: „Man soll niemanden töten“ und „es ist geboten, niemanden zu töten.“ Man nimmt auf Handlungsnormen dieser Art mit regulativen Sprechhandlungen in vielfältiger Weise Bezug beim Befehlsgeben, Vertragsschließung usw..<sup>34</sup> „Eine moralische Norm beansprucht jedoch Sinn und Geltung auch unabhängig davon, ob sie verkündet und in dieser oder jener Weise in Anspruch genommen wird.“<sup>35</sup> Eine Norm kann mit Hilfe eines Satzes wie, „Man soll niemanden töten“, formuliert werden, ohne daß diese Formulierung, z. B. das Niederschreiben eines Satzes, „als eine Sprechhandlung, d. h. als etwas anderes denn als unpersönlicher Ausdruck für die Norm selber“ verstanden werden muß. Solche Sätze stellen Gebote dar, auf die man sich sekundär mit Sprechhandlungen in dieser oder jener Weise beziehen kann. „Dazu fehlt ein Äquivalent auf der Seite der Tatsachen. Es gibt

---

<sup>30</sup> Ebd.

<sup>31</sup> Ebd., S.69.

<sup>32</sup> Vgl. ebd.

<sup>33</sup> Ebd., S69.

<sup>34</sup> Vgl. ebd.,S.70.

<sup>35</sup> Ebd.

keine assertorischen Sätze, die gleichsam an Sprechhandlungen vorbei eine Selbständigkeit wie Normen erhalten könnten.“<sup>36</sup> Die assertorische Sätze können dann pragmatischen Sinn haben, wenn sie in einer Sprechhandlung verwendet werden.<sup>37</sup> Für einen deskriptiven Satz wie „Eisen ist magnetisch“ ist es nämlich unmöglich, daß er wie der Satz, „man soll niemanden töten“ unabhängig von der illokutionären Rolle einer bestimmten Art von Sprechhandlungen verwendet wird, ohne daß er seine assertorische Kraft verliert.<sup>38</sup> Diese Asymmetrie ergibt sich daraus, „daß Wahrheitsansprüche nur in Sprechhandlungen residieren, während normative Geltungsansprüche zunächst einmal in Normen und erst abgeleiteter Weise in Sprechhandlungen ihren Sitz haben.“<sup>39</sup> Um ontologisch zu reden, kann man die Asymmetrie darauf zurückführen, daß die Ordnungen der Gesellschaft geltungsfrei konstituiert sind. Im Gegensatz dazu stellen sich die Ordnungen der Natur, zu denen man nur eine objektivierende Einstellung einnimmt. „Die gesellschaftliche Realität, auf die wir uns mit regulativen Sprechhandlungen beziehen, steht bereits von Haus in internen Beziehung zu normativen Geltungsansprüchen. Hingegen wohnen Wahrheitsansprüche keineswegs den Entitäten selber inne, sondern allein den konstativen Sprechhandlungen, mit denen wir uns in der Tatsachen feststellenden Rede auf Entitäten beziehen, um Sachverhalte wiederzugeben.“<sup>40</sup>

Die Welt der Normen hat zum einen dank der normativen Geltungsansprüche, gegenüber den regulativen Sprechhandlungen im Sinne der Unabhängigkeit des objektiven Geistes eine merkwürdige Art von Objektivität, die die Welt der Tatsachen gegenüber konstativen Sprechhandlungen nicht hat.<sup>41</sup> Zum anderen sind Entitäten und Tatsachen nämlich in einem ganz anderen Sinne unabhängiger als alles, was in normenkonformer Einstellung der sozialen Welt zugerechnet wird. Normen hängen von legitim geordneten interpersonalen Beziehungen ab, die immer wieder hergestellt werden. Von Normen kann dann die Rede sein, wenn Akteure und Handlungen in Betracht einbezogen werden. Im Gegensatz dazu stellt sich die Annahme ein, „daß Sachverhalte auch unabhängig davon existieren, ob sie mit Hilfe wahrer Sätze konstatiert werden oder nicht.“<sup>42</sup>

Normative Geltungsansprüche vermitteln also eine wechselseitige Abhängigkeit zwischen der Sprache und der sozialen Welt, die jedoch beim Verhältnis von Sprache und objektiver Welt fehlt. Damit hängt auch der zweideutige Charakter der Sollgeltung

---

<sup>36</sup> Ebd.,S.70.

<sup>37</sup> Ebd.

<sup>38</sup> Vgl. ebd.,S.70.

<sup>39</sup> Ebd.

<sup>40</sup> Ebd., S.71.

<sup>41</sup> Ebd.

<sup>42</sup> Ebd.

zusammen. Die Aussage über das Bestehen oder die soziale Geltung von Normen bedeutet noch nicht, daß Normen auch gültig sind, wie es zwischen existierenden Sachverhalten und wahren Aussagen der Fall ist.<sup>43</sup> Denn zwischen der sozialen Tatsache der intersubjektiven Anerkennung und der Anerkennungswürdigkeit einer Norm ist noch zu unterscheiden.<sup>44</sup> „Es kann gute Gründe geben, den Geltungsanspruch einer sozial geltenden Norm für unberechtigt zu halten; und eine Norm muß nicht schon darum, weil ihr Geltungsanspruch diskursiv eingelöst werden könnte, auch faktisch Anerkennung finden.“<sup>45</sup> Die Motive für die Anerkennung von normativen Geltungsansprüchen können sowohl auf Überzeugungen wie auf Sanktionen, oder auf eine komplizierte Mischung aus Einsicht und Gewalt zurückgehen, darum ist die Durchsetzung von Normen doppelt kodiert. Es kann sein, daß die rational motivierte Zustimmung mit einer „empirisch, nämlich durch Waffen oder Güter bewirkten Hinnahme zu einem Legitimitätsglauben“<sup>46</sup> in Verbindung steht. Gerade dies erweist sich als ein Indiz dafür, daß „eine positivistische Inkraftsetzung von Normen nicht hinreicht, um deren soziale Geltung auf Dauer zu sichern.“<sup>47</sup> Um die Durchsetzung einer Norm dauerhaft zu erhalten, muß nämlich gewährleistet sein, daß Gründe dafür mobilisiert werden können, die ausreichen, „um den entsprechenden Geltungsanspruch im Kreise der Adressaten mindestens als berechtigt erscheinen zu lassen.“<sup>48</sup> Dies heißt in modernen Gesellschaften ohne Legitimität keine Massenloyalität.<sup>49</sup> Daraus ergibt sich, daß zwischen der Existenz von Handlungsnormen einerseits, der erwarteten Begründbarkeit entsprechender Sollsätze andererseits ein Zusammenhang besteht, der allerdings auf der ontischen Seite fehlt. „Eine interne Beziehung besteht gewiß zwischen der Existenz von Sachverhalten und der Wahrheit entsprechender assertorischer Sätze, aber nicht zwischen der Existenz von Sachverhalten und der Erwartung eines bestimmten Kreises von Personen, daß diese Sätze begründet werden können.“<sup>50</sup>

Mit der These der Strukturhomologie, nämlich analoger Wahrheitsfähigkeit von moralischen Sätzen im Vergleich mit propositionalen, kann Habermas die Frage des verbindlichen Charakters von Normen als eine Frage der rationalen Motivation behandeln. „Die zwingende Kraft der Logik verdankt sich dem Verbot des Widerspruchs. Wer dieses Verbot mißachtet, schließt sich tatsächlich aus dem Kreis der rational Argumentierenden aus, und so wirft Habermas bekanntlich Nietzsche, Heidegger, Adorno und Horkheimer vor, daß sie die Sünde

---

<sup>43</sup> Ebd.

<sup>44</sup> Vgl. ebd., S.71.

<sup>45</sup> Ebd., S72.

<sup>46</sup> Ebd., S.71.

<sup>47</sup> Ebd., S.72.

<sup>48</sup> Ebd.

<sup>49</sup> Vgl. ebd.

des performativen Widerspruchs begehen.“<sup>51</sup> Darüber hinaus stellt Habermas weiterhin mit der These von der Strukturheterogenie zwischen kognitiven und moralischen Sätzen den Vorrang der moralischen Ordnung vor der kognitiven sicher. Ohne diesen Vorrang „wäre der besondere Status von Geltungen nicht mehr gegeben, und das hieße, daß es keinen Unterschied machen würde, ob man eine logische Regel oder eine Norm mißachten würde.“<sup>52</sup> Dieser Unterschied ist festzuhalten, damit ein moralischer Verstoß nicht als bloße Regelabweichung verstanden wird. Das würde nämlich dazu führen, daß der Unterschied zwischen legitimen und legalen Ordnungen, zwischen strategischem und kommunikativem Handeln unmöglich ist.

Beide ausgeführten Thesen können nun zusammen zur Erklärung führen, „warum die Frage nach den Bedingungen der Gültigkeit von moralischen Urteilen unmittelbar den Übergang zu einer Logik praktischer Diskurse nahelegt, während die Frage nach den Bedingungen der Gültigkeit von empirischen Urteilen erkenntnis- und wissenschaftstheoretische Überlegungen erfordern, die von einer Logik theoretischer Diskurse zunächst einmal unabhängig sind.“<sup>53</sup> Die Kluft, die zwischen singulären Beobachtungen und allgemeinen Hypothesen besteht, wird im theoretischen Diskurs durch verschiedenartige Kanons der Induktion überbrückt. Parallel dazu bedarf der praktische Diskurs eines entsprechenden Brückenprinzips. „Deshalb führen alle Untersuchungen zur Logik der moralischen Argumentation alsbald zu der Notwendigkeit, ein Moralprinzip einzuführen, das als Argumentationsregel eine äquivalente Rolle spielt wie das Induktionsprinzip im erfahrungswissenschaftlichen Diskurs.“<sup>54</sup> Von Autoren verschiedener philosophischer Herkunft wird versucht, ein solches Moralprinzip anzugeben. Deren Gemeinsamkeit liegt interessanterweise darin, daß sie immer wieder auf Grundsätze stoßen, denen dieselbe Idee zugrundeliegt: „Alle kognitivistischen Ethiken knüpfen nämlich an jene Intuition an, die Kant im kategorischen Imperativ ausgesprochen hat.“<sup>55</sup> Für Habermas ist dabei wichtig hervorzuheben, daß „das Moralprinzip so gefaßt wird, daß es die Normen als ungültig ausschließt, die nicht die qualifizierte Zustimmung aller möglicherweise Betroffenen finden könnten.“<sup>56</sup> „Das konsensermöglichende Brückenprinzip soll also sicherstellen, daß nur die Normen als gültig akzeptiert werden, die einen allgemeinen Willen ausdrücken: sie müssen sich, wie Kant immer wieder formuliert, zum allgemeinen Gesetz eignen. Der kategorische Imperativ läßt sich als ein Prinzip verstehen, welches die

---

<sup>50</sup> Ebd.

<sup>51</sup> Van Reijen, Die Beweislast der politischen Philosophie, in: Van Brink und Van Reijen(Hg.), Recht und Demokratie, S.466-491. Hier, S.472. Vgl. auch Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, S.390ff.

<sup>52</sup> Ebd.

<sup>53</sup> Habermas, Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, S.72.

<sup>54</sup> Ebd., S.73.

<sup>55</sup> Ebd., S.73.

Verallgemeinerungsfähigkeit von Handlungsweisen und Maximen bzw. der von ihnen berücksichtigten (also in den Handlungsnormen verkörperten) Interessen fordert.“<sup>57</sup>

Der Universalisierungsgrundsatz erschöpft sich aber nach Habermas nicht in der Forderung, daß moralische Normen die Form unbedingter universeller Sollsätze haben müssen. „Die grammatische Form der normativen Sätze, welche eine Bezugnahme auf bzw. eine Adressierung an bestimmte Gruppen und Individuen verbietet, ist keine hinreichende Bedingung für gültige moralische Gebote“<sup>58</sup>, da man auch offensichtlich unmoralischen Geboten diese Form verleihen kann. Andererseits ist solch eine Forderung zu restriktiv, „da es sinnvoll sein kann, auch nicht-moralische Handlungsnormen, deren Geltungsbereich sozial und raumzeitlich spezifiziert ist, zum Gegenstand eines praktischen Diskurses zu machen und einem (auf den Kreis der Betroffenen relativierten) Verallgemeinerungstest zu unterziehen.“<sup>59</sup>

Im Gegensatz dazu darf der Diskursethik zufolge eine Norm nur dann Geltung beanspruchen, wenn alle von ihr möglicherweise Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses Einverständnis darüber erzielen, daß diese Norm gilt. Dieser diskursethische Grundsatz (D) setzt bereits voraus, daß die Wahl von Normen begründet werden kann. Habermas hat (U) als eine Argumentationsregel eingeführt, „die Einverständnis in praktischen Diskursen immer dann ermöglicht, wenn Materien im gleichmäßigen Interesse aller Betroffenen geregelt werden können.“<sup>60</sup>

Wenn man sich, so Habermas, die handlungskordinierende Rolle normativer Geltungsansprüche in der kommunikativen Alltagspraxis vergegenwärtigt, stellt sich dann klar heraus, warum die Aufgaben, die in moralischen Argumentationen gelöst werden sollen, nicht monologisch bewältigt werden können, sondern eine kooperative Anstrengung erfordern. „Indem die Beteiligten in eine moralische Argumentation eintreten, setzen sie ihr kommunikatives Handeln in reflexiver Einstellung mit dem Ziel fort, einen gestörten Konsens wieder herzustellen. Moralische Argumentationen dienen also der konsensuellen Beilegung von Handlungskonflikten. Konflikte im Bereich normengeleiteter Interaktionen gehen unmittelbar auf ein gestörtes normatives Einverständnis zurück. Die Reparaturleistung kann mithin nur darin bestehen, einem zunächst strittigen und dann entproblematisierten für diesen substituierten Geltungsanspruch intersubjektive Anerkennung zu sichern. Diese Art von Einverständnis

---

<sup>56</sup> Ebd.

<sup>57</sup> Ebd.

<sup>58</sup> Ebd.

<sup>59</sup> Ebd.

<sup>60</sup> Ebd., S.76.

bringt einen gemeinsamen Willen zum Ausdruck.[...]Nur ein intersubjektiver Verständigungsprozeß kann zu einem Einverständnis führen, das reflexiver Natur ist: nur dann können die Beteiligten wissen, daß sie sich gemeinsam von etwas überzeugt haben.“<sup>61</sup>

Mit der Einführung des Universalisierungsgrundsatzes kann man auch Habermas zufolge den Einwand des kulturellen Relativismus entschärfen. Kant beruft sich bei der Begründung des Kategorischen Imperatives einerseits auf ein Faktum der Vernunft und andererseits auf die normativ gehaltvollen Begriffe von Autonomie und freiem Willen.<sup>62</sup> Damit setzt er sich dem Bedenken einer *petitio principii* aus. Die Begründung des Kategorischen Imperatives verschränkt sich ihrerseits mit der Architektonik des Kantischen Systems, was unter veränderten Prämissen nicht leicht zu verteidigen sein dürfte.<sup>63</sup> Für die Kognitivisten weisen sich Schwierigkeiten und Einwände wegen ihrer Forderung nach einer Begründung der Allgemeingültigkeit des Universalisierungsgrundsatzes auf. So hat z.B. H. Albert bekanntlich mit seinem „Traktat über kritische Vernunft“ seinen Zweifel an der Möglichkeit der Begründung einer universalistischen Moral geäußert, indem er das von Popper wissenschaftstheoretisch entwickelte Modell der kritischen Prüfung auf das Gebiet der praktischen Philosophie überträgt. „Der Versuch der Begründung allgemeingültiger Moralprinzipien verstricke, so ist die These von Albert, den Kognitivisten in das „Münchhausen-trilemma“, zwischen drei Alternativen, die gleichermaßen unakzeptabel sind, wählen zu müssen: nämlich entweder einen unendlichen Regreß in Kauf zu nehmen oder die Kette der Ableitung willkürlich abubrechen oder schließlich zirkulär zu verfahren.“<sup>64</sup> Diesem Vorwurf ist Habermas zufolge mit dem Hinweis zu begegnen, daß es sich aber nur „unter der Voraussetzung eines semantischen Begründungskonzepts, das sich an der deduktiven Beziehung zwischen Sätzen orientiert und allein auf den Begriff der logischen Folgerung stützt.“<sup>65</sup> Diese deduktivistische Begründungsvorstellung ist, so Habermas, „offensichtlich zu selektiv für die Darstellung der pragmatischen Beziehungen zwischen argumentativen Sprechhandlungen: Induktions- und Universalisierungsgrundsätze werden als Argumentationsregeln nur eingeführt, um die logische Kluft in nicht-deduktiven Beziehungen zu überbrücken. Man wird deshalb für diese Brückenprinzipien selbst eine deduktive Begründung, wie sie im Münchhausentrilemma allein zugelassen wird, nicht

---

<sup>61</sup> Ebd.,S.77.

<sup>62</sup> Vgl. ebd.

<sup>63</sup> Vgl. ebd.

<sup>64</sup> Vgl. Albert, Traktat über kritische Vernunft. Hier vgl. Habermas, Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, S.89.

<sup>65</sup> Habermas, Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, S.90.

erwarten dürfen.“<sup>66</sup>

Im Anschluß an Apels Metakritik an dem Fallibilismus ergibt sich Habermas zufolge, daß man die Dimension der nicht-deduktiven Begründung ethischer Grundnormen freilegen kann, indem man sprachpragmatisch mit dem Begriff des performativen Widerspruchs verfährt, der eintritt, „wenn eine konstative Sprechhandlung Kp auf nicht-kontingenten Voraussetzungen beruht, deren propositionaler Gehalt der behaupteten Aussage p widerspricht.“<sup>67</sup> Apel illustriert dies für das Verständnis von klassischen Argumenten der Bewußtseinsphilosophie am Beispiel des „Cogito ergo sum“.<sup>68</sup> Descartes Argument läßt sich danach mit Hilfe eines performativen Widerspruchs rekonstruieren, wenn „man das Urteil eines Opponenten in der Form der Sprechhandlung, Ich bezweifle hiermit, daß ich existiere ausdrückt.“<sup>69</sup> : Mit der Aussage, (1)Ich existiere (hier und jetzt) nicht, erhebt der Sprecher einen Wahrheitsanspruch, aber gleichzeitig macht er, „indem er sie äußert, eine unausweichliche Existenzvoraussetzung, deren propositionaler Gehalt durch die Aussage,(2)Ich existiere (hier und jetzt)ausgedrückt werden kann (wobei sich in beiden Sätzen das Personalpronomen also auf dieselbe Person bezieht).“<sup>70</sup> Der Opponent muß , indem er seinen Einwand vorträgt, unausweichlich die Gültigkeit mindestens derjenigen logischen Regeln voraussetzen, die nicht ersetzt werden können, wenn man das vorgetragene Argument als Widerlegung verstehen soll.<sup>71</sup> „Mit der „Argumentation überhaupt“ gewinnt Apel einen Bezugspunkt, der für die Analyse nichtwerfbarer Regeln genauso fundamental ist wie das „Ich denke“ bzw. das „Bewußtsein überhaupt“ für die Reflexionsphilosophie. So wenig derjenige, der an einer Theorie der Erkenntnis interessiert ist, hinter seine eigenen Akte des Erkennens zurückgehen kann (und in der Selbstbezüglichkeit des erkennenden Subjekts gewissermaßen gefangen bleibt), so wenig kann derjenige, der eine Theorie moralischer Argumentation entwickelt, hinter die Situation zurückgehen, die durch seine eigene Teilnahme an Argumentationen (beispielsweise mit dem Skeptiker, der jedem seiner Schritte wie ein Schatten folgt) bestimmt ist. Für ihn ist die Argumentationssituation in demselben Sinne „nichthintergebar“ wie das Erkennen für den Transzendentalphilosophen. Der Argumentationstheoretiker wird sich der Selbstbezüglichkeit seiner Argumentation in derselben Weise bewußt wie der Erkenntnistheoretiker der Selbstbezüglichkeit seiner

---

<sup>66</sup> Ebd.

<sup>67</sup> Ebd., S.90.

<sup>68</sup> Vgl. Apel, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, in:dere., Transformation der Philosophie, Bd.2, S.405ff. Hier vgl. auch Habermas, Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, S.90f.

<sup>69</sup> Ebd., S.91.

<sup>70</sup> Ebd.

<sup>71</sup> Vgl. ebd.

Erkenntnis.“<sup>72</sup> Diese Vergegenwärtigung bedeutet auch nach Habermas „gleichzeitig die Abwendung von dem aussichtslosen Bemühen einer deduktiven Begründung „letzter“ Prinzipien und eine Rückwendung zur Explikation „unausweichlicher“, d. h. allgemeiner und notwendiger Präsuppositionen.“<sup>73</sup>

Der Nachweis performativer Widersprüche eignet sich für Habermas zur Identifizierung von Regeln, ohne die das Argumentationsspiel nicht funktioniert: „wenn man überhaupt argumentieren will, gibt es für sie keine Äquivalente. Damit wird die Alternativenlosigkeit dieser Regeln für die Argumentationspraxis bewiesen, ohne daß diese selbst aber begründet würde. Gewiß, die Beteiligten müssen diese Regeln als ein Faktum der Vernunft allein dadurch, daß sie sich aufs Argumentieren verlegen, schon anerkannt haben. Aber eine transzendente Deduktion im Sinne Kants kann mit solchen argumentativen Mitteln nicht bewerkstelligt werden.“<sup>74</sup> An dieser Stelle liegt auch der Unterschied zwischen Apel und Habermas. Apel hält das Argument der unabweisbaren Voraussetzungen für die gesuchte Letztbegründung. Habermas dagegen meint, daß es eine Übertrachtung dieses Arguments ist, das allenfalls für eine schwache Form einer transzendentalen Begründung ausreicht.<sup>75</sup> Für Habermas hat Apel den Paradigmenwechsel von der Bewußtsein- zur Sprachphilosophie noch nicht konsequent genug vollzogen. Das Gewißheitserlebnis, das in mir entsteht, wenn ich mir reflexiv darüber klar werde, welche Voraussetzungen ich beim Argumentieren immer schon machen muß, kann nur dann als wirkliche Begründung, also als Aussagenwahrheit, gedeutet werden, wenn ich auch den Denkansatz der Bewußtseinsphilosophie und ihre Gewißheit des „ich denke“ wieder aufnehme. Unter den Bedingungen der sprachanalytischen Wende dagegen hat man es nur mit Sätzen zu tun, die in der Beobachterperspektive wahrgenommen werden. Dann wird deutlich, daß es sich hier nicht um wirkliche letzte Gewißheiten handelt, sondern um hypothetische und fallible Rekonstruktionen.“<sup>76</sup> So sehr Apel sich von Fichtes Philosophie des sich selbst setzenden Ich abgrenzt, hier findet sich noch ein Rest von Fichteanismus.<sup>77</sup> Vom Letztbegründungsanspruch sollte man also nach Habermas Abschied nehmen. „Freilich entsteht, (so Habermas), auch gar kein Schaden, wenn wir der transzendentalpragmatischen Begründung den Charakter einer Letztbegründung absprechen. Vielmehr fügt sich dann die Diskursethik ein in den Kreis jener rekonstruktiven Wissenschaften ein, die es mit den rationalen Grundlagen von Erkennen, Sprechen und Handeln zu tun haben. Wenn wir den Fundamentalismus der überlieferten Transzendentalphilosophie

---

<sup>72</sup> Ebd.

<sup>73</sup> Ebd.

<sup>74</sup> Ebd., S.105.

<sup>75</sup> Vgl. Reese-Schäfer, Jürgen Habermas, S.59.

<sup>76</sup> Ebd.

<sup>77</sup> Vgl. ebd.



gar nicht mehr anstreben, gewinnen wir für die Diskursethik neue Möglichkeiten der Überprüfung. Sie kann, in Konkurrenz mit anderen Ethiken, für die Beschreibung empirisch vorgefundener Moral- und Rechtsvorstellungen eingesetzt und auf diese Weise einer indirekten Überprüfung zugänglich gemacht werden.“<sup>78</sup>

Die Grundzüge der Diskursethik sind nun im Folgenden zu erfassen. Die Diskursethik steht in der Tradition von Kants Kognitivismus. Danach ist das Moralprinzip der Vernunft Einsicht zugänglich. Es beruht nämlich nicht auf einer irrationalen Letztentscheidung. Die Diskursethik übernimmt auch den Formalismus des Kantischen Moralprinzips, wonach die praktische Vernunft maximenprüfend verfährt. Dabei wird aber das, was für Kant als Form des guten Willens gilt, in ein formal-prozedurales Prinzip übersetzt, das als Fundamentalnorm dazu dient, in praktischen Diskursen materiale Normen zu begründen. Die Diskursethik kommt drittens mit Kant auch in dem Universalismus moralischer Urteil überein. Die Allgemeingültigkeit der Fundamentalnorm abstrahiert auf der Begründungsebene von der Situationsbezogenheit der Bedürfnis- und Interessenartikulation der Individuen. Schließlich ist die Diskursethik deontologisch. Sie besteht trotz des Verzichts auf den Entwurf totaler Lebensformen und Glückskonzepte und trotz der Anerkennung einer Pluralität von Lebensformen und auf dem kritischen Maßstab einer universalen Moral, indem sie sich formalistisch gibt.<sup>79</sup>

Im Habermas' moralphilosophischen Begründungsprogramm wird ein „moral point of view“ entwickelt, aus dem bestimmte Regeln als normativ richtig auszuzeichnen sind. Diesem Versuch liegt die Vorstellung zugrunde, daß die Rechtfertigung moralischer Normen kognitiv möglich ist. Sie transformiert die strikte Unterscheidung von Intelligiblem und Empirischem zur einen Spannung zwischen kontrafaktischer Unterstellung und faktischer Alltagspraxis. Damit verabschiedet sie sich auch von der Bewußtseinsphilosophie, da das transzendente Bewußtsein nicht mehr der Universalisierbarkeit moralischer Urteil und Interessen gerecht wird, und läßt sich auf einen öffentlichen Diskurs ein. Entsprechend entfällt auch Kants Gesinnungsethik, statt dessen tritt eine Art Verantwortungsethik auf, die auf die Folgen und Nebenwirkungen von Handlungen eingehen. Der intersubjektiv erst herzustellenden Vernunft sollte Vorrang vor der subjektiven Vernunft eingeräumt werden. Denn nur der wirkliche Diskurs könne der Diskursethik zufolge die pluralistisch auseinanderweichenden und individualistisch ausgeprägten Deutungsperspektiven, die die subjektive Vernunft überfordern, noch koordinieren. Ohne sich der Einstellung vor

---

<sup>78</sup> Habermas, Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, S.107.

<sup>79</sup> Vgl. Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik, S.11-14. Vgl.auch Schönrich, Bei Gelegenheit Diskurs, S.19.

anderen offenzulegen und ihrer Kritik auszusetzen, läßt sich einer stillschweigenden Privilegierung je meiner Sicht der Ding verdächtigen.<sup>80</sup>

---

<sup>80</sup> Vgl. Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik, S.157; auch G. Schönrich, Bei Gelegenheit Diskurs, S.21.

## 5.2 Die Spannung von Faktizität und Geltung

„Das moderne Recht springt in die Funktionslücken von sozialen Ordnungen ein, die in ihren sozialintegrativen Leistungen überfordert sind.“<sup>1</sup>

Mit der Zunahme der Komplexität der Gesellschaft entstehen die Handlungsbereiche, die nicht mehr der kommunikativen Handlungsorientierung der Lebenswelt unterstehen. Dieses stellt sich für die soziale Integration als ein Problem dar, das sich aus diesem Widerspruch ergibt. Kommunikative Handlung allein ist deswegen nicht mehr in der Lage, die Integration der Gesellschaft als ein Ganzes zu leisten, auch wenn die Entfaltung von System und Lebenswelt ihre Wurzel in der kommunikativen Rationalisierung der Lebenswelt hat. Der Zuwachs an Rationalität, der zur Entkoppelung von System und Lebenswelt geführt hat, bedeutet zum einen zugleich eine Schrumpfung von lebensweltlichen Gewißheiten, die die Kommunikation so belastet, daß sie die gesellschaftliche Integration nicht mehr ohne weiteres zu leisten vermag. Die Kontingenz von kommunikativer Handlung ist dadurch zu instabil, um für die institutionelle Ordnung einer Gesellschaft verantwortlich zu sein. Zum anderen heißt es, daß sich die Medien Geld und Macht endlich dem Zugriff der lebensweltlichen kommunikativen Handlungsorientierung entziehen. Im Recht findet Habermas nun, im Gegensatz zur pathologischen Verrechtlichungstendenz, die er früher identifiziert hat, eine Vermittlungsrolle zwischen System und Lebenswelt, die der Integrationsfunktion von komplexen Gesellschaften gerecht werden kann. Sensibel für lebensweltliche Motive, nimmt es im Unterschied zur Moral zugleich die Gestalt eines Codes an, der die Bereiche von Wirtschaft und Verwaltung kodifizieren kann. Dem Recht ist eine Spannung von Faktizität und Geltung eigen, die es in diese Rolle rückt.<sup>2</sup> Wie er bemerkt : „der lebensweltliche Kommunikationskreislauf wird dort, wo er auf die für umgangssprachliche Botschaften tauben Medien Geld und administrative Macht stößt, unterbrochen; denn diese Spezialkodes sind aus der reicher strukturierten Umgangssprache nicht nur ausdifferenziert, sondern auch ausgegliedert worden. Die Umgangssprache bildet zwar einen universalen Horizont des Verstehens; sie kann aus allen Sprachen im Prinzip alles übersetzen. Aber sie kann nicht umgekehrt ihre Botschaften für alle Adressaten verhaltenswirksam operationalisieren. Für die Übersetzung in die Spezialkodes bleibt sie auf das mit den Steuerungsmedien Geld und administrative Macht kommunizierende Recht angewiesen. Das Recht funktioniert gleichsam als Transformator, der erst sicherstellt, daß das Netz der sozialintegrativen gesamtgesellschaftlichen Kommunikation nicht reißt. Nur in der Sprache des Rechts

---

<sup>1</sup> Habermas, Faktizität und Geltung, S.61.

<sup>2</sup> Vgl. Ferrer, Handlung und Kritik, S.117.

können normativ gehaltvolle Botschaften gesellschaftsweit zirkulieren; ohne die Übersetzung in den komplexen, für Lebenswelt und System gleichermaßen offenen Rechtskode, würden diese in den mediengesteuerten Handlungsbereichen auf taube Ohren treffen.“<sup>3</sup> Recht ist danach Bestandteil der Lebenswelt, in ihr gegründet und damit an das Wissen- und Sprachsystem angeschlossen, das den Alltag konstituiert. „Aber der Rechtskode hält nicht nur Anschluß ans Medium der Umgangssprache, über das die sozialintegrativen Verständigungsleistungen der Lebenswelt laufen; er bringt auch Botschaften dieser Herkunft in eine Form, in der sie für die Spezialkodes der machtgesteuerten Administration und der geldgesteuerten Ökonomie verständlich bleiben. Insofern kann die Sprache des Rechts, anders als die auf die Sphäre der Lebenswelt beschränkte moralische Kommunikation, als Transformator im gesellschaftsweiten Kommunikationskreislauf zwischen System und Lebenswelt fungieren.“<sup>4</sup>

Der Theorie der sozialen Evolution zufolge, wie schon im vorgängigen Kapitel erwähnt, geht die gesellschaftliche Modernisierung auf den Prozeß einer Ausdifferenzierung von universalistischer Moral und Rechtsordnung aus einem religiös fundierten Ethos zurück. Dabei werden die Defizite, die die Moral infolge ihrer Säkularisierung für die Regelung sozialen Handelns aufweist, durch das Recht kompensiert. Indem sich aus strukturellen Gründen der komplex gewordenen modernen Gesellschaften das Ordnungsproblem verschärft, ist für Habermas dabei das moderne gesetzte das einzige ernstzunehmende Instrument für seine Lösung. „Recht stellt nicht nur wie die postkonventionelle Moral eine Form des kulturellen Wissens dar, sondern bildet zugleich eine wichtige Komponente des gesellschaftlichen Institutionensystems. Das Recht ist beides zugleich: Wissenssystem und Handlungssystem.“<sup>5</sup> Mit seiner Rechtstheorie will Habermas zugleich die Lücke der älteren kritischen Theorie schließen, also die Unterschätzung demokratisch-rechtsstaatlicher Traditionen und eine ihm am Herzen liegende These verteidigen, daß der Rechtsstaat ohne radikale Demokratie nicht zu haben ist.<sup>6</sup> Dies ist schon seine Anliegen am Anfangen seiner Theorieentwicklung.<sup>7</sup> In einer radikalen Demokratie kommen Rechtsnormen nach Habermas in Begründungsdiskursen zustande, und werden in Anwendungsdiskursen

---

<sup>3</sup> Habermas, Faktizität und Geltung, S.78.

<sup>4</sup> Ebd., S.108. Und vgl. Horster, Jürgen Habermas, S.97.

<sup>5</sup> Ebd., S.44.

<sup>6</sup> Vgl. Habermas, Faktizität und Geltung, S.399ff; Rödel/Frankenberger/Dubiel(Hg.), Die demokratische Frage; Hoffe, Eine Konversion der kritischen Theorie?, in: Rechtshistorisches Journal 12, S.70-88. Hier S.72.; Küsters, Rechtskritik ohne Recht, in: Rechtstheorie 14, S.95-114. Hier S.104.

<sup>7</sup> Vgl. Horster, a.a.O., S.95.

ausgelegt. Sodann ist jeder dieser Rechtsdiskurse in erster Linie auf die dem Recht implementierte Spannung von Faktizität und Geltung abgestimmt.<sup>8</sup>

Mit dem Recht als seinem Untersuchungsgegenstand verfährt Habermas mit seiner Kommunikationstheorie der Gesellschaft im Rücken aus zwei Richtungen. Einerseits will er den in der politischen Philosophie üblichen Normativismus vermeiden, indem er die positivrechtliche Regulierung des sozialen Handelns als solche funktional erklärt. Andererseits sollte es sich dabei freilich nicht auf eine funktionalistische Betrachtung von Recht und Politik beschränken, wie sie in den Sozialwissenschaften dominiert. So kommt das Verfahren zum Ergebnis, daß die These der widersprüchlichen Rationalisierung in der Moderne eine doppelte Perspektive auf das Recht gibt, das nicht nur als Organisationsmittel für wirtschaftliches und administratives Handeln funktioniert, sondern auch mit einer spezifischen Legitimitätsanforderungen in Verbindung steht.<sup>9</sup> „Die Spannung zwischen raumzeitlicher Gebundenheit und kontexttranszendierendem Index von Geltungsansprüchen in sich aufnehmend, die durch das sprachliche Verständigungshandeln in der Immanenz gesellschaftlicher Praxis situiert ist, haben Rechtsnormen einerseits den Charakter von Tatsachen.“<sup>10</sup> Sie legen einen klar definierten Spielraum für egozentrische Handlungsweisen fest, solange sie faktisch gelten, um die negativen Folgen des in modernen Lebenswelten sich verschärfenden Dissensrisikos für den Fortgang des sozialen Handelns zu mäßigen. Sie müssen andererseits einem Legitimitätsanspruch genügen, um eine umfassende soziale Integration in ausdifferenzierten Gesellschaften sichern zu können. Und dies verlangt die kommunikative Rationalität eines Gesetzgebungsprozesses, der mittels diskursiver Verfahren den normativen Gehalt rechtlicher Regelungen erlangt, und eine normative Idee des Rechtsstaates für die institutionalisierten Gewalten, die die faktische Rechtsdurchsetzung besorgen.<sup>11</sup>

Methodologisch versteht sich somit die Diskurstheorie des Rechts von Habermas als die Vermittlung zwischen normativer und objektivistischer Rechtstheorie. „Die Spannung zwischen normativistischen Ansätzen, die stets in Gefahr sind, den Kontakt mit der gesellschaftlichen Realität zu verlieren, und objektivistischen Ansätzen, die alle normativen Aspekte ausblenden, kann als Mahnung verstanden werden, sich nicht auf eine disziplinäre Blickrichtung zu fixieren, sondern sich offenzuhalten für verschiedene methodische Standorte (Teilnehmer vs. Beobachter), für verschiedene theoretische Zielsetzungen (sinnverstehende Explikation und begriffliche Analyse vs. Beschreibung und empirische Erklärung), verschiedene Rollenperspektiven (Richter, Politiker, Gesetzgeber,

---

<sup>8</sup> Vgl. Habermas, Faktizität und Geltung, S.46ff. Vgl. auch Horster, a.a.O.

<sup>9</sup> Vgl. Kelbel, Praxis und Versachlichung, S.184.

<sup>10</sup> Ebd., S.185.

<sup>11</sup> Vgl. Habermas, Die Einbeziehung des Anderen, S.293ff. Vgl. auch Kelbel, a.a.O., S.187.

Klient und Staatsbürger) und forschungspragmatische Einstellungen (Hermeneutiker, Kritiker, Analytiker etc.).“<sup>12</sup> Habermas beansprucht hier, die Spannung zwischen Ideal und Wirklichkeit aufzuheben. Für ihn sind Ideale wie immer nicht nur regulative Ideen, sondern zugleich konstitutive Ideen. An Hegels Rechtsphilosophie orientierend, hält er die platonische Zwei-Reiche-Lehre für restlos überwunden. Das klassische Vernunftrecht hat nach Habermas’ Ansicht die interne Spannung von Faktizität und Geltung im Recht aufgenommen. Durch die Hegelsche Wende an die Realität kommt Faktizität dem Recht insofern zu, als es sich gewaltsam durchsetzen kann. Andererseits muß es aber idealerweise auf seine Legitimität verweisen können, die sich auf den demokratischen Prozess bezieht. Doch im vernunftrechtlichen Normativismus mit seinem Kurzschluß praktischer Vernunft geriet gesellschaftliche Praxis nur in den Blickwinkel kryponormativer Fragestellungen. Demgegenüber sollte ein Vernunftkonzept, „das in das sprachliche Medium verlegt und von der ausschließlichen Bindung ans Moralische entlastet wird“, dabei helfen, Anschluß an funktionale Betrachtungsweisen und empirische Erklärungen zu finden.<sup>13</sup> Damit ist die kommunikative Vernunft gemeint, die in sozialen Tatsachen selber verkörpert ist.

Wir gehen im Folgenden zuerst von der normativen Seite auf das Programm, das sich vorbildlich im Anschluß an die klassischen vernunftrechtliche Tradition um ein Vernunftprojekt bemüht und dann im Anschluß auf dessen soziologische Seite ein. Rawls hat Kants rationale Antwort auf die Moralfrage, daß man in Konfliktfällen gleichermaßen etwas Gutes für alle Personen tun sollte, mit der intersubjektivistischen Lesart zur Erklärung der politischen Autonomie des demokratischen Rechtsstaats transformiert. Angesichts des Wertskeptizismus wird hier eine Idee des öffentlichen Vernunftgebrauch entwickelt, nach der eine Gesellschaft eingerichtet wird, wenn sie das faire Zusammenleben zwischen freien und gleichen Personen gewährleisten sollte.

Für das moderne Rechtsverständnis spielt der Begriff des subjektiven Rechts eine große Rolle. Es entspricht der Idee der subjektiven Handlungsfreiheit. Der Begriff der praktischen Vernunft als eines subjektiven Vermögens prägt sich aber erst in der Moderne.<sup>14</sup> Dabei wird sie im Gegensatz zu ihrer klassischen Version wie bei Aristoteles

---

<sup>12</sup> Habermas, Die Einbeziehung des Anderen, S.293ff.

<sup>13</sup> „Der diskurstheoretische Ansatz war bisher auf individuelle Willensbildung zugeschnitten, er hat sich auf moralphilosophischem und ethischem Gebiet bewährt. Aber unter funktionalen Gesichtspunkten läßt sich begründen, warum die posttraditionale Gestalt einer prinzipiengeleiteten Moral auf die Ergänzung durch positives Recht angewiesen ist. Deshalb sprengen Fragen der Rechtslehre von vornherein den Rahmen einer bloß normativen Betrachtungsweise. Die Diskurstheorie des Rechts - und des Rechtsstaates - wird aus den konventionellen Bahnen der Rechts- und Staatsphilosophie ausbrechen müssen, auch wenn sie deren Fragestellungen aufnimmt.“ (Habermas, Die Einbeziehung des Anderen, S.21.)

<sup>14</sup> Ebd., S.15.

individualistisch auf das Glück und die moralische Autonomie des Einzelnen bezogen. Als ein privates Subjekt übernimmt es zugleich die Rolle eines Mitglieds der bürgerlichen Gesellschaft, des Staatsbürgers und des Weltbürgers, in dessen Rolle das Individuum mit dem Menschen überhaupt verschmilzt.<sup>15</sup> Wie Hegel bemerkt, „Das Prinzip des modernen Staats hat diese ungeheure Stärke und Tiefe, das Prinzip der Subjektivität sich zum selbständigen Extreme der persönlichen Besonderheit vollenden zu lassen und zugleich es in die substantielle Einheit zurückzuführen und so in ihm selbst diese zu erhalten.“<sup>16</sup> Für Hegel stellt sich hiervon das Problem, die beiden Momente der Subjektivität und der Allgemeinheit zu versöhnen, die nunmehr auch als zentrales Problem der politischen Philosophie angesehen wird.<sup>17</sup> Ausgehend von der Vorstellung, daß die Individuen der Gesellschaft angehören wie die Teile einem Ganzen, glaubt Hegel freilich, „daß die Gesellschaft ihre Einheit im politischen Leben und in der Organisation des Staats findet.“<sup>18</sup>

Moderne Gesellschaften sind aber nach Habermas so durch ihre Komplexivität gekennzeichnet, daß eine Umstellung der Grundbegriffe von praktischer Vernunft auf kommunikative Rationalität als Konsequenz für die Fragestellung und Problemlösungen in der praktischen Philosophietradition notwendig ist. Es handelt sich dabei um das Problem, wie sich die Reproduktion der Gesellschaft auf einem fragilen Boden und dem transzendierender Geltungsansprüche vollziehen können. Für die Erklärung dazu bietet sich das Medium des Rechts tatsächlich als geeigneter Kandidat an, weil es hoch artifizielle Gemeinschaften ermöglicht, „und zwar Assoziationen von gleichen und freien Rechtsgenossen, deren Zusammenhalt gleichzeitig auf der Androhung äußerer Sanktionen wie auf der Unterstellung eines rational motivierten Einverständnisses beruht.“<sup>19</sup> Der problematische Zusammenhang zwischen subjektiv-privaten Freiheiten und staatsbürgerlicher Autonomie, also zwischen privater und öffentlicher Autonomie, ist nach Habermas aber bisher nicht auf eine grundbegrifflich befriedigende Weise geklärt, weil die Schwierigkeiten dazu innerhalb der Tradition des Vernunftrechts nicht nur aus Prämissen der Bewußtseinsphilosophie, sondern auch aus einem metaphysischen Erbeil des Naturrechts, nämlich der Unterordnung des positiven Rechts unter das natürliche oder moralische Recht nicht zu bewältigen sind.

---

<sup>15</sup> Ebd.

<sup>16</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, S.407.

<sup>17</sup> Vgl. Forst, Kontexte der Gerechtigkeit, S.143ff.

<sup>18</sup> Habermas, Die Einbeziehung des Anderen, S.15.

<sup>19</sup> Habermas, Faktizität und Geltung, S.23.

Für einen im moralisch-praktischen Sinne rationalen Kern rechtlicher Verfahren bietet sich hierzu als Erklärungsbeispiel zuerst John Rawls Modell der vertraglichen Vereinbarung an. Rawls hat im Anschluß an Kant in seiner Theorie der Gerechtigkeit von der rationalen Entscheidungstheorie her eine Idee der gerechten Gesellschaft entwickelt, nach der die Kooperation freier und gleicher Rechtsgenossen ermöglicht wird. Im Zusammenhang gegen die kontextualistischen Überlegungen, „die die Voraussetzung einer aller Menschen gemeinsamen Vernunft bestreiten,“<sup>20</sup> wird damit für Habermas ein Vernunftprojekt einer gerechten Gesellschaft konstruiert, „nachdem das geschichtsphilosophische Vertrauen in die von Hegel und Marx durchgespielte Dialektik von Vernunft und Revolution geschichtlich aufgebraucht ist.“<sup>21</sup> In einer gerechten Gesellschaft sollten sich die Institutionen Rawls zufolge nach den Gerechtigkeitsprinzipien als Fairneß begründen lassen können, die Rawls nach kontraktualistischem Vorbild entwickelt. Die Begründung läßt sich als ein Verfahren zur Explikation des Gesichtspunkts der unparteilichen Beurteilung der Frage der politischen Gerechtigkeit verstehen, das er später allerdings angesichts des Faktums des gesellschaftlichen Pluralismus der modernen Gesellschaft noch als eine Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs weiter entwickelt. „Wir wollen uns also vorstellen, daß diejenigen, die sich zu gesellschaftlicher Zusammenarbeit vereinigen wollen, in einem gemeinsamen Akt die Grundsätze wählen, nach denen Grundrechte und -pflichten und die Verteilung der gesellschaftlichen Güter bestimmt werden. Die Menschen sollen im voraus entscheiden, wie sie ihre Ansprüche gegeneinander regeln wollen und wie die Gründungs-urkunde ihrer Gesellschaft aussehen soll. Ganz wie jeder Mensch durch vernünftige Überlegung entscheiden muß, was für ihn das Gute ist, d. h. das System der Ziele, die zu verfolgen für ihn vernünftig ist, so muß eine Gruppe von Menschen ein für allemal entscheiden, was ihnen als gerecht und ungerecht gelten soll. Die Entscheidung, die vernünftige Menschen in dieser theoretischen Situation der Freiheit und Gleichheit treffen würden, bestimmt die Grundsätze der Gerechtigkeit.“<sup>22</sup> Rawls' Grundidee dabei ist, daß sich die Gerechtigkeitsprinzipien auf der Basis des rationalen Selbstinteresses in dem Maße gewinnen lassen, wie dies unter bestimmten einschränkenden Idealbedingungen agiert. Dies sollte durch den Urzustand determiniert werden, unter dem die Entscheidung stattfindet.<sup>23</sup> Der Urzustand „wird als rein theoretische Situation aufgefaßt, die so beschaffen ist, daß sie zu einer bestimmten Gerechtigkeitsvorstellung führt. Zu den

---

<sup>20</sup> Habermas, Die Einbeziehung des Anderen, S.65.

<sup>21</sup> Habermas, Faktizität und Geltung, S.79.

<sup>22</sup> Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit, S.28.

<sup>23</sup> Vgl. Kersting, John Rawls, S.35-36.



wesentlichen Eigenschaften dieser Situation gehört, daß niemand seine Stellung in der Gesellschaft kennt, seine Klasse oder seinen Status, ebensowenig sein Los bei der Verteilung natürlicher Gaben wie Intelligenz oder Körperkraft.“<sup>24</sup> Sogar kennen die Beteiligten ihre Vorstellung vom Guten und ihre besonderen psychologischen Neigungen nicht. „Die Grundsätze der Gerechtigkeit werden hinter einem Schleier des Nichtwissens festgelegt. Dies gewährleistet, daß dabei niemand durch die Zufälligkeiten der Natur oder der gesellschaftlichen Umstände bevorzugt oder benachteiligt wird. Da sich alle in der gleichen Lage befinden und niemand Grundsätze ausdenken kann, die ihn aufgrund seiner besonderen Verhältnisse bevorzugen, sind die Grundsätze der Gerechtigkeit das Ergebnis einer fairen Übereinkunft oder Verhandlung. Denn in Anbetracht der Symmetrie aller zwischenmenschlichen Beziehungen ist dieser Urzustand fair gegenüber den moralischen Subjekten, d. h. den vernünftigen Wesen mit eigenen Zielen und — das nehme ich an — der Fähigkeit zu einem Gerechtigkeitsgefühl. Den Urzustand könnte man den angemessenen Ausgangszustand nennen, und damit sind die in ihm getroffenen Grundvereinbarungen fair. Das rechtfertigt die Bezeichnung „Gerechtigkeit als Fairneß“: Sie drückt den Gedanken aus, daß die Grundsätze der Gerechtigkeit in einer fairen Ausgangssituation festgelegt werden.“<sup>25</sup>

Rawls versteht seine Theorie als moderne Version des klassischen Kontraktualismus, der keine deskriptive Theorie, sondern eine normative ist. Im Unterschied zur klassischen Vertragslehre, die Legitimation staatlicher Herrschaft dient, ist der moderne Kontraktualismus allerdings eine rechtfertigungstheoretische.<sup>26</sup> Auch Rawls begreift den Vertrag nicht als geschichtliches Ergebnis, sondern als hypothetische Konstruktion, als ein Gedankenexperiment. Wie die klassische Vertragslehre kommt es hier auch nicht auf das Zustimmungereignis, sondern auf die möglichen Zustimmungsmotive an. Er ist vielmehr ein Kriterium, aufgrund dessen allgemein verbindliche Gerechtigkeitsprinzipien zu finden sind. Dabei geht es wesentlich um die Gründe, mit denen jeder mit anderen auf eine Gesellschaftsordnung vertraglich zu einigen bereit war. Die guten Gründe, die für eine vernünftige Einigung sprechen, hängen eng mit der Situation zusammen, in der gedachte Übereinkunft aller Parteien getroffen werden soll. Im klassischen Kontraktualismus ist dies bekanntlich der Naturzustand, der als Grenzsituation auf der Selbsterhaltungsnot beruht. Bei Rawls, der sich auf moderne Lebensverhältnisse bezieht, wird er als eine Ausgangssituation konstruiert, die die Verschiedenheit der individuellen Interessenlagen auf ein einmütigkeitsförderliches Maß reduziert. Er nimmt dann universalistische Züge an, die zur

---

<sup>24</sup> Rawls, a.a.O., S.29.

<sup>25</sup> Ebd.

Herstellung einer unparteilichen Beurteilungsbasis für moralische Probleme dienen.<sup>27</sup> Rawls hat die Einigung auf allgemein verbindliche Verteilungsregeln als rationale Wahl charakterisiert. Denn daran zeigt sich, daß es in jedermans Interesse liegt, in den gerechten Institutionen die eigenen Lebenspläne unter den gleichen Bedingungen zu verfolgen, die auch für die anderen gelten.

Nun ist für Habermas tatsächlich in diesem Modell das Ideal der Unparteilichkeit, der Normenbegründung, und der Anwendung der Regelungen, die sich als der Kern der praktischen Vernunft zu einem konstruktivem Zusammenhang schließen, mit der Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs zur Geltung gebracht. Dabei hat Rawls jedoch zuerst moralische Einsichten an rationale Wahlentscheidungen angeglichen.<sup>28</sup> Rawls transformiert nämlich die Konzeption des Kategorischen Imperatives in ein von mehreren Teilnehmern intersubjektiv angewendetes Verfahren durch den Entzug der Informationen und damit neutralisierter die Vielfältigkeit der Perspektiven von Handelnden. Dieses Vorgehen von Rawls ist zwingend, wenn man, wie Rawls es tut, monologisch verfährt.<sup>29</sup> Andererseits betrachtet Rawls das Recht nur als eine Kategorie von Gütern unter anderen, die als generalisierte Mittel für die Personen zur Ausführung ihrer Lebenspläne gelten. Dadurch verwischt er den wesentlichen Unterschied zwischen dem deontologischen Sinn von Normen, die verpflichtend sind, und dem teleologischen Sinn von Werten, die präferiert sind. Aber, anerkannte Normen sind für ihre Adressaten ausnahmslos und gleichmaßen verpflichtend, „während Werte die Vorzugwürdigkeit von Gütern ausdrücken, die in bestimmten Kollektiven als erstrebenswert gelten.“<sup>30</sup> Zu Normen mit einem binären Geltungsanspruch kann man ähnlich wie zu assertorischen Sätzen mit Ja oder Nein Stellung nehmen. Die Sollgeltung dieser besitzt einen absoluten Sinn der unbedingten und universellen Verpflichtung, der für alle gilt. Demgegenüber hat die Attraktivität von Werten Habermas zufolge nur eine relative Verbindlichkeit. Da Rawls diese Vermischung begeht, wird das institutionell zwingende Merkmal des Rechts unterschätzt. Er führt die Selbststabilisierung der gerechten Gesellschaft also nicht auf Rechtswang zurück, sondern läßt es beruhen „auf der sozialisatorischen Kraft eines Lebens unter gerechten Institutionen; ein solches Lebens bildet nämlich die Gerechtigkeitsdispositionen der Bürger aus und befestigt sie zugleich.“<sup>31</sup> Um den Menschen aus moralischer Einsicht handeln können zu lassen, muß Rawls sodann mit der

---

<sup>26</sup> Vgl. Kersting, a.a.O., S.95.

<sup>27</sup> Vgl. ebd., S.105-108.

<sup>28</sup> Habermas, Faktizität und Geltung, S.564.

<sup>29</sup> Vgl. Habermas, Die Einbeziehung des Anderen, S.75. „Die Diskursethik sieht hingegen den moralischen Gesichtspunkt im Verfahren einer intersubjektiv durchgeführte Argumentation verkörpert, welches die Beteiligten zu einer idealisierenden Einschränkung ihrer Deutungsperspektiven anhält.“ (Ebd.)

<sup>30</sup> Habermas, Die Einbeziehung des Anderen, S.72.

motivationalen Schubkraft einer entgegenkommenden politischen Kultur rechnen. Dies setzt freilich einerseits schon die Existenz der gerechten Institutionen voraus. Die philosophische Theorie der Gerechtigkeit rechnet andererseits mit der politisch-kulturellen Bedingung eines Pluralismus von Wertüberzeugungen. Es wird geglaubt, daß eine solche philosophische Begründung „an eine Kultur Anschluß finden kann, wo durch Tradition und Gewöhnung liberale Grundüberzeugungen in den Praktiken des täglichen Umgangs und in den Institutionen des einzelnen Bürgers schon verwurzelt sind.“<sup>32</sup> Indem Rawls das Verhältnis von positivem Recht und politischer Gerechtigkeit ungeklärt bleiben läßt, wird die institutionelle Dimension des Recht nicht begriffen. Deswegen wird die Spannung zwischen dem Legitimationsanspruch des Rechts und der sozialen Faktizität verkürzt. Rawls muß sich sodann für die Akzeptanz der Gerechtigkeitstheorie mit der politischen Kultur begnügen. „Er bezieht sich weder auf die tatsächlich institutionalisierten Entscheidungsprozesse noch auf gesellschaftliche und politische Entwicklungstendenzen.“<sup>33</sup> Dazu ist aber eine moralisch ansetzende Gerechtigkeitstheorie überfordert. Für Habermas gilt sodann: „erst (Erst) wenn die sozialwissenschaftlichen Analysen des Rechts den externen Zugriff mit einer intern ansetzenden Rekonstruktion verbinden, braucht die normative Theorie nicht mehr unvermittelt über das politische Bewußtsein eines Publikums von Staatsbürgern an die Realität Anschluß zu suchen.“<sup>34</sup>

Wie im vorgängigen Kapitel gezeigt, geht Habermas mit der Reinterpretation von Durkheims Theorie der Rechtsentwicklung davon aus, daß „die sozialintegrativen und expressiven Funktionen, die zunächst von der rituellen Praxis erfüllt werden, auf das kommunikative Handeln übergehen, wobei die Autorität des Heiligen sukzessiv durch die Autorität eines jeweils für begründet gehaltenen Konsenses ersetzt wird.“<sup>35</sup> In der Moderne kann die Geltung des Rechts und staatlicher Herrschaft nicht mehr durch einen Rekurs auf ein traditionsgestütztes, rituell oder religiös gesichertes Grundeinverständnis gesichert werden, sondern erfordert eine Form der Begründung, die sich auf die bindende Kraft kritisierbarer Geltungsansprüche stützt.<sup>36</sup> Durkheim hat gezeigt, daß der Ursprung des Rechts in der Autorität des Heiligen begründet liegt, die die Sollgeltung von Normen sichert. Sie erfüllt die Funktion der Stiftung einer rituellen oder religiösen Ordnung. Unrecht wird dabei als ein Angriff gegen die sakrale Ordnung gedeutet, deren Verletzung wieder gutgemacht werden muß. Rechtsgehorsam ist durch die Aura des Heiligen gesichert; Respekt vor diesem wird durch

---

<sup>31</sup> Habermas, Faktizität und Geltung, S.81.

<sup>32</sup> Ebd., S.84.

<sup>33</sup> Ebd., S.89.

<sup>34</sup> Ebd.

<sup>35</sup> Habermas, TKH2, S.118.

<sup>36</sup> Vgl. Bogner, Die Versöhnung der mit sich selber zerfallenen Moderne, S.133.

Autoritäten oder Priester, die mit den Göttern in Kontakt stehen, sichergestellt. Die Autorität des Heiligen ist bestimmend für die Formen der sozialen Integration in den älteren Gesellschaften. Im Gegensatz dazu bezieht sich das Recht in der Moderne primär auf die profane Sphäre. Seine Funktion dient in erster Linie dem Ausgleich privater Interessen und der Kompensation von entstandenem Schaden. In diesem Verständnis wird der Vertrag zwischen autonomen Rechtspersonen zum Paradigma des bürgerlichen Privatrechts, in dem Unrecht als Verstoß gegen vertraglich festgelegte Rechtsverhältnisse angesehen wird. Rechtsungehorsam liegt bei einem Verstoß gegen einen korrekt zustande gekommenen Vertragsabschluß vor. Es wird dann durch einen vom Volk autorisierten Staatsapparat sanktioniert. Von Bedeutung in Durkheims Überlegung der Rechtsentwicklung ist die Einsicht, daß sich der verpflichtende Charakter des Rechts ursprünglich in der Autorität des Sakralen gründet. Diese wird in der Moderne ersetzt durch den Vertragsgedanken. Der Gehorsam der Rechtssubjekte hat seine Grundlage nunmehr in einer rechtlichen Ordnung, die den Gedanken des Vertrags zwischen Freien und Gleichen verwirklicht. Aufgrund der internen Verbindung von Recht und staatlicher Herrschaft kommt es zugleich im Übergang zur Moderne auch zu einem Wandel der Geltungsgrundlage der politischen Herrschaft und der Formen der sozialen Integration. Wesentlich für Habermas' Rechtsauffassung ist in diesem Zusammenhang, daß es so in einer Rechtfertigungszusammenhang mit dem demokratischen Verfahren steht, daß die Diskurstheorie des Rechts und die Demokratietheorie aufeinander verweisen.

Zum verpflichtenden Charakter der Autorität des Sakralen und in der Moderne der Vertragsgedanken einer staatlichen Ordnung geht Durkheim davon aus, daß jeder Gehorsam gegenüber einer politischen Ordnung nicht nur auf ein Interessenkalkül der Unterworfenen zurückführt, sondern zugleich auch auf eine moralische Dimension des Gehorsams verweist. Ursprünglich ist eine Ordnung deshalb moralisch verpflichtend, weil sie sich legitimieren kann, indem sie den Bezug auf gemeinsam geteilte religiöse Grundlagen nimmt. Dieses Fundament wird aber in der Moderne zunehmend brüchig. Der moralische Kern des Rechtssystems muß deswegen durch eine andere Idee ersetzt werden. Für Durkheim bietet sich in der Moderne gerade die Idee des allgemeinen Interesses für solche legitimationswirksame Gedanken an. Ein Staat gilt für ihn dann als legitim, wenn er bestrebt ist, im Sinne des Allgemeininteresses zu handeln. Denn „die bindende Kraft eines sakral begründeten moralischen Einverständnisses kann nur durch ein moralisches Einverständnis ersetzt werden, das in rationaler Form zum Ausdruck bringt, was im Symbolismus des Heiligen immer schon intendiert war: die Allgemeinheit des zugrundeliegenden Interesses.“<sup>37</sup> Durkheim folgt damit der berühmten Unterscheidung von Rousseau, daß das Allgemeininteresse keineswegs die Summe aus, oder ein Kompromiß

zwischen vielen Einzelinteressen ist. „Eine moralisch verpflichtende Kraft zieht das Allgemeininteresse vielmehr aus seinem unpersönlichen und unparteilichen Charakter: Die Rolle des Staates ist tatsächlich nicht die, das unreflektierte Denken der Masse auszudrücken und zusammenzufassen, sondern diesem unreflektierten Denken ein überlegteres Denken hinzuzufügen, das folglich nicht anders als verschieden sein kann.“<sup>38</sup> In der Moderne ist das Kollektivbewußtsein im Staat verkörpert. Der Staat muß für die Legitimität der Gewalt, die er monopolisiert, selber sorgen. Nun ist die Entwicklung moderner Staaten dadurch gekennzeichnet, „daß diese sich von den sakralen Grundlagen der Legitimation auf die Grundlage eines in der politischen Öffentlichkeit kommunikativ gebildeten, diskursiv geklärten Gemeinwillens umstellen“<sup>39</sup> Durkheim sieht die moralische Überlegenheit des demokratischen Prinzips in der Einrichtung einer diskursiven Willensbildung. Mit der Auflösung des religiösen Grundkonsens und dem Verlust der sakralen Rückendeckung der Staatsgewalt kann nunmehr nur die Einheit einer Kommunikationsgemeinschaft, die sich über einen in der politischen Öffentlichkeit kommunikativ erzielten Konsens erhalten, die Integration des Kollektivs gewährleisten. Damit bringt Durkheims Rechtssoziologie den Unterschied zwischen einer legalen und einer legitimen Ordnung zur Geltung, was für Habermas von Bedeutung ist.<sup>40</sup> „Eine legale, nur an korrekt zustandekommenen Gesetzen orientierte Ordnung ist immer instabil, solange sie nicht als legitim gilt, d.h. solange sie nicht einen moralisch verpflichtenden Charakter hat. Das Gesetz, das privatem und staatlichem Handeln Legalität verleiht, wird nur wirklich anerkannt, insofern das dem Gesetz übergeordnete Rechtssystem als legitim anerkannt wird. Legitim und entsprechend stabil ist eine Ordnung, wenn ihre Mitglieder sich dieser Ordnung moralisch verpflichtet fühlen, d.h. an ihre Rechtmäßigkeit glauben.“<sup>41</sup>

Anders als Durkheim hebt Weber die Durchdringung von Ideen und Interessen für die Durchsetzung der sozialen Ordnungen hervor. Eine legitime Ordnung kann ihm zufolge nicht allein auf einem normativen Einverständnis beruhen. Wie im Fall, wenn ihre Geltung nicht mehr durch religiöse Autorität oder rein moralisches Glauben begründet wird, ist eine äußerer Garantie nötig. Die ambivalente Natur von Institutionen liegt darin, daß sie sich auf der gemischten Geltungsbasis des Einverständnisses stützen, das eine Ordnung und eine durchschnittlich zu erwartende faktische Befolgung sichert. „Interessen können über generalisierte Verhaltenserwartungen auf Dauer nur

---

<sup>37</sup> Habermas, TKH2, S.124.

<sup>38</sup> Ebd.

<sup>39</sup> Ebd., S.125.

<sup>40</sup> Vgl. Bogner, a.a.O., S.134.

<sup>41</sup> Ebd.

befriedigt werden, wenn die sich mit Ideen verbinden, die normative Geltungsansprüche rechtfertigen; Ideen könne sich sich wiederum empirisch nur durchsetzen, wenn sie sich mit Interessen verbünden, die ihnen Schubkraft verleihen.“<sup>42</sup> Normative Verhaltenserwartungen erfahren ihre Realität durch soziale Ordnungen, indem „sie Wert im Hinblick auf konkrete Anwendungsbedingungen spezifizieren und mit gegebenen Interessenlagen integrieren.“<sup>43</sup> Webers Rechtssoziologie verfährt mit der Unterscheidung zwischen der juristischen und der soziologischen Betrachtungsweise. In einer konzentriert sich die Überlegung darauf, was als Recht ideell gilt und in der anderen darauf, was innerhalb einer Gesellschaft faktisch geschieht. Mit dieser Unterscheidung benennt Weber die für Habermas entscheidenden Geltungsbedingungen des Legalitätseinverständnisses, das in modernen Rechtssystemen vorausgesetzt wird. Daran zeigt sich nämlich, daß die Positivierung des Rechts und die Differenzierung zwischen Recht und Moral Ergebnis eines Rationalisierungsprozesses ist. Obwohl die Legeshierarchie von heiligem und profanem Recht durch die Rationalisierung der Weltbilder untergraben wird, spielt sich dabei eine Umstellung der Reorganisation der Rechtsgeltung Moral und Recht auf ein postkonventionelles Begründungsniveau ab. „Mit der Unterscheidung von Handlungsnormen und Handlungsprinzipien, mit dem Begriff einer prinzipiengeleiteten Erzeugung von Normen und der freiwilligen Vereinbarung normativ verbindlicher Regeln, mit dem Konzept der rechtsetzenden Kraft privatautonomer Rechtspersonen usw. bildete sich die Vorstellung positiv gesetzter, also änderbarer, aber zugleich kritisierbarer und rechtfertigungsbedürftiger Normen heraus.“<sup>44</sup> Im Gegensatz zu Luhmanns Formel, „daß das Recht nicht nur durch Entscheidung gesetzt (das heißt ausgewählt) wird, sondern auch kraft Entscheidung (also kontingent und änderbar) gilt,“<sup>45</sup> bedeutet für Habermas die Positivität des nachmetaphysischen Rechts auch, „daß Rechtsordnungen nur noch im Lichte rational gerechtfertigter und daher universalistischer Grundsätze konstruiert und fortgebildet werden können.“<sup>46</sup> Obwohl Weber den internen Zusammenhang von Satzungs- und Begründungsprinzip identifiziert, begreift er das Recht doch noch unter dem Aspekt der Ausübung der Herrschaft. Denn für ihn gelten legale Ordnungen nicht allein aufgrund eines rational erzielten Einverständnisses, sondern auch aufgrund einer legitimen Herrschaft von Mensch über Mensch. Diese webersche paradoxe Geltungsgrundlage der legalen Herrschaft führt Habermas auf eine unklare Verwendung

---

<sup>42</sup> Habermas, Faktizität und Geltung, S.94.

<sup>43</sup> Ebd., S.90.

<sup>44</sup> Ebd., S.97.

<sup>45</sup> Luhmann, Rechtssoziologie, S.210. Hier zitiert nach Habermas, Faktizität und Geltung, S.97.

<sup>46</sup> Habermas, Faktizität und Geltung, S.97.

des Rationalitätsbegriffs bei Weber und auf seine eigentümlich eingeschränkte Behandlung des modernen Rechts zurück, die Weber in den funktionalen Zusammenhang mit der bürokratischen Herrschaft des Staats stellt. Weber vernachlässigt dabei die sozialintegrative Eigenfunktion des Rechts. Dementsprechend bezieht der Rechtsstaat bei Weber seine Legitimation sodann nicht „aus der demokratischen Form der politischen Willensbildung, sondern nur aus Prämissen der rechtsförmigen Ausübung der politischen Herrschaft.“<sup>47</sup>

Aus der Perspektive einer Verrechtlichung der politischen Gewalt versteht nun Parsons den modernen Verfassungsstaat. Dabei dient das Recht in der sozialen Evolution der Funktion der Sicherung gesellschaftlicher Solidarität. Parsons ist der Meinung, daß schon in der staatlichen Organisationsform Recht und politische Macht in einem engen Zusammenhang stehen. Der Staat ermöglicht dabei einerseits die Institutionalisierung der Rechtsdurchsetzung und legitimiert sich andererseits über die Rechtsform der administrativen Herrschaftsausübung. Erst auf diesem evolutionären Niveau wird es dann möglich, daß sich die Elemente des Rechtssystems herausbilden, die das Recht als Teil des politischen Systems erscheinen lassen.<sup>48</sup> Diese Rechtsentwicklung bindet Parsons an die Evolution des Gemeinschaftssystems. Dieses entwickelt sich schließlich in modernen Gesellschaften zu einer Zivilgesellschaft, die sich aus dem kapitalistischen Wirtschaftsverkehr löst und nun die Rolle für die soziale Integration der Gesellschaft im ganzen einnimmt. Mit dieser Ablösung der Zivilgesellschaft von Ökonomie und Staat entsteht zugleich ein neuer Integrationsbedarf, für dessen Deckung das Positivwerden des Rechts auftritt. Nunmehr werden über die rechtliche Institutionalisierung von Märkten und bürokratischen Organisationen die Steuerungsmedien Geld und Macht in der Lebenswelt verankert. Zugleich lassen sich Interaktionszusammenhänge so verrechtlichen, daß sie im Konfliktfall auf Rechtsansprüche bezogen werden können. Dementsprechend stellt sich der Staatsbürgerstatus, der durch politische Teilnahmerechte wahrgenommen wird, als das notwendige Komplement zu einer solchen Verrechtlichung gesellschaftlicher Beziehungen dar. „Weil sich die Positivierung des Rechts zwingend aus der Rationalisierung seiner Geltungsgrundlagen ergibt, kann das moderne Recht eine komplexe Gesellschaft mit strukturell ausdifferenzierten Lebenswelten und funktional verselbständigten Subsystemen in ihren Verhaltenserwartungen nur stabilisieren, wenn es als Statthalter einer „societal Community“, die sich ihrerseits in die Zivilgesellschaft transformiert hat, den ererbten

---

<sup>47</sup> Ebd., S.98.

<sup>48</sup> Hiermit ist Habermas nach gegen Luhmann einzuwenden, das Recht in der Moderne aus der Politik wieder auszugliedern und zu einem eigenen Subsystem verselbständigen zu lassen. Vgl. Habermas, Faktizität und Geltung, S.100.

Solidaritätsanspruch in der abstrakten Form eines glaubwürdigen Legitimitätsanspruchs aufrechterhalten kann.“<sup>49</sup>

Die soziologische Betrachtung des Rechts gibt nun den Blick frei für die institutionelle Dimension, die der philosophische Gerechtigkeitsdiskurs von vornherein verfehlt. Wenn man die soziale Interaktion als Lösung des Problems von Handlungskoordinationen begreift, wobei mit der Reduzierung des Spielraums der doppelten Kontingenz soziale Ordnung überhaupt entsteht, wird die Sprache selbst Quelle der sozialen Integration, sobald die illokutionären Kräfte der Sprachhandlungen eine handlungskoordierende Rolle übernehmen. Im kommunikativen Handeln mit dem verständigungsorientierten Sprachgebrauch stellen sich kritisierbare Geltungsansprüche bereits zur Verfügung. „Damit zieht sich jene ideale Spannung in die Faktizität der Lebenswelt ein,“<sup>50</sup> da die Idee der Einlösbarkeit kritisierbarer Geltungsansprüche Idealisierungen erfordert, „die von den kommunikativ Handelnden selber vorgenommen und damit vom transzendentalen Himmel auf den Boden der Lebenswelt herabgeholt werden.“<sup>51</sup> Mit der Zunahme der Komplexität der Gesellschaft werden Konsensbildungsprozesse, die aus der sozialen Ordnung kommen, durch eine explosive Spannung zwischen Faktizität und Geltung bedroht. Im Fall archaischer Institutionen ist zur Gewährleistung der sozialen Integration das Dissensrisiko durch die Überzeugungen abzufangen, die unanfechtbare Autorität aufweist. In solchen Institutionen vollzieht sich gewissermaßen noch eine Art Verschmelzung von Faktizität und Geltung „nicht im Modus einer ursprünglichen Vertrautheit mit tragenden Gewißheiten, die man als Lebenswelt gleichsam im Rücken hat, sondern im Modus einer gefühlsambivalent besetzten Autorität.“<sup>52</sup> Im Verlaufe der sozialen Evolution wachsen immer die Spielräume für das Dissensrisiko. Schon in staatlich organisierten Gesellschaften wird dazu die gewachsene normative Ordnung von Rechtsnormen überformt, wobei das Recht noch von der Kraft des religiös Heiligen zehrt. In der weitgehend profanisierten Gesellschaft verschieben sich schließlich die normativen Ordnungen auf die Verständigungsleistungen von Akteuren. Wenn nun dabei die Ordnung nicht allein aus der gegenseitigen Einwirkung erfolgsorientiert eingestellter Akteuren zustande kommt, wie es schon seit Durkheim und Parsons angenommen wird, dann muß die Gesellschaft letztlich über kommunikatives Handeln integriert werden. In dieser Situation, wo „Faktizität und Geltung für die handelnden Subjekte selbst zu zwei einander ausschließenden Dimensionen auseinandergetreten sind,“<sup>53</sup> müssen Normen, die

---

<sup>49</sup> Ebd., S.101.

<sup>50</sup> Ebd., S.34.

<sup>51</sup> Ebd., S.34.

<sup>52</sup> Ebd.

<sup>53</sup> Ebd.



sich für eine sozialintegrative Einbindung eigenen, gleichzeitig durch faktischen Zwang und durch legitime Geltung Folgebereitschaft bewirken. Sie treten noch mit einer Autorität auf, „die noch einmal die Geltung mit der Kraft des Faktischen ausstattet, aber diesmal unter der Bedingung der bereits eingetretenen Polarisierung zwischen erfolgs- und verständigungsorientiertem Handeln.“<sup>54</sup> Und diese finden sich gerade „in jenem System von Rechten, das subjektive Handlungsfreiheiten mit dem Zwang des objektiven Rechts ausstattet. Historisch gesehen bilden denn auch die subjektiven Privatrechte, die legitime Spielräume individueller Handlungsfreiheiten auszeichnen und insofern auf die strategische Verfolgung privater Interessen zugeschnitten sind, den Kern des modernen Rechts.“<sup>55</sup>

Wie schon erwähnt, entsteht das moderne Recht für Habermas aus dem Bedarf an Funktionlücken von sozialen Ordnungen, „die in ihren sozialintegrativen Leistungen überfordert sind.“<sup>56</sup> Habermas geht davon aus, daß sich rechtliche und moralische Regeln gleichzeitig aus traditionaler Sittlichkeit ausdifferenzieren. Sie treten beide als Handlungsnormen einander ergänzend auf. Das Ergänzungs- und Verschränkungsverhältnis von beiden hat aber das moderne Vernunftrecht mit seiner Verdoppelung des Rechtsbegriffs verpasst. Hobbes begreift z.B. das Vernunftrecht unter der Prämisse, daß dem positiven Recht alle moralischen Konnotationen abstreift wird. Es gilt letztlich nur als Organisationsmittel der politischen Herrschaft. Kant entwickelt hingegen seine Rechtslehre im Rahmen der Moraltheorie. Bei ihm nimmt Moralität die Stelle des Oberbegriffs ein. Sie gilt als ein rein rationaler Begriff, der nicht aus empirischen Bedingungen abzuleiten ist. Das Prinzip der Moralität ist die Autonomie des Willens.<sup>57</sup> Als oberster Grundsatz gilt sowohl für die Rechtslehre als auch für die Tugendlehre in ihrer objektivierten Fassung dann der kategorische Imperativ: „Handle nach einer Maxime, die zugleich als allgemeines Gesetz gelten kann.“<sup>58</sup> Das Recht bezieht sich nach Kant unter dem Aspekt der Einschränkung moralischen Grundbegriffe auf die Willkür, nicht auf den freien Willen, ferner auf das äußere Verhältnis einer Person gegen eine andere und schließlich mit der Zwangsbefugnis ausgestattet.<sup>59</sup> „Handel äußerlich so, daß der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit

---

<sup>54</sup> Ebd., S.45

<sup>55</sup> Ebd.

<sup>56</sup> Ebd., S.61.

<sup>57</sup> Vgl. Höffe, Ethik und Politik, S. 206f.

<sup>58</sup> Kant, Die Metaphysik der Sitten, S.60; Wernecke, Rechtsphilosophische Probleme der weltweiten Durchsetzung von Menschenrechten, S.19f.

<sup>59</sup> Vgl. Habermas, Faktizität und Geltung, S.136.

von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne“<sup>60</sup>, lautet das allgemeine Rechtsgesetz.

Gegen diese Vorstellung der Legeshierarchie versteht Habermas, der sich im Zusammenhang mit den Kriterien für Beurteilung der praktischen Fragen unter dem moralischen Gesichtspunkt in die Kantischen Tradition stellt, ein Ergänzungsverhältnis von der autonomen Moral und dem positiven Recht und behauptet eine interne Beziehung zwischen Recht und Moral. Recht und Moral haben Habermas zufolge sich aus dem gesamtgesellschaftlichen Ethos, in dem noch eine sakrale Grundlage gilt, ausdifferenziert. Die Differenzierungsprozesse entsprechen auf der Ebene des kulturellen Wissens der Trennung der Behandlungen von juristischen, moralischen und ethischen Fragen. Institutionell kommt die Trennung positiven Rechts von den Sitten und Gewohnheit zustande, die nunmehr zu bloßen Konventionen entwertet werden.<sup>61</sup> Obwohl sich moralische und juristische Fragen gleichermaßen auf die legitimen und konfliktkoordinierenden Probleme der interpersonalen Beziehungen beziehen, verfahren sie in je verschiedener Weise. Im Unterschied zur Moral, die nur eine Form des kulturellen Wissens darstellt, gewinnt das Recht besonders auf der institutionellen Ebene Verbindlichkeit, weil es nicht nur als Symbolsystem, sondern auch als Handlungssystem gelten.<sup>62</sup> Als Handlungssystem sind im Recht Motive und Wertorientierungen miteinander verschränkt, was den Rechtsätzen die unmittelbare Handlungswirksamkeit zulassen, die bei den moralischen Urteilen fehlt. Durch höheren Rationalität, die den Rechtsätzen Moral gegenüber besitzen, und in der sich ein mit Moral verknüpftes Wissenssystem darstellt, etabliert sich das Recht zugleich auf den Ebenen von Kultur und Gesellschaft, wodurch die Schwäche der Moral ausgeglichen werden kann. Die moralisch urteilende und handelnde Person setzt sich in der Praxis immer den Drücken der Aneignungen des Wissens für die kognitive, motivationale und organisatorische Anforderungen, von denen sie hingegen als Rechtsperson entlastet wird.<sup>63</sup>

Mit der Überlegung, daß sich Moral und Recht gleichursprünglich ergänzen, entfällt für Habermas auch die Gültigkeit der platonischen Vorstellung von Korrelation zwischen beiden, die noch Kants Moraltheorie zugrunde liegt. Die Annahme, daß die moralische und die staatsbürgerliche Autonomie gleichursprünglich sind, führt nun dazu, daß der Begriff von Autonomie eine jeweils spezifische Gestalt, nämlich einerseits als Moralprinzip und andererseits als Demokratieprinzip, annehmen muß. Danach richtet sich die Legitimität des

---

<sup>60</sup> Kant, a.a.O., S.67.

<sup>61</sup> Habermas, Faktizität und Geltung, S.137.

<sup>62</sup> Vgl. ebd.

<sup>63</sup> Vgl. ebd., S.146.

Rechts Habermas zufolge nach dem Demokratieprinzip, das ebenso wie das Moralprinzip aus dem abstrakten Diskursprinzip, das beiden gegenüber noch neutral ist, folgt: „Gültig sind genau die Handlungsnormen, denen alle möglicherweise Betroffenen als Teilnehmer an rationalen Diskursen zustimmen könnten.“<sup>64</sup> Während das Moralprinzip der rationalen Entscheidung moralischer Fragen gilt, ist beim Demokratieprinzip die Möglichkeit der rationalen Entscheidung praktischer Fragen schon vorausgesetzt, und zwar „die Möglichkeit aller in Diskursen (und verfahrensregulierten Verhandlungen) zu leistenden Begründungen, denen sich die Legitimität von Gesetzen verdankt.“<sup>65</sup> Es betrifft besonders die institutionelle Dimension, also das, wie eine vernünftige politische Meinungs- und Willensbildung institutionalisiert werden kann, nämlich wie es möglich ist „durch ein System von Rechten, welches jedermann die gleiche Teilnahme an einem solchen, zugleich in seinen Kommunikationsvoraussetzungen gewährleisteten Prozeß der Rechtsetzung sichert.“<sup>66</sup> Außerdem treten, im Unterschied zu moralischen Handlungsnormen, die allein mit moralischen Gründe zu rechtfertigen sind, bei der Rechtfertigung der Rechtsnormen zugleich pragmatische, ethische-politische und moralische Frage auf, die sich erst im Verlaufe der sozialen Evolution herausbilden. Deswegen haben Rechtsnormen einen künstlichen Charakter gegenüber naturwüchsigen Interaktionsregeln, die allein unter dem moralischen Gesichtspunkt zu urteilen sind. Rechtsnormen sind sozusagen intentional erzeugend und reflexiv, „nämlich auf sich selbst anwendbare Sicht von Handlungsnormen.“<sup>67</sup> Das Demokratieprinzip soll nun zuerst ein Verfahren legitimer Rechtsetzung festlegen. Es besagt, „daß nur die juristischen Gesetze legitime Geltung beanspruchen dürfen, die in einem ihrerseits rechtlich verfaßten diskursiven Rechtsetzungsprozeß die Zustimmung aller Rechtsgenossen finden können.“<sup>68</sup> In diesem Sinne erklärt es auch einen „performativen Sinn der Selbstbestimmungspraxis von Rechtsgenossen, die einander als freie und gleiche Mitglieder einer freiwillig eingegangenen Assoziation anerkennen.“<sup>69</sup> Darüber hinaus soll das Demokratieprinzip auch „die Erzeugung des Rechtsmediums selber steuern.“<sup>70</sup> Dementsprechend soll dies auch heißen, daß mit dem System des Rechts zugleich sich eine Sprache verschafft haben, in der die Verständigung freier und gleicher Rechtsgenossen einer Gemeinschaft möglich ist.

---

<sup>64</sup> Ebd., S.138. Siehe dazu Wernecke, Rechtsphilosophische Probleme der weltweiten Durchsetzung von Menschenrechten, S.52.

<sup>65</sup> Habermas, Faktizität und Geltung, S.143.

<sup>66</sup> Ebd., S.143.

<sup>67</sup> Ebd., S.142.

<sup>68</sup> Ebd., S.141.

<sup>69</sup> Ebd.

<sup>70</sup> Ebd., S.142-143.

Das moderne Recht kennzeichnet sich dadurch aus, daß sich die Faktizität der staatlichen Rechtsdurchsetzung im seinen Geltungsmodus mit der Legitimität eines rationalen begründenden Verfahrens verschränkt. Dies zeigt sich daran, daß von den Adressaten des Rechts die Gehorsamkeit nicht nur aus Zwang verlangt wird, sondern auch aus Achtung vor Ereignissen einer gemeinsamen Willensbildung. Das Recht ist zugleich als Zwangsgesetz und als Gesetz der Freiheit zu betrachten, wie Kant mit dem Begriff der Legalität betont. Der Staat stellt einerseits die faktische Rechtsdurchsetzung und andererseits die Legitimität dieser sicher. Dies kann aber nur durch die gleichmäßig für jeden Bürger gewährleisteten Autonomie zustande kommen. Da sich das moderne positive Recht nicht mehr auf höheres Recht bezieht, müssen sich private und öffentliche Autonomie wechselseitig voraussetzen, die zugleich durch die Indienstnahme einer staatlichen Gewalt gewährleistet werden. Eben darin sieht Habermas einen internen Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie.

Für die Diskurstheorie des Rechts ist es wesentlich, sie als Demokratietheorie zu lesen, in der Demokratie nicht nur als ein Verfahren des Ausgleichs kollidierender Interessen begriffen wird, sondern die demokratische Praxis sollte darauf ausgerichtet sein, ein allen gemeinsames Interesse zu ermitteln und in der Form des Rechts handlungswirksam werden zu lassen.<sup>71</sup> Dabei bilden Diskurse und Verhandlungen den Ort, an dem eine vernünftige politische Willensbildung zustande kommt. Das Prinzip der Volkssouveränität bringt sich danach in den Kommunikations- und Teilnahmerechten zum Ausdruck. Die Herrschaft der Gesetze, die durch Menschenrechte garantiert wird, stellt sich in Grundrechten dar. Dementsprechend richtet sich Habermas' Demokratieverständnis danach, daß alles politische Handeln vom Volkssouverän ausgeht und darunter zu kontrollieren sein soll. Der Kerngehalt der Idee des Rechtsstaats sodann besagt, alle politische Macht an die Form und an die bestimmte etablierte Verfahren des Rechts zu binden.<sup>72</sup> Wie bei der Moral gilt auch beim Recht die Autonomie aller Beteiligten und Betroffenen gleichmäßig zu schützen und daraus erweist sich zugleich seine Legitimität. Im Unterschied zur Moral nimmt sich beim Recht aber ein doppelten Gestalt von privater und öffentlicher Autonomie, die sich gegenseitig unbeeinträchtigt vermittelt werden. „Die subjektiven Handlungsfreiheiten des Privatrechtssubjekts und die öffentliche Autonomie des Staatsbürgers ermöglichen sich wechselseitig. Dem dient die Idee, daß Rechtspersonen nur in dem Maße autonom sein können, wie sie sich in Ausübung ihrer staatsbürgerlichen Rechte als Autoren genau der Rechte verstehen dürfen, denen sie als

---

<sup>71</sup> Vgl. Lieber, Diskursive Vernunft und formelle Gleichheit, S.2.

<sup>72</sup> Vgl. ebd., S.2ff.

Adressaten Gehorsam leisten sollen.“<sup>73</sup> Dabei wird der Staat als Sanktion-, Organisations- und Exekutivgewalt benötigt. Es gilt nicht nur als funktionale Ergänzungen zum Recht, sondern mit „der vertikal vergesellschaftenden Organisationsform des Staats wird die Selbstbestimmungspraxis der Bürger institutionalisiert.“<sup>74</sup> In Recht wird die staatlich organisierte Macht schon vorausgesetzt. Sie stehen beide in einen internen Zusammenhang, die sich „in den objektiv-rechtlichen Implikationen des subjektiven Rechts“<sup>75</sup> spiegelt.

---

<sup>73</sup> Habermas, Die Einbeziehung des Anderen, S.298.

<sup>74</sup> Habermas, Faktizität und Geltung, S.170.

<sup>75</sup> Ebd., S.167.

### 5.3 Die Idee der deliberativen Demokratie

Habermas geht wie gezeigt von einer Homologie der Struktur von Recht und Moral aus. Die Geltungsbasis der rechtlichen Begründungsform ist wie die von Moral. Sie ist auf der Ebene des postkonventionellen Moralbewußtseins ein formales Prinzip, das nur noch die Legitimation von Normen durch Verfahren der vernünftigen Einigung zuläßt. Die Geltung des Rechts hat ihr Fundament in der Moral, auch wenn das Recht für seine soziale Anerkennung meist mit dem Zwangscharakter auftritt. Der interne Zusammenhang von Moral und Recht ist durch die doppelte Funktion des Diskursprinzips gekennzeichnet, das sowohl als universalistisches Moralprinzip wie auch als Legitimitätsprinzip gilt. Das Recht nimmt somit einen internen Bezug auf den moralischen Aspekt der Gerechtigkeit. Damit erweist sich der behauptete interne Zusammenhang von Moral und Recht als Fundament für eine Verbindung, die Moraltheorie und politische Theorie in einen Zusammenhang bringt. Für Habermas ist an dieser Verbindung die Annahme wesentlich, daß politische Herrschaft zu ihrer Legitimation wiederum von dem Recht abhängt. Politisches Handeln ist immer auf rechtliche Institutionen bezogen, und dadurch läßt sich politische Herrschaft als rechtlich legitimierte Macht verstehen. Recht und politische Herrschaft sind wechselseitig aufeinander angewiesen.<sup>1</sup> „Und nachdem sich das Recht - auch das positive Recht der Moderne - nicht aus eigener Kraft, ohne den Bezug auf die dem moralischen Bewußtsein entstammenden Gerechtigkeitsvorstellungen, legitimieren kann, gilt dies auch für politische Herrschaft. Die Legitimation staatlicher Macht kann nicht als Eigenleistung der Politik verstanden werden. Zu ihrer Legitimation bedarf sie des Rechts und, damit sind wiederum die Strukturen des moralischen Bewußtseins von Bedeutung für die Legitimität einer politischen Herrschaft.“<sup>2</sup>

Die politische Theorie von Habermas beruht noch immer einerseits auf der Konzeption von Gesellschaft, die in der Theorie des kommunikativen Handelns bereits angelegt ist, und andererseits auf dem Konzept der kommunikativen Rationalität als normative Basis.<sup>3</sup> Die Grundlage dieser ist ebenso wie die der Rechtstheorie die Diskursethik, die er zusammen mit Apel entwickelt hat. Der Schlüsselpunkt ist die Verschränkung von politischer Administration und politischer Öffentlichkeit: „Letztlich gründet sich also die normative Erwartung vernünftiger Ergebnisse auf das Zusammenspiel zwischen der institutionell verfaßten politischen Willensbildung mit den spontanen, nicht-vermachteten Kommunikationsströmen

---

<sup>1</sup> Es ist die Idee des Rechtsstaates, in dem sich im Unterschied zu Typen der Streitschlichtung in den vormodernen Gesellschaften die diskursive Rechtsetzung und die kommunikative Machtbildung verschränken.

<sup>2</sup> Bogner, Die Versöhnung der mit sich selber zerfallenen Moderne, S.347.

<sup>3</sup> Vgl. Biericher, Selbstkritik der Moderne, S.266.

einer nicht auf Beschlußfassung programmierten, in diesem Sinne nicht-organisierten Öffentlichkeit. In diesem Zusammenhang fungiert Öffentlichkeit als ein normativer Begriff.“<sup>4</sup> Im Zentrum steht die Frage nach der Rechtfertigung politischen Handelns. Es geht um die Bestimmung von Legitimation im deliberativen Entwurf. Deliberativ meint entsprechend seines englischen Wortsinns „deliberativ“ beratend oder beratend. Die allgemeine Form der deliberativen Politik läßt sich nach Cohen, der im Anschluß an Habermas eine Theorie der deliberativen Politik weiter entwickelt hat, dahingehend verstehen, daß der Prozeß der demokratischen Entscheidung im Idealfall auf der kollektiven Beratschlagung aller Bürger basiert.<sup>5</sup> Die Idee stellt sich als eine Alternative zu liberalen und kommunitaristischen Theorien politischer Legitimation dar. Sie vermeidet besonders die Rousseauistischen und hegelianischen Prämissen des Kommunitarismus. Dementsprechend wird bei Habermas Volkssouveränität als Verfahren konzipiert.<sup>6</sup> „Das „Selbst“ der sich selbst organisierenden Rechtsgemeinschaft verschwindet in den subjektlosen Kommunikationsformen, die den Fluß der diskursiven Meinungs- und Willensbildung so regulieren, daß ihre falliblen Ergebnisse die Vermutung der Vernünftigkeit für sich haben. Damit wird die Intuition, die sich mit der Idee der Volkssouveränität verbindet, nicht dementiert, jedoch intersubjektivistisch gedeutet.“<sup>7</sup> Das Prinzip demokratischer Legitimation besagt, daß die politischen Normen und Entscheidungen erst dann Legitimität beanspruchen dürfen, wenn sie in einem Diskurs freier und gleicher Bürger auf ihre besonderen und allgemeinen Konsequenzen überprüft und akzeptiert werden können.<sup>8</sup> Der Entwurf einer deliberativen Politik ist mit einem gemeinsamen Willen zu gewinnen, der nicht nur durch die ethische Selbstverständigung gebildet wird, sondern auch durch Interessenausgleich und Kompromiß, durch zweckrationale Mittelwahl, moralische Begründung und rechtliche Kohärenzprüfung.<sup>9</sup>

Wiederum ist unter dem demokratiethoretischen Postulat kein abstraktes Sollen zu verstehen. Für Habermas kann die Legitimität einer politischen Ordnung nicht allein durch deren faktische Anerkennung gesichert werden, sondern dabei ist immer schon deren Anerkennungswürdigung vorhanden. Also legitime Herrschaft bezieht sich auf wertrationalen Grundlagen, die begründungs- und kritikfähig sind.<sup>10</sup> Mit der These eines immanenten Wahrheitsbezugs legitimer Herrschaft vertritt Habermas einen normativen Legiti-

---

<sup>4</sup> Habermas, Faktizität und Geltung, S.625.

<sup>5</sup> Vgl. Cohen, *Deliberation and Democratic Legitimacy*, in: Hamlin, Alan, Philip(eds.), *The Good Polity*, S.17. S. Vgl. auch Scheyli, *Politische Öffentlichkeit und deliberative Demokratie nach Habermas*, S.37.

<sup>6</sup> Vgl. Habermas, *Faktizität und Geltung*, S.365; Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit*, S.191. Dementsprechend leitet sich der Begriff des Menschenrechts nicht aus Moral ab, versteht sich weder als Abwehrrechte noch als Teilhaberecht an politischer Willensbildung, sondern als politische Kommunikationsrecht.

<sup>7</sup> Habermas, *Faktizität und Geltung*, S.625.

<sup>8</sup> Vgl. Forst, a.a.O., S.193.

<sup>9</sup> Vgl. Habermas, *Faktizität und Geltung*, S.204.

mationsbegriff, der sich als rekonstruktiver Legitimationsbegriff bezeichnen läßt. Der normative Legitimitätsbegriff behauptet die Möglichkeit, Legitimationsansprüche systematisch zu bewerten, im Unterschied zum empirischen Legitimationsbegriff, der als Kriterium der Rechtmäßigkeit einer Herrschaft den empirisch feststellbaren Legitimitätsglauben einführt.<sup>11</sup>

Dem diskursethischen Modell zufolge sehen sich moderne Gesellschaften weniger mit dem ökonomisch induzierten Konflikt zwischen gesellschaftlichen Klassen konfrontieren, sondern mit den widerstreitenden Integrationsmechanismen der Systeme und der Lebenswelt. Dementsprechend gilt Habermas die Umstellung der kritischen Gesellschaftstheorie von der Analyse der ökonomischen Basis auf die widerstreitenden Logiken gesellschaftlicher Integration als der eigentliche Koordinationspunkt der politiktheoretischen Überlegungen. Es geht nun um die Einbettung der Funktionssysteme in die normativen Strukturen der Lebenswelt. Legitimationslücken entstehen nämlich durch die eigensinnige Abkoppelung der Systeme von der Lebenswelt, nicht durch die mangelnde Diskursivität ihrer Bildungen.<sup>12</sup> Der Diagnose nach steht die Lebenswelt in der modernen Gesellschaft weitergehend unter dem Druck der Enttraditionalisierung. Um die funktionalen Aspekte systemischen Handelns abzugleichen, müssen die kulturellen Werte aber ihrerseits permanent regeneriert werden. Daraus ergibt sich, dass Legitimation nicht mehr darin besteht, Systemhandeln vor dem Hintergrund bestehender Werte, sondern darin, Systeme an die Prozesse der Meinungs- und Willensbildung anzubinden. Politik sollte nunmehr nach Habermas von der Lebenswelt her zu denken sein. Das politische System selber kann nämlich in der Moderne kollektive Identität nicht herstellen, weil ihm deren normative Basis nicht zur Verfügung steht. Einerseits ist die Kommunikation des politischen Systems machtpolitisch kodiert. Identität entsteht andererseits aber stets aus dem Ergebnis verständigungsorientierter Kommunikation. In dieser Situation kommt dem Staat die Aufgabe zu, die Ergebnisse verständigungsorientierten Handelns sanktionsbewehrt zu stabilisieren, woran sich zugleich die Legitimität staatlicher Gewalt misst. Die Durchsetzung von Normen ist deshalb zugleich durch Sanktionen und Überzeugungen kodiert. Die dauerhafte Geltung sozialer Normen kann mithin nicht auf den Aspekt der durch Sanktion oder Sanktionsdrohung bedingten Hinnahme reduziert werden.<sup>13</sup> Die Zustimmung und Hinnahme weist darauf hin, dass die soziale Geltung von Normen auf Dauer nicht auf deren positivistischer Inkraftsetzung allein basieren kann. Sie müssen hingegen der aus einem lebensweltlichen Überlieferungskontext heraus

---

<sup>10</sup> Vgl. Bogner, a.a.O.

<sup>11</sup> Bogner, a.a.O., S.348.

<sup>12</sup> Vgl. Habermas, Legitimationsproblem im Spätkapitalismus, S.18f. Vgl. auch Palazzo, Die Mitte der Demokratie, S. 43f.

<sup>13</sup> Vgl. Habermas, Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, S.72. Vgl.auch Palazzo, Die Mitte der Demokratie, S.43ff.



erfolgenden Mobilisierung von Gründen genügen.<sup>14</sup> Hiervon nimmt die demokratische Rechtsordnung auch ihren Rationalitätsbezug. Entsprechend versteht Habermas Legitimität als die Anerkennungswürdigkeit einer politischen Ordnung.<sup>15</sup> Legitimation läßt sich demgegenüber als der Prozess der Generierung von Legitimität auffassen. Legitimitätsverfall tritt dann auf, wenn das verfügbare Rechtfertigungspotential knapp wird. „Dort wo letzte Gründe nicht mehr konsensfähig mobilisiert werden können, muss zur Legitimierung von politischen Ordnungen auf die formalen Bedingungen, die Prozeduren vernünftiger Einigung, zurückgegriffen werden. Es ist nicht der Konsens selbst, der diese legitimierende Kraft erhält, sondern die Prozeduren möglicher Konsensbildung.“<sup>16</sup> Daß sich politische Ordnungen nun als Rechtsordnungen konstituieren, ergibt sich daraus, daß sich in den modernen Gesellschaften die Regelungen gesellschaftlicher Interaktion weitergehend formalisieren. Bei der Verknappung des verfügbaren Rechtfertigungspotentials gerät der Staat in eine Krise, indem er die lebensweltliche Resonanz verliert. Dieser Vorgang steht zu allen Zeiten mit politischer Herrschaft in Verbindung und wird regelmässig über Gewalt ausgetragen. In dem modernen Verfassungsstaat weist sich hingegen eine Besonderheit in dem Maße auf, wie derartige Konflikte durch die Institutionalisierung der Legitimation als Dauerproblem entschärft werden. Demokratische Macht verpflichten sich der Legitimation immer wieder gegenüber einer politischen Öffentlichkeit.<sup>17</sup>

Im Prinzip dürfen Habermas zufolge nur die politischen Entscheidungen und Institutionen als legitim gelten, wenn über sie, unter den Bedingungen „einer idealen Sprechsituation“, ein Konsens unter den Betroffenen erzielen können. Diese Forderung kann durch das Diskursprinzip verwirklicht werden, nämlich durch öffentliche Diskussion. Das bedeutet, daß politische Herrschaft zu einer Sache der Vernunft gemacht werden kann. Solch eine Idee war sehr früh schon die zentrale Frage von Habermas' Habilitationsschrift über „den Strukturwandel der Öffentlichkeit“. Habermas verfolgt hier die Deformation und den Zerfall derjenigen gesellschaftlichen Bereiche, „die als Öffentlichkeit einstmals gegen die nicht-öffentliche Politik der Monarchien durchgesetzt wurde und deren grundlegende Idee es war, Herrschaft über das Medium öffentlicher Diskussionen zu rationalisieren.“<sup>18</sup>

Es sei hier daran erinnert, daß Horkheimer und Adorno die Idee eines revolutionären Publikums schon Ende der dreißiger Jahre aufgegeben haben. Der fortgeschrittene Kapitalismus hat nämlich ihnen zufolge auch schon die in sich widersprüchliche soziale Grundlage der liberalen Freiheiten untergraben. Obwohl Habermas die meisten Thesen von

---

<sup>14</sup> Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, S.72.

<sup>15</sup> Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, S.272. Vgl. auch Palazzo, *Die Mitte der Demokratie*, S.43ff.

<sup>16</sup> Palazzo, a.a.O., S.44. Vgl. auch Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, S.278.

<sup>17</sup> Vgl. Palazzo, *Die Mitte der Demokratie*, S.44.

<sup>18</sup> Gripp, *Jürgen Habermas*, S.20.

Adornos Analyse der Massenkultur und ihrem Fetischcharakter teilt, beharrt er auf eine veränderte Basis die Idee der Öffentlichkeit, die nunmehr nicht durch Revolution, sondern auf der Grundlage diskursiv zustandegekommener Vereinbarung verwirklicht wird. Unter anderem ist noch folgendes zu erwähnen. Über die Problematik der Öffentlichkeit hat Koselleck schon mal in seinem Buch „Kritik und Krise“ die Macht der Öffentlichkeit identifiziert, die später für die Postmoderne charakteristisch werden wird.<sup>19</sup> Koselleck zufolge mangelt es der modernen Welt nicht an einer substantiellen Öffentlichkeit, vielmehr ist es so, daß Öffentlichkeit alle substantiellen Aspekte der modernen Welt umfaßt und durchdringt. Zudem können Konstruktionen wie Publikum und Öffentlichkeit politische Macht nicht eingrenzen oder auflösen, sondern sie vergrößern sie eher durch ihre Strukturierung in moralischer Begrifflichkeit.<sup>20</sup> Koselleck ist der Meinung, daß eine aufgeklärte geistige Elite die kulturellen und politischen Grundlagen der menschlichen Gesellschaft untergraben hat. „Das Ferment der Kritik verändert damit den Charakter des politischen Geschehens. Die subjektive Selbstgerechtigkeit rechnet nicht mehr mit gegebenen Größen, sondern verwandelt alles geschichtlich Gegebene, die Geschichte selber in einen Prozeß, dessen Ausgang freilich so lange offensteht, als die privaten Urteilskategorien nie die Ereignisse einholen können, die sie auslösen halfen. Um sie dennoch zu ereilen, wird schließlich der göttliche, bis dahin undurchsichtige Heilsplan selber verwandelt: auch er wird aufgeklärt. Er wird zur moralisch gerechten und vernunftgemäßen Zukunftsplanung der neuen Elite. Da es der rationalen Kritik eigentümlich ist, die Eigenständigkeit der von ihr kritisierten Bereiche zu verkennen, in der Religion so gut wie in der Politik, mußte sie nach einer Rückendeckung Ausschau halten, die sie auf ein Morgen verweist, in dessen Namen sie das Heute guten Gewissens verkommen lassen konnte. Die Kritik des achtzehnten Jahrhunderts mußte, um sich überhaupt ins Recht setzen zu können, utopisch werden. — Endlich trug das letzte Objekt der Kritik, der absolutistische Staat, auf seine Art dazu bei, das utopische Geschichtsbild des Bürgertums zu etablieren.“<sup>21</sup> Koselleck sieht, daß

---

<sup>19</sup> Vgl. Luhmann zufolge ist der Begriff Öffentlichkeit nur vor dem Hintergrund des historischen Verfallens der überlieferten Wahrheitsgrundlagen der Politik zu verstehen, die im 18. Jahrhundert durch eine als öffentlich geltende Meinung ersetzt wird. Denn sie halte nicht nur gewisse Kontrollen der subjektiven Vernunft und der öffentlichen Diskussion durchlaufen, sondern die soziale Basis, deren eine Gruppe angehören, die sich eher an abstrakten Begriffen wie Subjekt als an ihren eigenen anderen Rollen – Geschlecht, Alter, Stand etc. orientiert. „Gleichheit der diskutierten Zirkel und Neutralisierung standesgemäßer, politischer, wirtschaftlicher Einflüsse auf die Diskussion ermöglichten es, daß die in ihnen gemachten Erfahrungen als allgemeingültig erschienen; daß die Erwartungen, die man als Resonanz auf eigenes Verhalten erwarten lernte, als Erwartungen jedermanns unterstellt werden und als solchen die alten Institutionen ersetzen konnten“ (Luhmann, Öffentliche Meinung, S.5. Vgl. Sturm, Öffentlichkeit von der Moderne zur Postmoderne: 1960-1999, in: Hohendahl(Hg.), Geschichte eines kritischen Begriffs, S.92-123. Hier S.102.)

<sup>20</sup> Sturm, a.a.O., S.99.

<sup>21</sup> Koselleck, Kritik und Krise, S.7. Ähnliche These vertritt der amerikanische Soziologe Daniel Bell, der aber es als paradoxe Resultat aus der Dynamik des Kapitalismus. Koselleck sieht es in den Utopievorstellungen des 18.

sich in der gespaltenen Struktur des absolutistischen Staates in Privatheit und Öffentlichkeit bürgerliches Bewußtsein spiegelt. Die Aufklärung begreift er dann aus einer Dialektik von Politik und Moral. „Unter dem Absolutismus wird der konfessionelle Bürgerkriege stillgestellt. Der Monarch erfüllt den Auftrag der Friedienstiftung durch Monopolisierung der öffentlichen Gewalt und eine Privatisierung der bürgerlichen Gesellschaft. Das Staatsinteresse ist der Kompetenz des Gewissens entzogen und der Souveränität des Fürsten ausschließlich überantwortet. [...] Politische und moralische Gesetzlichkeit sind streng getrennt. Die Staatsraison verlangt vom Fürsten ein Verhalten nach Regeln der Klugheit; die privatisierte Religion von den Untertanen ein Verhalten nach Regeln der Sittlichkeit. Bevor Kant am Ende des folgenden Jahrhunderts die Übereinstimmung des einen mit dem anderen, die Konvergenz von Politik und Moral selbstverständlich als ein Postulat der Rechtslehre aufstellen kann, vollzieht sich jener Prozeß der Kritik, der die bürgerliche Gewalt selbst zur öffentlich erhebt“<sup>22</sup> Die Dialektik von Öffentlichkeit und Privatheit, die in der historischen Aufklärung wurzelt, hat totalitäre Konsequenzen für die heutige Welt<sup>23</sup>: „Die Aufklärung baut alle Tabus ab, indem sie die Privilegien zerstört. Dadurch wird alles und jedes in den Strudel der Öffentlichkeit gezogen. Es gibt nichts, was nicht von dieser Öffentlichkeit erfaßt würde. Aber diese Öffentlichkeit ist dialektisch, d. h. in dem Maße, in dem alles öffentlich wird, wird alles ideologisch verfremdet. Der Wunsch nach Naturhaftigkeit, nach Rückkehr zur Natur ist nur ein Symptom dieser Bewegung. Und der Tag wird kommen, an dem man selbst der Hosentracht eine politische Bedeutung vindiziert. Die ursprünglich politisch bedingte Geheimhaltung hat eine Kritik freigesetzt, die zu einer unkontrollierbaren und insofern geheimnisvollen Herrschaft angewachsen ist, die alle Lebensäußerungen verfremdet.“<sup>24</sup> Im Spiegel der Aufklärung stellt Koselleck zugleich die Verwurzelung des Faschismus und des kalten Kriegs in den Entstehungsbedingungen der bürgerlichen Öffentlichkeit fest. „Beide haben ihren Ursprung in dem Konzept des totalitären Staates, der wiederum die notwendige Folge eines moralisierten Begriffs des Politischen ist, dessen idealtypischer Repräsentant Rousseau ist. Eine Souveränität, die auf einem fiktiven Gemeinwillen des Volkes basiert, macht den Weg frei für eine penetrant-moralische Politik, die immer unter dem Druck steht, ein einheitliches Publikum zu bilden, das diese Politik legitimieren soll. Dies erfordert eine Gleichschaltung der Individuen und eine Ausgrenzung der Bevölkerungsteile, die nicht in dieses neue Publikum hineinpassen.“<sup>25</sup> Durch Öffentlichkeit wird Macht nicht beschränkt,

---

Jahrhundert und in der Struktur des absolutistischen Staates verankert. ( Vgl. Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*; Strum, a.a.O. )

<sup>22</sup> Habermas, *Zur Kritik an der Geschichtsphilosophie*, in: ders., *Kultur und Kritik*, S.355-365. Hier S.355.

<sup>23</sup> Vgl. Strum, a.a.O., S.100.

<sup>24</sup> Koselleck, a.a.O., S.97. Hier zitiert nach Strum, a.a.O.

<sup>25</sup> Strum, a.a.O., S.101.

sondern vielmehr vermittelt. „Die Geschichte ist über die Ufer der Tradition getreten und hat alle Grenzen überflutet. Die Omnipräsenz aller Gewalten unterwirft durch die technische Kommunikation auf der unendlichen Oberfläche des Globus alles unter jedes und jedes unter alles.“<sup>26</sup>

Habermas besteht hingegen auf die Funktionen der Öffentlichkeit der Kritik und der Kontrolle, die sie als eine zwischen Gesellschaft und Staat vermittelnden Sphäre einnimmt. Koselleck verkennt Habermas nach die objektive Intention der Öffentlichkeit, indem er einerseits private Gesinnungen mit öffentlicher Meinung gleichsetzt, und andererseits das Prinzip der öffentlichen Diskussion als eins des Bürgerkriegs diskreditiert. Die objektive Intention der Öffentlichkeit beruht aber auf der Idee, „die Tätigkeit des Staates durch öffentliches Raisonement mit dem Interesse der Nation, faktisch mit dem bürgerlichen Klasseninteresse in Übereinstimmung zu bringen.“<sup>27</sup> „Nicht Moralisation der Politik als solche, sondern ihre durch das Prinzip der Öffentlichkeit vermittelte Rationalisierung war die Absicht; sie fand später widerspruchsvoll in der Gestalt des bürgerlichen Rechtsstaates ihre Erfüllung, sobald die Öffentlichkeit im Parlament als Staatsorgan institutionalisiert wurde. Zugleich steckt in jener Absicht, wie sehr auch ihrer Funktion nach bloße Ideologie, die Idee, daß politische Autorität im Medium einer solchen Öffentlichkeit in rationale sich auflösen, Herrschaft in ihrem Aggregatzustand sich wandeln würde.“<sup>28</sup>

Die Begriffe Öffentlichkeit und öffentliche Meinung entstehen nach Habermas erst im 18. Jahrhundert mit ihrer inhaltlichen Implikation mit der Etablierung der bürgerlichen Rechtsstaaten. Im Mittelalter ist Öffentlichkeit nur als „repräsentative Öffentlichkeit“ gemeint. Sie stellt keine Sphäre der politischen Kommunikation, vielmehr Aura feudaler Autorität dar.<sup>29</sup> Mit der Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft, in der sich Staat und Gesellschaft trennen, wird auch der Bereich der öffentlichen Gewalt von dem des Privaten ausgelöst. Privat hiervon meint aber nicht privat im heutigen Sinne, sondern nur eine Art Gegenöffentlichkeit. „Da die Reproduktion des privaten Lebens im Rahmen der entstehenden Marktwirtschaft die Schranken privater Hauswirtschaft immer mehr sprengt, braucht das sich emanzipierende Bürgertum eine Sphäre der Öffentlichkeit, in der die eigenen Interessen z.B. in Zeitungen dargestellt und diskutiert werden können.“<sup>30</sup> Diese öffentliche Diskussion gilt zuerst als eine Form von Machtausgleich, und wird nicht von der Herrschaft als Gegenherrschaft angesehen, sondern sie soll der

---

<sup>26</sup> Koselleck, a.a.O., S.1.

<sup>27</sup> Habermas, Zur Kritik an der Geschichtsphilosophie, in: ders., Kultur und Kritik, S.355-365. Hier S.358.

<sup>28</sup> Ebd.

<sup>29</sup> Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit, S.220. Hier zitiert nach Gripp, a.a.O.

<sup>30</sup> Gripp, a.a.O.

„Rationalisierung der politischen Herrschaft als einer Herrschaft von Menschen über Menschen“<sup>31</sup> dienen. Erst mit der Entwicklung des liberalen Kapitalismus zum organisierten Kapitalismus wird sie mitsamt dem Verhältnis von Staat und Gesellschaft geändert, was zu einem Strukturwandel der Öffentlichkeit führt. Die Entwicklung des kapitalistischen Reproduktionsprozesses von Gesellschaft fordert zunehmend eine Intervention des Staates in die ehemals getrennt konzipierten gesellschaftlichen Bereiche, da der Markt alleine nicht dazu imstande ist, einen systemstabilisierenden Interessenausgleich herbeizuführen.<sup>32</sup> „Und mit der Ausdehnung der öffentlichen Autorität über private Bereiche ist auch der gegenläufige Prozeß einer Substitution staatlicher Gewalt durch gesellschaftliche verbunden. Erst diese Dialektik einer mit fortschreitender Verstaatlichung der Gesellschaft sich gleichzeitig durchsetzenden Vergesellschaftung des Staates zerstört allmählich die Basis der bürgerlichen Öffentlichkeit — die Trennung von Staat und Gesellschaft. Zwischen beiden, und gleichsam ‚aus beiden, entsteht eine repolitisierte Sozialsphäre, die sich der Unterscheidung von öffentlich und privat entzieht. Sie löst auch jenen spezifischen Teil des privaten Bereiches, in dem die zum Publikum versammelten Privatleute die allgemeinen Angelegenheiten ihres Verkehrs untereinander regeln, nämlich Öffentlichkeit in ihrer liberalen Gestalt, auf.“<sup>33</sup> Nun muß heute Öffentlichkeit „gemacht“ werden.<sup>34</sup>

Anders als es in der früheren Schrift erfährt die Öffentlichkeit nun für Habermas von „Faktizität und Geltung“ einen quasi-institutionellen Status. Sie soll das Raisonement eines Volkes im öffentlichen Gebrauch der Vernunft sicherstellen.<sup>35</sup> Dabei wird der Begriff der Öffentlichkeit nicht mehr im Verhältnis zum Literaturpublikum gedeutet, sondern auf ein ausdifferenziertes Netzwerk zivilgesellschaftlicher Akteure zurückgeführt. Im Unterschied zum „Strukturwandel“, da Habermas noch in den Erörterungen über Verzahnung von politischen Institutionen und Öffentlichkeit auf ihre Revitalisierung hofft, dient sie nunmehr als Medium der Deliberation. Sie sollte vor dem Hintergrund der Austauschbeziehung zwischen lebensweltlicher und systemischer Kommunikation verstanden werden und dient der Funktion, die macht- und geldkodierte Entscheidung unter den Einfluß von Diskurs der Lebenswelt zu bringen. Damit kommt ihr eine eigentümliche Kommunikationsstruktur zu, „die sich weder auf die Funktion noch auf die Inhalte der alltäglichen Kommunikation, sondern auf den im kommunikativen Handeln erzeugten

---

<sup>31</sup> Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit, S.141. Hier zitiert nach Gripp, a.a.O.

<sup>32</sup> Vgl. Gripp, a.a.O., S.21.

<sup>33</sup> Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit, S.158. Hier zitiert nach Gripp, a.a.O.

<sup>34</sup> Vgl. Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit, S.220. Vgl. auch Gripp, a.a.O., S. 21.

<sup>35</sup> Vgl. Llangue, Raisonement und Deliberation, in: Laberenz (Hg.), Schöne neue Öffentlichkeit, S.171-195. Hier S.171.

sozialen Raum“<sup>36</sup> bezieht. „Öffentlichkeit ist zwar ein ebenso elementares gesellschaftliches Phänomen wie Handlung, Akteur, Gruppe oder Kollektiv; aber es entzieht sich den herkömmlichen Begriffen für soziale Ordnung. Öffentlichkeit läßt sich nicht als Institution und gewiß nicht als Organisation begreifen; sie ist selbst kein Normengefüge mit Kompetenz- und Rollendifferenzierung, Mitgliedschaftsregelung usw. Ebensowenig stellt sie ein System dar; sie erlaubt zwar interne Grenzziehungen, ist aber nach außen hin durch offene, durchlässige und verschiebbare Horizonte gekennzeichnet. Die Öffentlichkeit läßt sich am ehesten als ein Netzwerk für die Kommunikation von Inhalten und Stellungnahmen, also von Meinung beschreiben; dabei werden die Kommunikationsflüsse so gefiltert und synthetisiert, daß sie sich zu themenspezifisch gebündelten öffentlichen Meinungen verdichten.“<sup>37</sup> Die Reproduktion der Öffentlichkeit erfolgt wie die Lebenswelt auch über kommunikatives Handeln. Sie stellt sich auf die Allgemeinverständlichkeit der kommunikativen Alltagspraxis ein.<sup>38</sup> Im Unterschied zur Lebenswelt, an die die spezialisierten Handlungs- und Wissenssysteme rückgebunden werden, spezialisiert sich die Öffentlichkeit weder in der einen, noch in der anderen Hinsicht. „Soweit sie sich auf politisch relevante Fragen erstreckt, überläßt sie deren spezialisierte Bearbeitung dem politischen System.“<sup>39</sup> Die Öffentlichkeit als ein im kommunikativen Handeln erzeugter sozialer Raum ist intersubjektiv geteilt, in dem die Beteiligten zu gegenseitigen Sprechaktangeboten Stellung nehmen und illokutionäre Verpflichtungen übernehmen können. Dabei erschließt sich mit interpersonalen Beziehungen ein sprachlich konstituierter öffentlicher Raum, der prinzipiell für potentielle Gesprächspartner offen steht. Habermas benutzt die Metapher des umgebauten Raums (Foren, Bühnen, Arenen) um die öffentliche Infrastruktur dieses Raumes zu verdeutlichen, weist aber dabei auf ihre virtuelle Abstraktion hin. „Je mehr sie sich von dessen physischer Präsenz lösen und auf die medienvermittelte virtuelle Gegenwart von verstreuten Lesern, Zuhörern oder Zuschauern ausdehnen, desto deutlicher wird die Abstraktion, die mit der Öffentlichkeitsgeneralisierung der Raumstruktur einfacher Interaktionen einhergeht.“<sup>40</sup> Mit dem Begriff der Öffentlichkeit hängt der Begriff der Zivilgesellschaft zusammen, die mit jener gesamt das Modell der deliberativen Demokratie trägt.<sup>41</sup> „Die Zivilgesellschaft

---

<sup>36</sup> Habermas, Faktizität und Geltung, S.436.

<sup>37</sup> Ebd., S.435-436.

<sup>38</sup> Ebd.

<sup>39</sup> Ebd.

<sup>40</sup> Ebd.

<sup>41</sup> Im Gegensatz zu civil society, die im anglo-amerikanischen Bereich in Anknüpfung an den alten Terminus civil society eher positiv gedeutet wird, handelt es sich im deutschen Sprachraum um eine Neuinterpretation der Bürgerlichen Gesellschaft, die besonders in Marxischen Tradition negativ beurteilt worden ist. Die Theorie der Zivilgesellschaft, die insbesondere von Rödel, Frankberg und Dubiel entwickelt wird, nimmt die positiven

setzt sich aus jenen mehr oder weniger spontan entstandenen Vereinigungen, Organisationen und Bewegungen zusammen, welche die Resonanz, die die gesellschaftlichen Problemlagen in den privaten Lebensbereichen finden, aufnehmen, kondensieren und lautverstärkend an die politische Öffentlichkeit weiterleiten.“<sup>42</sup> Im Unterschied zur bürgerlichen Gesellschaft, die Hegel als System der Bedürfnisse, als Sphäre der ökonomisch-rechtlichen Beziehungen zwischen Personen,<sup>43</sup> begreift, stellt Habermas es als Vermittlung zwischen der politischen Öffentlichkeit und der alltäglichen Lebenswelt in den Zusammenhang einer politischen Gesellschaft. Der Kern der Zivilgesellschaft stellt ein Assoziationswesen dar, „das problemlösende Diskurse zu Fragen allgemeinen Interesses im Rahmen veranstalteter Öffentlichkeiten institutionalisiert.“<sup>44</sup> In den egalitären und offenen Organisationsformen spiegeln sich die wesentliche Züge diskursiver Kommunikation, mit der sie sich kristallisieren und sich Kontinuität und Dauer verleihen.<sup>45</sup> Cohen und Arato haben ihre Merkmale als „plurality“, „publicity“, „legality“ bezeichnet. „Die Versammlungsfreiheit und das Recht, Vereine und Gesellschaften zu gründen, definieren, in Verbindung mit der Meinungsfreiheit, den Spielraum für freiwillige Assoziationen, die in den Prozeß öffentlicher Meinungsbildung eingreifen, Themen von allgemeinem Interesse behandeln, unterrepräsentierte und schwer organisierbare Gruppen oder Anliegen advokatorisch vertreten, die kulturelle, religiöse oder humanitäre Ziele verfolgen, Bekenntnisgemeinschaften bilden usw. Die Freiheit von Presse, Rundfunk und Fernsehen sowie das Recht zu freier publizistischer Betätigung sichern die mediale Infrastruktur der öffentlichen Kommunikation, wobei Offenheit für

---

Konnotation wieder auf und knüpft sie zugleich an die alte politisch-philosophische Diskussion an. Die Semantik der Zivilgesellschaft steht Richter zufolge in einem engen Zusammenhang mit der funktionalen Differenzierung moderner Gesellschaften. Theoriegeschichtlich läßt sich deren Semantik bis in die Antik zurückverfolgen. „Als *koinonia politike* in Form der attischen Polis ( etwa bei Aristoteles), als spätmittelalterlich-frühneuzeitliche *societas civilis* ( etwa bei Thomas von Aquina), als frühmoderne *civil society* ( etwa bei Lock) steht die Begrifflichkeit Inklusionscode, der die Zugehörigkeit zur Spitze einer stratifizierten beschreibt.“( Vgl. Richter, Zivilgesellschaft, in: Eickelpasch/Nassehi (Hg.), Utopie und Moderne, S.170-208. Hier S.172.) Beim Übergang zur funktional differenzierten Gesellschaft wird der Begriff „Bürgerlichen Gesellschaft“ mit der Forderung nach politischer Teilhabe verknüpft, wobei sich in ihrer Erfüllung eine republikanische Utopie ausdrückt. In der Hegelsche Theorietradition werden besonders die Erfordernisse einer funktionalen Differenzierung in Rechnung gestellt, indem politische Entscheidungen durch den Staat und die bürgerliche Gesellschaft als wirtschaftliches System voneinander getrennt werden. Im Zusammenhang mit der Zivilgesellschaft von Aristoteles bis Hegel stehen vor allem zwei theoretische Komponenten, nämlich die Idee des Gemeinwohles, das durch zivilgesellschaftliche politische Praxis geleistet werden sollte, und verschiedene Konzepte der Tugenden, die als Grundlage der bürgerlichen Gesellschaft zu erklären gelten. ( Vgl. Richter, ebd. S.173.) In Bezug auf das gemeinsame Interesse spricht Habermas nicht von der Ansammlung der Einzelinteressen, sondern von der bei der Such nach dem Gemeinwohl vollzogenen Überwindung bloß partikularer Interessen. Dabei ist die argumentative Natur dieser Such zu betonen.( Vgl. McCarthy, Ideale und Illusionen, S.307.)

<sup>42</sup> Ebd., S.443.

<sup>43</sup> Vgl. Habermas, Faktizität und Geltung, S.443; Forst, Kontexte der Gerechtigkeit, S.181.

<sup>44</sup> Habermas, Faktizität und Geltung, S.443f.

<sup>45</sup> Vgl. ebd.

konkurrierende Meinungen und eine repräsentative Meinungsvielfalt gewahrt werden sollen.“<sup>46</sup>

Öffentlichkeit und Zivilgesellschaft verschränken sich mit dem politischen System über die Betätigung politischer Parteien und die Wahlberechtigung der Staatsbürger. Diese Verzahnung wird „durch das Recht der Parteien auf Mitwirkung bei der politischen Willensbildung des Volkes“ sowie durch das aktive und passive Wahlrecht der Bürger“<sup>47</sup> gewährleistet. Andererseits kann das Assoziationswesen seine Autonomie und Spontaneität dann bewahren, wenn die Unversehrtheit privater Lebensbereiche grundrechtlichen Schutz erfährt. Im Fall totalitärer staatssozialistischer Gesellschaften wird durch die Kontrolle eines panoptischen Staats die private Basis dieser Öffentlichkeit untergraben.<sup>48</sup> Grundrechtliche Garantien allein schützen Öffentlichkeit und Zivilgesellschaft freilich nicht vor Deformation. „Die Kommunikationsstrukturen der Öffentlichkeit müssen vielmehr von einer vitalen Bürgergesellschaft intakt gehalten werden,“<sup>49</sup> damit die Funktion einer unverzerrten politischen Öffentlichkeit hält. In der Wirklichkeit zeigt sich die Stabilisierung der politischen Öffentlichkeit an der Selbstbezüglichkeit der zivilgesellschaftlichen Kommunikationspraxis, in der die Akteure, indem sie sich auf die kritische Funktion beziehen, mit ihren Äußerungen zugleich die Struktur der Öffentlichkeit reproduzieren. „Mit (mit) ihrer Programmatik nehmen sie geradewegs Einfluß auf das politische System, zugleich geht es ihnen aber reflexiv auch um die Stabilisierung und Erweiterung von Zivilgesellschaft und Öffentlichkeit und um die Vergewisserung der eigenen Identität und Handlungsfähigkeit.“<sup>50</sup> Mit dieser doppelten Politik lassen sich dann auch die Akteure, die wissen, „daß sie während ihres Meinungsstreits, ihres Ringens um Einfluß, in das gesamte Unternehmen der Rekonstituierung und Erhaltung von Strukturen der Öffentlichkeit verwickelt sind“<sup>51</sup>, von jenen Akteuren unterscheiden, „die die bestehenden Foren bloß nutzen“.<sup>52</sup>

Zivilgesellschaft und Öffentlichkeit stellen die nicht- institutionalisierte Bewegungs- und Ausdrucksform der Politik dar. Sie sind eine strukturell notwendige Selbstbegrenzung der radikaldemokratischen Praxis.<sup>53</sup> Denn zuerst bildet sich eine vitale Bürgergesellschaft nur im Kontext einer freiheitlichen politischen Kultur, in der eine schon rationalisierte Lebenswelt besteht, heraus. Sonst droht die Gefahr der populistischen Bewegung. Zum

---

<sup>46</sup> Vgl. Cohen, Arato, *Civil Society and Political Theory*, S.346. Hier zitiert nach Habermas, *Faktizität und Geltung*, S.444.

<sup>47</sup> Habermas, a.a.O., S.445.

<sup>48</sup> Vgl. ebd., S.446.

<sup>49</sup> Ebd., S.447.

<sup>50</sup> Ebd.

<sup>51</sup> Ebd.

<sup>52</sup> Ebd.

<sup>53</sup> Vgl. ebd., S.449.



anderen können die Akteure in der Öffentlichkeit nicht politische Macht, sondern nur Einfluß erwerben, der erst durch die Filter der institutionalisierten Verfahren der Demokratie in legitime Rechtsetzung eingeht. Schließlich muß die politische Steuerung in einer funktional-differenzierten Gesellschaft, obwohl sie nach wie vor für alle unbewältigten Integrationsprobleme zuständig ist, die eigensinnige Operationsweise von Funktionssystemen intakt lassen. Es muß für demokratische Bewegungen „auf jene Aspirationen einer sich im ganzen selbst organisierenden Gesellschaft“<sup>54</sup>, die in den marxischen Vorstellungen der sozialen Revolution vorliegt, verzichtet werden.<sup>55</sup> Die Zivilgesellschaft, obwohl sie sich selbst unmittelbar transformieren kann, wirkt nur mittelbar auf die Selbsttransformation des politischen Systems. Andererseits steht die administrative Macht aber nicht zur Beförderung emanzipierter Lebensform. „Diese können sich in der Folge von Demokratisierungsprozesse herausbilden, aber sie lassen sich nicht durch Intervention herbeiführen.“<sup>56</sup> Die Selbstbegrenzung der Zivilgesellschaft bedeutet aber nicht ihre Entmündigung. Denn einerseits bezieht die staatliche Verwaltung das relevante Wissen zum größten Teil vom Wissenschaftssystem oder anderen Agenturen. Sie verfügt darüber nicht von Haus aus monopolistisch. Andererseits besitzt die Zivilgesellschaft noch die Möglichkeit,<sup>57</sup> „Gegenwissen zu mobileren und von einschlägigen Expertisen eigene Übersetzung anzufertigen.“<sup>58</sup> „Die Tatsache, daß das Publikum aus Laien besteht und die öffentliche Kommunikation in einer allgemeinverständlichen Sprache abläuft, bedeutet nicht notwendigerweise eine Entdifferenzierung der wesentlichen Fragen und Entscheidungsgründe. Das kann nur solange als Vorwand für eine technokratische Entmündigung der Öffentlichkeit dienen, wie die zivilgesellschaftlichen Initiativen nicht ausreichen, um für die Steuerungsaspekte der öffentlich diskutierten Fragen ein hinreichendes Expertenwissen und angemessene, notfalls mehrstufige Übersetzungen zu besorgen.“<sup>59</sup>

Die politische Öffentlichkeit kann erst ihre Funktion, gesamtgesellschaftliche Probleme wahrzunehmen und zu thematisieren, einnehmen, wenn sie sich aus den Kommunikationszusammenhängen der potentiell Betroffenen bildet, die sich aus einem

---

<sup>54</sup> Ebd., S.450.

<sup>55</sup> Vgl. ebd., S.449f.

<sup>56</sup> Ebd., S.450.

<sup>57</sup> Vgl. ebd., S.451.

<sup>58</sup> Ebd.

<sup>59</sup> Ebd. Mit dieser Selbstbegrenzung der Zivilgesellschaft unterscheidet sich Habermas' Theorie von der von Rödel, Frankberg und Dubiel, die für eine radikale politisierte Zivilgesellschaft plädiert. Habermas schreibt nämlich den Funktionssystemen der politischen Administration und des Marktes unverzichtbare Steuerungsleistungen zu. Die Ausdifferenzierung der Funktionssysteme und das dadurch teilweise entlastete Leben schaffen für Habermas erst die Voraussetzung für eine machtfreie Kommunikation innerhalb der Lebenswelt.

Publikum zusammensetzt, das sich aus der Gesamtheit der Bürger rekurriert. Es bildet sich dann ein diskursives Niveau der Meinungsbildung heraus, das sich in der Folge von erschöpfenden Kontroversen gestaltet. Dabei spielt der Begriff der kommunikativen Macht eine große Rolle.<sup>60</sup> Sie unterscheidet sich von sozialer Macht und von administrativer Macht. Soziale Macht, indem sie bei der Durchsetzung partikulären Interessen verhilft, begreift Habermas als „Maß für die Möglichkeit eines Aktors, in sozialen Beziehung eigene Interessen auch gegen das Widerstreben anderer durchzusetzen.“<sup>61</sup> Administrative Macht, indem sie zur Verwirklichung der im Rahmen der Gesetzgebung formulierten Ziele für die Exekutive steht, meint jene politische Macht, über die der Staatsapparat verfügt. Kommunikative Macht versteht Habermas im Sinne von Hannah Arendt. Sie wird eigentlich von niemandem besessen. „Macht entsteht zwischen Menschen, wenn sie zusammen handeln, und sie verschwindet, sobald sie sich wieder zerstreuen.“<sup>62</sup> Dieser Vorstellung zufolge entspringen Recht und kommunikative Macht gleichursprünglich der „Meinung, auf die sich viele öffentlich geeinigt haben.“<sup>63</sup> Für Habermas gelingt dies dann, wenn es in das politische System eingespeist und in administrative Macht transformiert wird. „Der rechtsförmig konstituierten Macht der staatlichen Administration muß, wenn die Gerechtigkeitsressource, aus der sich das Recht selbst legitimiert, nicht versiegen soll, eine rechtsetzende

---

<sup>60</sup> Das Konzept der Macht wird bei Habermas durch eine Integration der Machtbegriffe von Arendt, Weber und Parsons gewonnen. Mit Arendt versteht Habermas „kommunikativ geteilte Überzeugung als eine Quelle legitimer Macht und die kommunikative Alltagspraxis der Lebenswelt als Generator von zwanglos anerkannter Macht“ (Habermas, Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, S.548.) Weber definiert Macht als „jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung, den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen“ (Weber, Wirtschaft und Gesellschaft Bd1. Kap1.S.16.) Dies reserviert Arendt aber für den Begriff Gewalt. Weber geht dabei vom teleologischen Handlungsmodell aus. Hingegen setzt Arendt an dem kommunikativen Handlungsmodell an. „Macht entspricht der menschlichen Fähigkeit, nicht nur zu handeln oder etwas zu tun, sondern sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln“ (Arendt, Macht und Gewalt, S.45. Hier zitiert nach Habermas, Hannah Arendts' Begriff der Macht, S.104.) Das Machtphänomen ist danach nicht als „die Instrumentisierung eines fremdes Willens für eigene Zwecke, sondern die Formierung eines gemeinsamen Willens in einer auf Verständigung gerichteten Kommunikation.“ (Habermas, a.a.O., S.104f.) Macht und Gewalt bezeichnen somit für Habermas zwei verschiedene Aspekte derselben Ausübung politischer Herrschaft. „Macht hieße dann die für kollektive Ziele mobilisierte Zustimmung der Mitglieder, also deren Bereitschaft, die politische Führung zu unterstützen; während Gewalt Verfügung über die Ressourcen und Zwangsmittel bedeuten würde, kraft deren eine politische Führung bindende Entscheidungen trifft und durchsetzt, um kollektive Ziele zu verwirklichen.“ (Habermas, ebd.) Parsons versteht unter Macht die allgemeine Fähigkeit eines sozialen Systems. Die Macht wird dabei durch die Mobilisierung von Zustimmung für die bindende Entscheidung unter Ausnutzung der gesellschaftlichen Ressourcen erzeugt und transformiert. Damit integriert das Konzept der Macht bei Parsons zwar die beiden Phänomene, Macht und Gewalt. Doch verfährt er nur auf der Ebene der Systemtheorie mit derselben teleologischen Vorstellung der Macht, wie Weber auf der Ebene der Handlungstheorie. Mit dem Kommunikationsbegriff der Macht kann Habermas zufolge die Institutionalisierung von Gewaltverhältnissen als eine Transformation von Gewalt in eine mit dem Schein der Legitimität ausgestattete Macht verständlich gemacht werden. „Wenn man die Gewalt als Alternative zum handlungskoordinierten Verständigungsmechanismus und Macht als Produkt Verständigungsorientierten Handelns einführt, gewinnt man weiterhin den Vorteil, die Form indirekter Gewaltausübung, die heute dominieren, in den Griff zu bekommen. ...jene pathogene Gewalt, die unauffällig in die Poren der kommunikativen Alltagspraxis eindringt und dort in dem Maße ihre latente Wirksamkeit entfalten kann, wie die Lebenswelt an die Imperative verselbständigter Subsysteme ausgeliefert und auf Pfaden einer einseitigen Rationalisierung verdinglicht wird.“ (Habermas, Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, S.548.)

<sup>61</sup> Ebd., S.215.

<sup>62</sup> Arendt, Vita Activa, S.194. Hier zitiert nach Habermas, Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, S.182.

<sup>63</sup> Arendt, Über die Revolution, S.96. Hier zitiert nach Habermas, a.a.O., S.182-183.

kommunikative Macht zugrundeliegen.“<sup>64</sup> In dieser Hinsicht verabschiedet sich Habermas von der subjektphilosophischen Figur des anwesenden Volkes, trennt sich von der Vorstellung einer konkreten, unmittelbar raisonnierenden Öffentlichkeit und wählt einen abstrakteren Maßstab politischer Legitimation. Dabei geht es Habermas vielmehr um die Strukturierung der öffentlichen Meinung nach den Regeln einer gemeinsam befolgten Kommunikationspraxis.<sup>65</sup> Entsprechend stellt sich kommunikative Macht wesentlich als Macht der Staatsbürger zur politischen Ausübung dar. Aus der kommunikativen Macht der Staatsbürger läßt sich nach dem Prinzip der Volkssouveränität alle politische Macht ableiten. Die Ausübung der kommunikativen Macht führt im Zusammenspiel mit sozialen und administrativen Mächten zugleich eigentümlicherweise zur ihren Entstehungen. Dies dient schließlich als die legitimierende Kraft deliberativer Politik. Habermas spricht dabei dann von kommunikativ erzeugter Macht. Dies erklärt Habermas im Anschluß an Bernhard Peters’ Zentrum-Peripherie-Modell als ein Kommunikations- und Entscheidungsprozess im Machtkreislauf. Peter zufolge stehen im Zentrum des politischen Systems der parlamentarische Komplex, die Komplexe der Verwaltung und der Justiz. Mit denen verzahnt sich in unterschiedlicher Weise der zweite Bereich des politischen Systems als Peripherie und dabei nimmt es unterschiedliche Möglichkeiten zur Einflußnahme. Im Verhältnis zwischen beiden spielt sich ein Schleusensvorgang der Entscheidungen und Kommunikationsflüsse ab. Für den Schleusenprozess der Entscheidung steht das Zentrum als System, es kontrolliert die Richtung der Kommunikationsflüsse aber nur in begrenztem Maße, da der größte Teil seiner Operation nach Routinen abläuft. Um legitim zu sein, müssen bindende Entscheidungen von Kommunikationsflüssen gesteuert sein, die insbesondere von der Peripherie ausgehen. Der Status der Peripherien für die politische Entscheidung ist deswegen ausschlaggebend. Veränderungen könnten von der Peripherie ebenso wie vom Zentrum ausgehen. Der Peripherie rechnet Habermas Akteure der allgemeinen politischen Öffentlichkeit zu. Sie sind Zulieferer, welche „gegenüber Parlamenten und Verwaltungen, aber auch auf dem Weg über die Justiz, gesellschaftliche Probleme zur Sprache bringen, politische Forderungen stellen, Interessen oder Bedürfnisse artikulieren und auf die Formulierung von Gesetzesvorhaben oder Politik Einfluß nehmen.“<sup>66</sup> Die Entstehung der kommunikativen Macht, die sich auf die Kraft gemeinsamer Überzeugungen der Bürger stützt, wird von ihm im parlamentarischen Komplex lokalisiert. Denn es müssen durch das parlamentarische Prinzip praktische Hindernisse der diskursiven Praxis bewältigt werden. Mit sozialer Macht treten z.B. Unternehmen, Organisationen oder Verbände auf, die ihren Handlungskreis in der Zivilgesellschaft und damit außerhalb des

---

<sup>64</sup> Habermas, a.a.O.

<sup>65</sup> Vgl. Bierichter, Selbstkritik der Moderne, S.243.

Zentrum des politischen Systems finden. Sie übt Auswirkung auf die Bildung kommunikativer Macht zum einen in dem Maße aus, wie diese schon die Verfügung über soziale Macht voraussetzen muß. Denn dabei bestätigen sich erst die Glaubwürdigkeit der Autonomie des Aktors. Zum anderen sollte der Gefahr, daß die Einflußnahme über den Spielraum staatsbürgerlicher Gleichheitsrecht überschreitet, gemäß des Prinzips der Trennung von Staat und Gesellschaft mit der Schleuse der kommunikativen Machtbildung begegnet werden.<sup>67</sup> Eine ähnliche Gefahr geht auch von der Seite der administrativen Macht aus, wenn sie sich kommunikativer Macht gegenüber verselbstständigt. Kommunikative Macht und administrative Macht teilen sich in zwei Bereiche des politischen Systems auf. Verfassungsmäßig sollte sich diese von jener herleiten. Auf dem Weg der Gesetzgebung wird kommunikative Macht in administrative Macht umgeformt. Die Rückbindung der administrativen Macht an die kommunikative Macht bedeutet die Umwandlung der kommunikativen Macht in administrative Macht.<sup>68</sup> Entsprechend der Idee des Rechtsstaates, bringt sich legitimes Recht in dem legislativen Prozeß aus kommunikativer Macht hervor, die wiederum über legitim gesetztes Recht in administrative Macht umgesetzt wird. Die Bildung kommunikativer Macht findet sich zwar im parlamentarischen Komplex, aber erst auf der Basis eines Zusammenspiels zwischen der Peripherie und dem Zentrum des politischen Systems.<sup>69</sup> Die Übertragung der Impulse der Öffentlichkeit auf das politische Zentrum sollte nach Habermas von Kommunikationsflüssen übermittelt werden. An deren Funktion bemißt sich gerade die Qualität der politischen Meinungsbildungsprozesse, die sich in der Öffentlichkeit zirkulierende Information und Gründe herausarbeiten. Dabei stellen die zentrale Kategorien derartiger Meinungen Ja-/Nein-Stellungnahmen des Publikums dar, da sie insofern einem Meinungsbildungsprozeß entspringen, als sie sich auf Geltungsansprüche beziehen. Die Möglichkeit, einen solchen kritisierbaren Geltungsanspruch mit Ja oder Nein zu nehmen, versteht Habermas als kommunikative Freiheit, die für die Kommunikationen autonomer Individuen vorausgesetzt wird.<sup>70</sup>

Kommunikative Macht erzeugt sich in der Selbstbestimmungspraxis der Bürger. Die Mehrheitsmeinungen, die sich als Ergebnis daraus entwickeln, können erst wirken, wenn es in das institutionalisierte Verfahren gebracht wird, an deren Ende ein gesetzgeberischer Akt steht. Schließlich dient er dann als legitimierende Kraft des politischen Systems. Kommunikative Macht kann dann mit kommunikativ erzeugter Macht gleichgesetzt werden.<sup>71</sup> Mit diesem

---

<sup>66</sup> Habermas, Faktizität und Geltung, S.430.

<sup>67</sup> Vgl. ebd., S.432f.

<sup>68</sup> Vgl. ebd., S.209.

<sup>69</sup> Vgl. Scheyli, Politische Öffentlichkeit und deliberative Demokratie nach Habermas, S.51.

<sup>70</sup> Vgl. Habermas, Faktizität und Geltung, S.152, S.432; Scheyli, ebd., S.51f.

<sup>71</sup> Vgl. Habermas, Faktizität und Geltung, S.209. Vgl. auch Scheyli, Politische Öffentlichkeit und deliberative Demokratie nach Habermas, S.48.

Merkmal der kommunikativen Macht weist sich das Zusammenspiel zwischen den beiden Geleise deliberativer Politik auf, die Habermas' Vorstellung demokratischen Verfahrens kennzeichnet, auf die im Folgenden eingegangen wird.

Die Diskussion um Legitimation von Demokratie steht in der umfassende Tradition der politischen Philosophie. Sie läßt sich in zwei Gruppen unterteilen.<sup>72</sup> Eine erste Gruppe von Theorien geht davon aus, daß gesellschaftliche Analysen bei den individuellen Akteuren beginnen müssen und sich kollektive Zusammenhänge von der Interaktion interessenabgleichender Individuen ableiten lassen. Demokratie versucht demnach, konfligierende Interessen zum Ausgleich zu bringen, ohne sie vorgängig zu sortieren. Theorien dieser Art werden gemeinhin als liberal beschrieben. Eine zweite Gruppe geht vom exakten Gegenteil aus und beginnt bei der Vorstellung eines tradierten Gemeinwesens, in das Individuen hineingeboren werden und das ihr Verhalten und Urteilen weitgehend bestimmt. Jene Gesellschaften sind demnach begrüßenswert, in denen sich die individuellen Vorstellungen in einen allgemeinen Willen transformieren lassen. Theorien dieser Art werden gemeinhin als republikanisch beschrieben.<sup>73</sup> Historisch verbindet sich mit dem Liberalismus der Kampf gegen Feudalismus und Absolutismus, in dem das aufstrebende Bürgertum die kommerzielle Gesellschaft gegen die aristokratischen Privilegien durchzusetzen sucht. Die Gesellschaft soll politisch nach den Prinzipien individueller Freiheit und rechtlicher Gleichheit verfasst sein. Freiheit ist somit der zentrale Werte des Liberalismus. Damit ist bis heute ein tiefes Mißtrauen gegen jede Form von Herrschaft gekoppelt. Der Begriff ist im Lauf der Zeit noch verengt auf eine besitzindividualistische Deutung von Liberalismus bezogen. Die zweite Gruppe von Demokratiemodellen steht in der Tradition von Rousseau. Es sieht die Aufgabe der gesellschaftlichen Ordnung besonders in der Herstellung eines gemeinsamen Willens. Demokratie ist die Herrschaft der Bürger, nicht die über Bürger. Die Gesellschaft konstituiert sich durch die Meinungs- und Willensbildungsprozesse der Bürger und wird als Ganzes vor dem Hintergrund eines starken Gemeinschaftsbegriffs als politische Gesellschaft verstanden. Auch der Republikanismus mißtraut dem Staat, da er politisches Handeln entpolitisiert, die Bürger ins Private drängt.<sup>74</sup> Für den Liberalismus ist der Staat als notwendiges Übel hinzunehmen. Demgegenüber gilt es beim Republikanismus, ihn durch die Politisierung der Gesellschaft überflüssig zu machen.<sup>75</sup> Hannah Arendt, an der Habermas sich anschließt, gilt als eine Hauptvertreter in dieser Richtung der demokratischen Überlegungen. Ihr zufolge ist das Handeln die wichtigste Tätigkeit einer „vita activa“. Sie ist der Meinung, daß sich die Welt nicht dadurch hergestellt, und daß Dinge fertig sind und um Menschen herum Gegenständlichkeit geschaffen wird, sondern indem man sich über

---

<sup>72</sup> Vgl. Palazzo, Die Mitte der Demokratie, S.14ff.

<sup>73</sup> Vgl. Münkler, Republikanische Ethik.

<sup>74</sup> Vgl. Palazzo, Die Mitte der Demokratie, S.14ff.

<sup>75</sup> Vgl. ebd.

seine Welt verständigt und in dieser Welt handelt. „Die Dinge selbst schaffen nur scheinbar Stabilität. Der Zusammenhang über die Zeit, die Verbindung zwischen dem Verschwindenden und dem Entstehenden liegt im Handeln und nicht im Herstellen.“<sup>76</sup> Also, „erst jenseits der Notwendigkeit offenbart sich so etwas wie Sinn, erst im Reich der Freiheit kann die Aporie der Zweck-Mittel-Rationalität überwunden werden. Die Menschen werden hineingeboren in ein Bezugssystem des Handelns und Sprechens. Und in diesem Gewebe spinnen sie ihre eigenen Lebensfäden des Handelns und Sprechens, so dass irgendwann das je individuelle Muster, d.h. die je eigene Lebensgeschichte erkennbar wird.“<sup>77</sup> Indem die Menschen in der Welt handeln und über etwas sprechen, offenbaren sie zugleich auch wer sie sind. „An den Begriff des Handelns knüpft auch ihre Auffassung von Öffentlichkeit an. Handeln steht nicht nur in engstem Verhältnis zum öffentlichen Raum, sondern bringt diesen erst hervor. „Während man sich Arbeiten und Herstellen auch in isolierter Mensch-Materie-Bindung vorstellen kann, ist das Handeln die einzige Tätigkeit, die sich ohne Vermittlung von Materie direkt zwischen Menschen abspielt. Handeln findet notwendig unter und zwischen Menschen statt und ist damit politische Tätigkeit.“<sup>78</sup> In der Tradition dieser republikanischen Argumentation steht die kommunitaristische Position. Am Liberalismus wird kritisiert, daß die Fiktion egoistischer, nutzenmaximierender Individuen eine instrumentelle Vorstellung von Gemeinschaft aufweist. Kommunitaristische Argumentationen zielt darauf ab, „kulturelle Homogenität als den Kern gesellschaftlicher Integration zu bestimmen, ihren Verlust zu beklagen und Überlegungen anzustellen, die verlorene Einheit wieder herzustellen.“<sup>79</sup>

Die Idee der deliberalischen Politik nimmt nun die Stellung der Mitte zwischen den beiden vorgestellten Modellen ein, um eine normative Demokratietheorie in der subjektlosen Kommunikationsform als kritischer Maßstab für die empirische Demokratie zu formulieren.<sup>80</sup> Vor dem Hintergrund des Pluralismus der Gesellschaft rechnet sich die deliberative Idee nicht mehr mit dem Konzept einer im Staat zentrierten Gesellschaft, von dem die beiden anderen Demokratiemodelle ausgehen. Sie stützt sich auf der „höherstufigen Intersubjektivität von Verständigungsprozessen, die sich über demokratische Verfahren oder im Kommunikationsnetz politischer Öffentlichkeiten vollziehen.“<sup>81</sup> Die Prozeduren der deliberativen Demokratie sollen zwischen drei Bereichen der öffentlichen Administration, des ökonomischen Handlungssystem und die soziale Grundlage autonomer Öffentlichkeit, nämlich zwischen Staat, Markt und Zivilgesellschaft, vermitteln. Durch den permanenten

---

<sup>76</sup> Ebd.

<sup>77</sup> Vgl. Arendt, *Vita Activa*, S.226. Hier Vgl. auch Palazzo, a.a.O.

<sup>78</sup> Palazzo, ebd.

<sup>79</sup> Palazzo, ebd., S.20.

<sup>80</sup> Vgl. Palazzo, ebd., S.18-23.

<sup>81</sup> Habermas, *Faktizität und Geltung*, S.362.

Kommunikationsfluss zwischen öffentlicher Meinungsbildung und den Wahlen und Beschlüssen der Legislative soll der publizistisch erzeugte Einfluss und die kommunikativ erzeugte Macht über die Gesetzgebung in administrative Macht umgesetzt werden. Dadurch wird sich die Integrations- und Steuerungsbedarf der Gesellschaft befriedigt.<sup>82</sup>

Der demokratische Prozeß erfolgt nach liberaler Auffassung durch Interessenkompromissen, deren Regelung aus liberalen Grundrechten begründet wird. Demgegenüber begreift die republikanische Auffassung die demokratische Willensbildung als eine Form ethisch-politischer Selbstverständigung. Das deliberative Modell nimmt Elemente von beiden auf und zwar mit der Integration deren im Begriff einer idealen Prozedur für Beratung und Beschlußfassung.<sup>83</sup> Mit diesem Modell stellt sich nämlich ein interner Zusammenhang zwischen pragmatischen Überlegungen, Kompromissen und Gerechtigkeitsdiskursen her und er begründet die Vermutung, „daß unter Bedingungen eines problembezogenen Informationszuflusses und sachgerechter Informationsverarbeitung vernünftige bzw. faire Ergebnisse erzielt werden.“<sup>84</sup> Danach sucht die praktische Vernunft nicht mehr in den universalen Menschenrechten oder in der konkreten Sittlichkeit einer bestimmten Gemeinschaft Anknüpfungspunkte, sondern in den Diskursregeln und Argumentationsformen, deren normativer Gehalt sich aus der Struktur sprachlicher Kommunikation erfahren läßt.<sup>85</sup>

Die republikanische Auffassung versteht die Gesellschaft als ein politisch verfaßtes Ganzes, das sich durch die politische Meinungs- und Willensbildung als die politische Selbstbestimmungspraxis der Bürger konstruiert. Demokratie wird in dieser Verfassung mit der politischen Selbstorganisation der Gesellschaft im ganzen gleichgesetzt. Damit legt diese Vorstellung ein „gegen den Staatsapparat gerichtetes Politikverständnis nah. Demgegenüber ergibt sich nach liberaler Auffassung ein staatszentrierte Verständnis von Politik“<sup>86</sup>, indem sie stärker auf die Leistung der Staatsfähigkeit setzt. In diesem Zusammenhang stellt die Diskurstheorie zum einen in Übereinstimmung mit dem Republikanismus den politischen Meinungs- und Willensbildungsprozeß in den Mittelpunkt. Andererseits nimmt sie die Prinzipien des Rechtsstaates nicht als etwas Sekundäres, um für die Institutionalisierung der anspruchsvollen Kommunikationsformen einer demokratischen Meinungs- und Willensbildung zu sorgen. Die deliberative Politik sollte danach statt „von einer kollektiv handlungsfähigen Bürgerschaft“<sup>87</sup> von „der

---

<sup>82</sup> Vgl. Reese-Schäfer, Politische Theorie der Gegenwart in fünfzehn Modellen, S.91.

<sup>83</sup> Vgl. Habermas, Faktizität und Geltung, S.359f.

<sup>84</sup> Ebd., S.359.

<sup>85</sup> Vgl. ebd.

<sup>86</sup> Ebd.

<sup>87</sup> Ebd., S.362.

Institutionalisierung entsprechender Verfahren und Kommunikationsvoraussetzungen, sowie vom Zusammenspiel der institutionalisierten Beratungen mit informell gebildeten öffentlichen Meinungen“<sup>88</sup> abhängen. Daraus erklärt sich auch Habermas' Vorstellungen, daß „die Prozeduralisierung der Volkssouveränität und die Rückbindung des politischen Systems an die peripheren Netzwerke der politischen Öffentlichkeit“ in einer dezentrierten Gesellschaft zusammengehören.<sup>89</sup> Im Unterschied zum liberalen Modell, das die Grenzziehung zwischen Staat und Gesellschaft reflektiert, unterscheidet sich im deliberativen Modell die Zivilgesellschaft vom ökonomischen Handlungssystem wie von der öffentlichen Administration. Diese Vorstellung bringt normativ eine Gewichtsverschiebung zwischen den drei Ressourcen Geld, administrativer Macht und Solidarität mit sich. Da allein aus kommunikativen Handeln die sozialintegrative Kraft der Solidarität geschöpft werden kann, soll sie sich über autonome Öffentlichkeiten und institutionalisierte Verfahren der demokratischen Meinungs- und Willensbildung entfalten und dabei zugleich beiden gegenüber behaupten.<sup>90</sup> Dementsprechend soll zum einen für das Verständnis der Legitimation Verfahren und Kommunikationsvoraussetzung der demokratischen Meinungs- und Willensbildung, die nach liberaler Auffassung nur der Funktion der politischen Legitimation dient und sich im republikanischen Modell als Selbstverständigung der Bürger begreift, nunmehr fungieren „als wichtigste Schleuse für die diskursive Rationalisierung der Entscheidungen einer an Recht und Gesetz gebundenen Regierung und Verwaltung.“<sup>91</sup> Zum anderen wird der Begriff der Volkssouveränität intersubjektiv gedeutet.<sup>92</sup> „Das Selbst der sich selbst organisierenden Rechtsgemeinschaft verschwindet in den subjektlosen Kommunikationsformen, die den Fluß der diskursiven Meinungs- und Willensbildung so regulieren, daß ihre falliblen Ergebnisse die Vermutung der Vernünftigkeit für sich haben.“<sup>93</sup> In ihrer Prozeduralisierung der Idee der Volkssouveränität rechnet die deliberative Politik normativ mit einer Rechtsgemeinschaft, nicht mit der ganzen Gesellschaft. Sie versteht sich immer als Bestandteil einer komplexen Gesellschaft.<sup>94</sup> In dieser Hinsicht begreift Habermas die von Cohen formulierten allgemeinen Merkmale einer Prozedur der Beratung und Beschlußfassung nicht als Modell für alle gesellschaftlichen Institutionen, sondern „als

---

<sup>88</sup> Ebd.

<sup>89</sup> Vgl. ebd.

<sup>90</sup> Vgl. ebd.

<sup>91</sup> Ebd., S.365.

<sup>92</sup> Vgl. ebd.

<sup>93</sup> Ebd.

<sup>94</sup> Vgl. ebd., S.366.



Kernstruktur eines ausdifferenzierten, rechtsstaatlich verfaßten politischen Systems.“<sup>95</sup> Cohen zufolge vollziehen sich die Beratungen in argumentativer Form. „Die Beratungen sind inklusiv und öffentlich. Im Prinzip darf niemand ausgeschlossen werden.; alle von den Beschlüssen möglicherweise Betroffenen haben gleiche Chancen des Zugangs und der Teilnahme.“<sup>96</sup> „Die Beratung sind frei von externen Zwängen. Die Teilnehmer sind insofern souverän, als sie einzig an die Kommunikationsvoraussetzungen und Verfahrensregeln der Argumentation gebunden sind.“<sup>97</sup> Sie sind auch „frei von internen Zwängen, die die Gleichstellung der Teilnehmer beeinträchtigen können.“<sup>98</sup> Sie zielen „allgemein auf ein rational motiviertes Einverständnis und können im Prinzip unbegrenzt fortgesetzt oder jederzeit wieder aufgenommen werden. Politische Beratungen müssen aber mit Rücksicht auf Entscheidungszwängen durch Mehrheitsbeschluß beendet werden.“<sup>99</sup> „Die politische Beratungen erstrecken sich auf sämtliche Materien, die im gleichmäßigen Interesse aller geregelt werden können.“<sup>100</sup> Sie „erstrecken sich auch auf die Interpretation von Bedürfnissen und Veränderung vorpolitischer Einstellungen und Präferenzen.“<sup>101</sup> Cohen zufolge konstituiert sich jede Assoziation als Bürgerschaft, wenn sie „ein solches Verfahren institutionalisiert, um die Bedingungen ihres Zusammenlebens demokratisch zu regeln.“<sup>102</sup> Konstitutiv für jede Bürgerschaft sind allgemeine Prinzipien der Gerechtigkeit, die die Bedingungen eines Zusammenlebens unparteilich regeln.<sup>103</sup> Cohens Charakterisierung fehlt allerdings für Habermas eine wichtige Differenzierung „zwischen den entscheidungsorientierten Beratungen, die durch demokratische Verfahren reguliert sind und den informellen Meinungsbildungsprozessen in der Öffentlichkeit“<sup>104</sup>, da sich die Bedingungen deliberativer Politik nicht allein mit Verfahrensvoraussetzungen umschreiben lassen. Mit dieser Unterscheidung liegt Habermas eine Konzeption der Zweigleisigkeit deliberativer Politik vor. Während das erste Geleise die rechtsstaatlich verfaßten, durch demokratische Verfahren regulierten Prozesse der Meinungs- und Willensbildung umfaßt, liegt daneben das zweite Geleise der Bereiche der nicht institutionalisierten, informellen Meinungsbildung im Rahmen einer allgemeinen politischen Öffentlichkeit.<sup>105</sup> Im Unterschied zum ersten Geleise, das sich auf Bearbeitung

---

<sup>95</sup> Ebd., S.370.

<sup>96</sup> Ebd., zitiert nach Habermas.

<sup>97</sup> Ebd., zitiert nach Habermas

<sup>98</sup> Ebd., zitiert nach Habermas.

<sup>99</sup> Ebd., S.371. Zitiert nach Habermas.

<sup>100</sup> Ebd., zitiert nach Habermas.

<sup>101</sup> Ebd., zitiert nach Habermas.

<sup>102</sup> Ebd., S.372.

<sup>103</sup> Vgl. ebd.

<sup>104</sup> Ebd., S.372f.

<sup>105</sup> Vgl. ebd., S.437ff. Vgl. auch Scheyli, a.a.O., S.43.

von Problemen und Beschlußfassung ausgerichtet, ist das zweite mehr auf deren Entdeckungszusammenhang angelegt. Im Verhältnis der beiden Geleise entsteht ein Zusammenspiel, das für das Gelingen deliberativer Politik sorgt. „Die Diskurstheorie macht das Gedeihen deliberativer Politik nicht von einer kollektiv handlungsfähigen Bürgerschaft abhängig, sondern von der Institutionalisierung entsprechender Verfahren und Kommunikationsvoraussetzungen, sowie vom Zusammenspiel der institutionalisierten Beratungen mit informell gebildeten öffentlichen Meinungen.“<sup>106</sup>

Für Habermas ist angesichts des Pluralismus der modernen Gesellschaft nur eine kommunikationstheoretisch begriffene Demokratie unter den Bedingungen komplexer Gesellschaft möglich. Deliberative Politik versteht sich darunter als notwendige Antwort auf die gesellschaftliche Pluralität, die die anderen Demokratiemodelle verpassen. Die deliberative Politik nämlich, ob sie nach den formellen Verfahren der institutionalisierten Meinungs- und Willensbildung oder informell in den Kommunikationsnetz der Öffentlichkeit erfolgt, rechnet mit einer entgegenkommenden rationalisierten Lebenswelt.<sup>107</sup> Andererseits erfüllt sie dabei zugleich ihre gesellschaftliche Integrationsfunktion, indem sie zur Erörterung gesellschaftlicher Probleme ein wirksames Forum bereitstellt.<sup>108</sup> Deliberative Politik besteht nämlich „aus einem Netzwerk von Diskursen und Verhandlungen, das die rationale Lösung pragmatischer, moralischer und ethischer Fragen ermöglichen soll - eben jene aufgestauten Probleme einer andernorts versagenden funktionalen, moralischen oder ethischen Integration der Gesellschaft.“<sup>109</sup>

---

<sup>106</sup> Habermas, Faktizität und Geltung, S.363.

<sup>107</sup> Dazu rechnet Habermas mit einer aufgeklärt-liberalen politischen Kultur, die sich als Streitkultur dadurch kennzeichnet, daß sie den Beteiligten ermöglicht, den notwendigen politischen Meinungsstreit mit der gegenseitigen Toleranz auszutragen. An die Beteiligten ist der Anspruch gestellt, daß sie auch von ihnen zugesprochenen Recht einen gemeinwohlorientierten Gebrauch machen. Dazu ist eine Sozialisation nötig, die in einem dezentriertes Weltbild mündet. ( Vgl. Biebricher, Selbstkritik der Moderne, S.203.)

<sup>108</sup> Vgl. Scheyli, a.a.O., S.42.

<sup>109</sup> Ebd., S. 388f.

## 6. Die Kreativität des Handelns und Bewußtes Leben in der Moderne

### 6.1 Zusammenfassung

Im Folgenden fassen wir die bisher dargestellte Theorie der Moderne Habermas' zusammen. Dies tun wir zuerst mit der Charakterisierung der Grundgedanken Habermas', die sich durch die Bezugnahme von Hegel, Weber und Parsons gestaltet.

Hegel hat einmal die Grundeinstellung von Logos zum überwindenden Eingedenken seiner Abkunft metaphorisch derart charakterisiert, daß er sich immer verspätet, und daß er nur mit rückwärts gerichtetem Auge sieht.<sup>1</sup> Demgegenüber nimmt Habermas mit seiner Entwicklungslogik mit emanzipatorischer Absicht eine Prospektive ein. Im Gegensatz zur Tradition, die sich außer Kraft setzt, versteht sich Habermas' Moderne, die ebenfalls in der Vernunft Halt sucht. Hegel bleibt für Habermas allerdings immer der erste Philosoph, weil er die Grundregeln angegeben hat. Wo die Philosophie nämlich, indem das moderne Zeitbewußtsein auftritt, nunmehr auf ihren eigenen Standort in der Geschichte reflektieren muß, erhält die Theorie einen Zeitindex. Sie muß die flüchtige, kontingente, beunruhigende Gegenwart durchdringen und auf den Begriff bringen, um die Wahrheit erfassen zu können. Die Grenzen der historischen Lage, der sie selber entspringt, kann sie nur dadurch zu überwinden suchen, dass sie die Moderne als solche begreift.<sup>2</sup> Hegel ist scharfsinnig, indem er dieses neue Bedürfnis, seine Zeit in Gedanken zu erfassen, artikuliert. Selbstbegründung lautet nun der Imperativ der Moderne. Denn die Moderne kann in der Epoche der Auflösung traditioneller Weltbilder ihre Vorbilder nicht mehr anderen Epoche entnehmen, sondern muß sie aus sich selber hervorbringen. Nach Hegels Vorstellung sollte sich der Geist mit dem Gebrauch der Spekulation durch eine Selbstreflexion in Besitz nehmen. Damit bekennt sich das moderne Zeitalter zum Prinzip der Subjektivität, das Freiheit sichert. Es sichert zugleich die Art von Evidenz und Gewissheit, auf deren Grundlage alles dann bezweifelt und kritisiert werden kann. So ist das Selbstverständnis der Moderne nicht nur durch theoretisches Selbstbewusstsein charakterisiert, sondern auch durch eine selbstkritische Einstellung, eine Selbstbestimmung und eine Selbstverwirklichung.<sup>3</sup> Durch Reflexion allerdings erfährt sich die wachsende gesellschaftliche Komplexität in der Differenzierung und Enttraditionalisierung einer Lebenswelt als kritisch. Die Moderne wird nämlich als Angriff auf die Sittlichkeit einer sozial integrierten Lebensform wahrgenommen. Daraus erklärt sich das neue Zeitbewusstsein zugleich als eine Art von Krise, auf die sich die kritische Vergewisserung der Moderne bezieht. Weil sich das moderne Zeitbewusstsein mit der

---

<sup>1</sup> Vgl. Hegel, Einleitung zur Rechtsphilosophie.

<sup>2</sup> Vgl. Habermas, Die postnationale Konstellation, S.198f.

Herausforderung, die aus der Zukunft, hereinbricht, konfrontiert sieht, wird Kritik und Krise zum Modell der Selbstanalyse, um mit den herandrängenden Problemen fertig zu werden.<sup>4</sup> Schon Kant hat von der Vernunft einen selbstkritischen Gebrauch gemacht, und von den Vermögen der Vernunft einen transzendentalen Begriff entwickelt. Aber erst in Hegel sieht Habermas die Verkörperung des Prinzips der Subjektivität in der Struktur der Vernunft abgelesen. Denn es ist Hegel, der in Kants drei Kritiken, denen in der Kultur die Sphäre der Wissenschaft, der Moral und der Kunst entsprechen, die maßgebende Interpretation des Selbstverständnis der Moderne sieht und die kulturelle Sphäre, die sich am Ende des 18. Jahrhunderts institutionell voneinander differenzieren, als Verkörperung des Prinzips der Subjektivität begreift. Das heißt, im Spiegelbild der Moderne reflektieren sich die subjektiven Vernunftvermögen und deren Objektivierung; was sich auf der Ebene der subjektiven Vernunftvermögen durch die Differenzierung gewinnt, erfährt sich ebenfalls als Entzweiung in Horizont sittlich integrierter Lebenswelt. Die Kehrseite der Entzweiung aber, die sich als das Bedürfnis nach Wiederherstellung der vorgängigen Totalität auf einer höheren Stufe aufdringt, wird von Kant unbemerkt verkannt. Somit erweist sich bei ihm das Prinzip der Subjektivität, das mit der gesetzten Struktur des Selbstbewußtseins zuerst gefeiert wird, als eine bloß selektive Ansicht der Vernunft, die die Verstandestätigkeit an die Stelle der Vernunft setzt. Denn zwar vermag der Verstand die subjektive Freiheit und Reflexion hervorzubringen, ist er aber nicht in der Lage, die einigende Kraft der Religion zu erneuern. Die Kultur der Aufklärung erscheint aus dieser Perspektive nur als Gegenstück zur positiv erstarrten Religion. In gleicher Weise entlarvt die Positivität entfremdeter Institution und verdinglichter sozialer Beziehung das Prinzip der Subjektivität als eines der Repression, die sich nun als Gewalt der Vernunft erweist, und die in der Struktur der Selbstreflexion selbst angelegt ist, nämlich in der Selbstreferenz eines erkennenden Subjekts, das sich selbst zum Objekt macht.<sup>5</sup> „Dieselbe Subjektivität, die zunächst als Quelle von Freiheit und Emanzipation erschienen war- „erschieden“ im doppelten Sinne von Manifestation und Täuschung-, enthüllt sich als Ursprung einer wildgewordenen Objektivierung.“<sup>6</sup> Hegel erkennt in der Kraft der Reflexion eine Gewalt, die, einmal von den Zügeln der Vernunft losgemacht, entzweite organische Ganzheiten in ihre isolierten Teile zerfallen läßt. Dadurch erfährt sich die intersubjektive Beziehung nur in den reziprok beobachteten Handlungsfolgen

---

<sup>3</sup> Vgl. ebd., S.199f.

<sup>4</sup> Vgl. ebd.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., S.200ff.

<sup>6</sup> Ebd., S.203.

zweckrational entscheidender Akteure, indem die vereinzelt Individuen von den Wurzeln ihrer gemeinsamen Herkunft abgeschnitten werden.<sup>7</sup>

Diese Negativität einer Verstandestätigkeit kann Hegel zwar erkennen, weil er sich selbst auf Reflexion einlässt und sich in deren Medium reflexiv bewegt. Die Grenzen der instrumentellen Vernunft kann Hegel dabei allerdings nur gezwungen durch einen Akt der höherstufigen Reflexion transzendieren. Dadurch wird aber der eigene Gedanke performativ in die Bewegung der Dialektik der Aufklärung hineinbezogen. Das der Dialektik der Aufklärung eingeschriebene Telos erweist sich sodann nicht mehr als nur ein Versprechen. Dessen ist Hegel sich selber später bewußt geworden und darüber im klaren, daß die Einbildung der Vernunft in die Realität einzig nur historisch nachweisbar sein sollte. Als Versuch der Suche nach einem Ausweg erweist sich schließlich „die Philosophie des Rechts“, indem sie die ambivalente Verkörperung der Vernunft auf den Bereich des Sozialen, auf die Gesellschaft, wo unter dem Gesichtspunkt der Dialektik der Aufklärung zutiefst nach einer kritischen Deutung verlangt wird, verlegt. In dieser Wende sieht Habermas die Notwendigkeit der Verbindung der Philosophie mit einer Gesellschaftstheorie, die ein zeitdiagnostisches Forschungsprogramm dafür durchführt.

In der Linie Hegels beim Versuch der Deutung der Moderne hat Weber eine ambivalente Zeitdiagnose geliefert, die sich von aporetischen geschichtsphilosophischen Prämissen befreit. Max Weber hat den okzidentalen Modernisierungsprozeß in den Zusammenhang eines weltgeschichtlichen Prozesses als kulturelle und gesellschaftliche Rationalisierung beschrieben. Die kulturelle Rationalisierung bezeichnet er wie Hegel als den Entzauberungsprozeß, in dem die religiösen Weltbilder zerfallen. Während in vormodernen Weltanschauungen das Wahre, das Gute und das Schöne noch in Einheit zusammenhalten, differenzieren sich im Verlauf des Aufklärungsprozesses eigenständige Wertsphären aus. Mit dem Übergang zur kulturellen Moderne verselbständigen sich Wissenschaft, Recht und Moral, Kunst, die nun jeweils nach ihrer eigenen Logik bearbeitet und entfaltet werden, also jeweils als Wahrheits-, Gerechtigkeits-, und Geschmacksfragen. Die Konstituierung der kapitalistischen Produktionsweise und die Institutionalisierung des modernen Staatsapparates hat Weber unter den Begriff der gesellschaftlichen Rationalisierung gefasst. Auf der Grundlage der funktionalen Differenzierung von Staat und Wirtschaft ergänzen sich beide Seiten zur effektivsten Subsystemen zweckrationalen Handelns, was Weber als die Errungenschaft der gesellschaftlichen Moderne bezeichnet. Der Übergang von traditionellen zu modernen Gesellschaften ist nach Weber ein ambivalenter Prozeß. Die Entzauberung der Welt hat die Ausdifferenzierung eigengesetzlicher kultureller Wertsphären zur Folge und

---

<sup>7</sup> Vgl. ebd.

führt damit zur Erweiterung und Vertiefung des reflexiven Wissens. Im Gefolge des Zerfalls der einheitstiftenden Sinnbilder sieht Weber die Ursache des kulturellen Sinnverlustes. Als Folge der gesellschaftlichen Rationalisierung konstatiert er eine Effektivitätssteigerung im Bereich der materiellen Reproduktion, in der er den ökonomisch-administrativen Komplex als stahlhartes Gehäuse der Hörigkeit begreift. In der Monetarisierung und Bürokratisierung wird der Einzelne unterdrückt und diszipliniert, was er dann als gesellschaftlichen Freiheitsverlust kennzeichnet. Webers Erklärung der Moderne konzentriert sich auf den Prozeß der gesellschaftlichen Modernisierung. Dies erinnert an Hegel. Während Hegel die signifikanten Bereiche moderner Gesellschaften als Verkörperung einer subjektzentrierten Vernunft begriffen hat, versteht Weber die Modernisierung der Gesellschaft als eine Institutionalisierung zweckrationalen Handelns vor allem in den beiden dynamischen Kernsektoren von Staat und Wirtschaft. Im Unterschied zu Hegels Diagnose wird die Dialektik der Aufklärung bei Weber gleichsam angehalten. Angesichts der wachsenden Komplexität verselbständigter Handlungssysteme sieht er nur überall eine Konversion von Freiheit in Disziplinen. Ausgehend von den disziplinierenden Zwänge der Bürokratisierung und Verrechtlichung entwirft er deswegen das schwarze Bild einer verwalteten Gesellschaft. Das oben Skizzierte bildet die grundsätzliche Konzeption der Moderne Habermas'. Mit seinem Begriff der Moderne, philosophisch an Hegel und soziologisch an Weber anknüpfend, doch zugleich gegen Hegel mit Intersubjektivität und gegen Weber mit kommunikativer Rationalität, will er die interne Beziehung zwischen Modernität und Rationalität in der Entwicklung der Gesellschaft freilegen, um die Dialektik der Aufklärung weiter treiben zu können. Die substantielle Bindung des Projekts der Moderne knüpft sich danach an die Aufklärung an, die die behauptete interne Beziehung zwischen Modernität und Rationalität bereits historisch hat eröffnen sollen. An Hegel läßt sich philosophisch in dem Maße anschließen, wie die Modernität in der neuen Zeit als Zeitalter der Freiheit der Subjektivität erscheint, aber eben zugleich unter dem Zeichen der Entfremdung. Die Entzweiungen der modernen Gesellschaft sollen in der Wiederherstellung einer sittlichen Totalität überwunden werden, weil Reflexion nur eine entäußerte Form der Vernunft, durch die sie sich aus der Entzweiung zurückfindet in die versöhnte Einheit des absoluten Geistes. Habermas revidiert aber das Versöhnungsmotiv Hegels, überträgt das Vernunftprinzip der Reflexion in das soziale Modell, in dem sich die Modernisierungsprozesse in der Ausdifferenzierungen von eigengesetzlichen Wertsphären und in deren Eigendynamik darstellen. Dabei schließt er sich soziologisch an Weber an. Dies sollte zeigen, daß die kulturellen Sphären, Wissenschaft, Recht, Moral, Kunst etc., zwar einer jeweils eigenen Logik gehorchen, aber unter denselben diskursiven Bedingungen kritisiert werden können. Die Analyse dazu geschieht unter der

Bedienung der mit den von Parsons entliehenen Begriffsmitteln. Mit Parsons läßt sich zwischen Mechanismen einer sozialen, an Handlungsorientierungen ansetzende und einer systemischen, durch Handlungsorientierungen hindurchgreifenden Integration unterscheiden. Die soziale Integration von Handlungszusammenhängen stellt sich danach durch einen normativ gesicherten Konsens her, während die systemische Integration durch die nicht-normative Regelung von Prozessen der Bestandssicherung zustande kommt. Für die sozialintegrative Herstellung von Ordnung ist die Orientierung des handelnden Subjekts an Wert und Normen konstitutiv. Für die Systemintegration dient hingegen zum einen der anonyme Vergesellschaftungsmechanismus des Marktes, der über Geldströme reguliert, und zum anderen der moderne Staatsapparat, der über das Medium der politischen Macht koordiniert. Damit lassen sich zwei Paradigmen zu einem zweistufigen, System und Lebenswelt verknüpfenden Konzept der Gesellschaft zusammenschließen, mit dem dann für sozialpathologische Phänomene die nötige analytische Trennschärfe wieder zu haben sein sollte. Die klassische Begrifflichkeit, die „auf dem abstrakten Gegensatz zwischen disziplinierenden Gesellschaft und der verletzbaren Subjektivität des Einzelnen“<sup>8</sup>, setzt sich in eine Begrifflichkeit, die sich auf Kreisprozesse zwischen Lebenswelten und Systemen bezieht, über. Schon die alte Kritische Theorie von Horkheimer und Adorno hat die Webersche Rationalisierungsthese in die Sprache der hegelmарxistischen Geschichtsphilosophie übersetzt. Im Gegensatz zu Webers Pessimismus wollen sie noch einen umfassenden Vernunftbegriff in Anspruch nehmen, um irrationale Muster der gesellschaftlichen Rationalisierung zu erklären. Sie führt allerdings den Ursprung der instrumentellen Vernunft auf den Augenblick der ersten Trennung des subjektiven Geistes von der Natur zurück. Im Unterschied zu Hegel, bei dem die Herrschaft von Reflexion oder Verstand nur ein Moment in der Bewegung einer totalisierenden, sich selbst einholenden Vernunft ist, hat bei Horkheimer und Adorno die subjektive Rationalität, die die äußere wie innere Natur im ganzen instrumentalisiert, den Platz der Vernunft besetzt. Indem sich die instrumentelle Rationalität zu einem unvernünftigen Ganzen aufbläht, verstrickt sich die Kritik des unwahren Ganzen in eine Aporie. Die Kritik der instrumentellen Vernunft kann nicht mehr im Namen der Vernunft selbst durchgeführt werden. So verliert damit die Kritik der Moderne, eine eigene normative Grundlage.

Es ist das erklärte Ziel Habermas', mit seiner Theorie des kommunikativen Handelns die normative Grundlage Kritischen Theorie systemisch zu entfalten und auszuweisen. Während Horkheimer und Adorno den Rationalisierungsprozeß als irrational zu begreifen versuchen, sich aber, verstrickt in dem aporetischen Zirkel einer Kritik des begrifflichen Denkens mit

---

<sup>8</sup> Ebd., S.207.

begrifflichen Mitteln, weigern bei ihrer Gesellschaftskritik den in Anspruch genommenen Vernunftbegriff diskursiv zu erläutern, ist Habermas davon überzeugt, mit empirischen und theoretischen Mitteln sich eines solchen vergewissern zu können, und auf diese Weise das normative Defizit der alten Theorie zu überwinden. Im Unterschied zu Horkheimer und Adorno sollte für das Schaffen einer normativen Grundlage der Kritik das Begründungsprinzip von dem Kategorienpaar „Vernunft“ und „Natur“, das nach Habermas noch der Voraussetzung der Subjektphilosophie verhaftet ist, in die Dialektik von Gewalt und Kommunikation verankert werden. Habermas behauptet das Potential eines neuen entstandenen Bereich, nämlich das Soziale, das einer schon gescheiterten Dialektik der Aufklärung wieder die Kräfte geben kann. Das Verständnis für ein vernünftiges Verhältnis des Zusammenlebens kann von dort aus erneut gesucht werden. Somit rückt die These der Rationalisierung der Lebenswelt in das Zentrum der Dialektik der Aufklärung, und dadurch gestattet sich eine Rekonstruktion der Theorie der Moderne.

Erneuert wird Weber kommunikationstheoretisch aus Marx' Perspektive der Werttheorie gelesen. Habermas behauptet eine zunehmende Rationalisierung der Lebenswelt im Laufe der sozialen Evolution, die dem Eigensinn einer kommunikativen Rationalisierung folgt. Mit dem Übergang zur okzidentalischen Moderne differenzieren sich die eigengesetzlichen Wertsphären von Wissenschaft, Moral und Kunst entlang der drei grundlegenden Geltungsdimensionen kommunikativen Handelns aus. Mit der Einführung der Unterscheidung zwischen Entwicklungslogik und Entwicklungsdynamik zeigt Habermas, dass die Rationalisierung der Lebenswelt in ihrer inneren Logik dem Eigensinn einer kommunikativen Rationalisierung gehorcht und sich darin ein Vorgang der sukzessiven Entbindung des kommunikativen Vernunftpotentials mit der Versprachlichung des Sakralen, die zu einem offenen modernen Weltverständnis führt, vollzieht. Dies läßt sich deswegen aus der Teilnehmerperspektive als ein nachvollziehbarer Lernprozeß rekonstruieren. Demgegenüber bestimmen externe empirische Mechanismen wie soziale Kämpfe und materielle Zwänge, die in den Prozeß der Freisetzung des kommunikativen Vernunftpotentials eingreifen, die Entwicklungsdynamik. Die Beziehung von beiden ist mit dem soziologisch gewendeten Lebensweltkonzept zu erklären. Dabei werden gesellschaftliche Handlungsbereiche durch sozialintegrative Mechanismen beschrieben, die die Handlungsorientierung der Akteure aufeinander abstimmen und so gesellschaftliche Ordnung erzeugen. Da sozialintegrative Mechanismen an den Handlungsorientierungen der Beteiligten ansetzen, bleiben lebensweltliche Handlungszusammenhänge zum einen den handelnden Subjekten intuitiv gegenwärtig und gestatten zum anderen den Zugang zur soziologischen Betrachtung. Lebensweltliche, sozial integrierte Handlungszusammenhänge sind aus der Teilnehmerperspektive zugänglich.



Dementsprechend gelten Privatsphäre und bürgerliche Öffentlichkeit als die institutionellen Ordnung der Lebenswelt, die sich in modernen Gesellschaften aus der Binnenperspektive der Angehörigen erschließen lassen.

Weil die soziale Realität in der Moderne so unübersichtlich und komplex ist, dass viele Phänomene moderner Gesellschaften nur durch systemische Mechanismen der Handlungskoordination erklärt werden können, ist die Innenperspektive der Beteiligten durch die Außenperspektive des Beobachters zu ergänzen. Sie ist auf die soziale Realität gerichtet, die über funktionale Zusammenhänge, die von den handelnden Subjekten nicht intendiert und innerhalb des Horizonts der Alltagspraxis meistens nicht wahrgenommen werden, koordiniert wird. Im Rahmen des Systemparadigmas werden gesellschaftliche Zusammenhänge als soziale Systeme beschrieben, die in einer überkomplexen Umwelt ihren Bestand erhalten und ihre Eigenkomplexität steigern.

Das Systemmodell beschreibt das kapitalistische Wirtschaftssystem, das die einzelnen Handlungen über Geldströmung steuert, und den modernen Staatsapparat, der über das Medium der politischen Macht koordiniert. Im Unterschied zu traditionellen Institutionen, in denen feudale Organisationen in stärkerem Maße von direkten persönlichen Beziehung und Abhängigkeit der Akteure zusammengehalten werden, regulieren monetäre und bürokratische Mechanismen die modernen Subsysteme. Kapitalistische Betriebe und staatliche Administration lösen sich von Einstellung und Wertpräferenzen ihrer Mitglieder, nämlich von dem alltäglichen Sinnzusammenhang. Habermas begreift Wirtschaft und Staat als mediengesteuerte Subsysteme, die sich im Laufe der sozialen Evolution weitgehend aus lebensweltlichem Kontext gelöst haben. Mit der These von der Entkopplung von System und Lebenswelt wird der Übergang von Tradition zur Moderne einerseits beschrieben als die Rationalisierung der Lebenswelt, als die Aufspaltung und eigensinnige Entfaltung kultureller Wertsphären, andererseits als die funktionale Ausdifferenzierung der mediengesteuerten Subsysteme aus lebensweltlichen Interaktionsverhältnissen. Mit der kommunikationstheoretischen Deutung der sozialen Evolution zeigt sich dann Webers Gegenwartsdiagnose im neuem Licht. Anders als Weber, der nur den paradoxen Charakter der gesellschaftlichen Rationalisierung sieht, weil eine zunehmende Rationalisierung für ihn mit pathologischen Nebenwirkungen einhergeht, sollten die heute immer sichtbarer hervortretenden Sozialpathologien nunmehr als die ungleichmäßigen Ausschöpfungen eines strukturell möglichen Rationalitätspotentials zu erklären sein. Der Modernisierungsprozeß folgt nämlich einem selektiven Muster der Rationalisierung, die die modernen kapitalistischen Gesellschaften zu einer einseitigen, selektiven Ausschöpfung des kulturell angesammelten kognitiven Potentials führt. Dieser einseitige, partielle Charakter der gesellschaftlichen

Rationalisierung geht zurück auf zwei Prozesse, die sich in ihrer negativen Wirkung gegenseitig ergänzen und verstärken. Zum einen vollzieht sich eine elitäre Abspaltung der Expertenkulturen von den Zusammenhängen kommunikativen Alltagshandelns, zum anderen setzt eine zunehmende Unterordnung lebensweltlicher Handlungsbereiche unter systemischen Imperativen der kapitalistischen Wirtschaft und staatlichen Administration ein. Entsprechend wird das in den Sphäre der Wissenschaft, Moral und Kunst entbundene kommunikative Vernunftpotential nicht mehr an die Alltagspraxis weitergegeben, sondern bleibt einseitig in den Expertenkulturen eingeschlossen, so die Fragmentierungsthese. Mit dem Eindringen von ökonomischen und bürokratischen Imperativen in die kommunikative strukturierte Lebenswelt kommt es laut Kolonialisierungsthese zu einem Übergewicht des kognitiv-instrumentellen über die unterdrückten Momente praktischer Vernunft. In der Abspaltung der Expertenkulturen von der Alltagswelt kommt es zur kulturellen Verarmung; die Kolonialisierung der Lebenswelt führt zur Verdinglichung der kommunikativen Alltagspraxis. Weder die Rationalisierung der Lebenswelt noch die Entkopplung von System und Lebenswelt geht notwendigerweise mit pathologischen Nebenfolgen einher. „Nicht die Ausdifferenzierung und eigensinnige Entfaltung der kulturellen Wertsphären führen zur kulturellen Verarmung der kommunikativen Alltagspraxis, sondern die elitäre Abspaltung der Expertenkulturen von den Zusammenhängen kommunikativen Alltagshandelns. Nicht die Entkopplung der mediengesteuerten Subsysteme, und ihrer Organisationsformen, von der Lebenswelt führt zu einseitiger Rationalisierung oder Verdinglichung der kommunikativen Alltagspraxis, sondern erst das Eindringen von Formen ökonomischer und administrativer Rationalität in Handlungsbereiche, die sich der Umstellung auf die Medien Geld und Macht widersetzen, weil sie auf kulturelle Überlieferung, soziale Integration und Erziehung spezialisiert sind und auf Verständigung als Mechanismus der Handlungskoordination angewiesen bleiben.“<sup>9</sup> Damit gründet sich die Hoffnung des Projekts der Moderne, wenn die gesellschaftliche Rationalisierung in andere Bahnen gelenkt und das in der Lebenswelt verankerte Rationalitätspotential auf ganzer Breite entbunden wird. Die kommunikative Vernunft wird dann „als rächende Gewalt“ wirken.

Mit der kommunikationstheoretischen Umformulierung der Dialektik der Aufklärung von Horkheimer und Adorno kommt Habermas zu folgenden Schluß. Erst wenn die Rationalisierung der Lebenswelt eine entsprechende Entwicklungsstufe erreicht, auf der sich die Institutionalisierung von post-konventionalen Moral und Rechtsvorstellungen vollziehen kann, könnte die Ausdifferenzierung mediengesteuerter Subsysteme erfolgen. Für die Entkopplung von System und Lebenswelt ist die Entwicklung des moralisch-praktischen

---

<sup>9</sup> Habermas, TKH2, S.488.

Bereiches entscheidend. Der Begriff der instrumentellen Vernunft der älteren Kritischen Theorie aber suggeriert, „dass sich die Rationalität erkennender und handelnder Subjekte zu einer Zweckrationalität höherer Ordnung systemisch ausweitet. So erscheint die Rationalität selbstgeregelter Systeme, die sich mit ihren Imperativen über das Bewusstsein der ihnen integrierten Mitglieder hinwegsetzt, in Gestalt einer totalisierten Zweckrationalität. Diese Verwechslung von System- und Handlungsrationalität hindert Horkheimer und Adorno, wie schon Weber, daran, hinreichend zwischen der Rationalisierung der Handlungsorientierung im Rahmen einer strukturell ausdifferenzierten Lebenswelt auf der einen Seite, und der Erweiterung der Steuerungskapazitäten von ausdifferenzierten Gesellschaftssysteme auf der anderen Seite zu trennen. Deshalb können sie die Spontaneität, die von der verdinglichenden Gewalt der Systemrationalisierung noch nicht erfasst ist, nur in irrational Kräften lokalisieren- in der charismatischen von Führern oder mimetischen von Kunst und Liebe.“<sup>10</sup> Die kommunikative Rationalisierung einer Lebenswelt, die sich, vor der Ausbildung formal organisierter Handlungsbereiche, im Gefolge der Rationalisierung von Weltbildern entwickelt haben musste, wird von Horkheimer und Adorno verkannt. „Allein diese kommunikative Rationalität, die sich im Selbstverständnis der Moderne spiegelt, verleiht dem Widerstand gegen die Medialisierung der Lebenswelt durch die Eigendynamik verselbständigter Systeme eine innere Logik.“<sup>11</sup> Habermas begreift die ausdifferenzierten Bereiche Wirtschaft und Staat als Errungenschaft der modernen Gesellschaften. Dabei wirft er Marx vor, mit der Forderung der revolutionären Zerschlagung der Funktionssysteme vom Projekt der Moderne Abschied zu nehmen. Mit der Wiederaufnahme der philosophischen Versöhnungsidee von Hegel, die sich auf die Krisenerfahrung eines entzweiten Lebens, einer zerrissenen Totalität rekuriert, sollte ein neuer Blick auf das wesentliche Kennzeichen der modernen Welt geworfen werden. Aus dem Zustand der Entzweiung dringt sich das Bedürfnis nach Versöhnung auf, die die Vernunft als versöhnende Macht gegen die Positivitäten des zerrissenen Zeitalters ruft. Die Kritische Theorie steht in hegelscher Fragestellung der Vereinigung von Ethik und Gesellschaftstheorie innerhalb der Marxschen Theorie „nämlich einen Begriff praktischer Vernunft im Rahmen einer empirischen Theorie, zu rehabilitieren und zur Geltung zu bringen. Ein solcher Versuch ist angewiesen auf eine praktische Vernunft, die den Theoretiker vorweg mit seinem Gegenstand verbindet. Die Grundbegriffe der frühen Kritischen Theorie setzen „das Bewußtsein der Individuen unvermittelt den nach innen,intrapsychisch nur verlängerten gesellschaftlichen Integrationsmechanismen gegenüber.“<sup>12</sup> Nach der Totalisierung instrumenteller Vernunft und nach dem Verlust des geschichtsphilosophischen Vertrauens

---

<sup>10</sup> Habermas, TKH2, S.491.

<sup>11</sup> Ebd.

konnte Habermas zufolge eine immanente, an den Gestalten des Geistes ansetzende Kritik nicht mehr verfahren. Demgegenüber plädiert er dafür, daß sich die Theorie des kommunikativen Handelns durch eine zuerst rekonstruktiv ansetzende Analyse eines vernünftigen Gehalts, der in einer anthropologischen Strukturen tief sitzt, vergewissert. Die Strukturen des Handelns und Verständigung, die sich im intuitiven Wissen kompetenter Mitglieder darstellen, gestatten einen Anfang einer Gesellschaftstheorie, die nicht mehr an den überlieferten Lebensformen innewohnender Ideale, sondern an der Möglichkeit von den mit der Historie bereits geöffneten Lernprozessen ansetzt.

Nach Habermas ist das Programm der frühen Kritischen Theorie an der Erschöpfung des Paradigmas der Bewusstseinsphilosophie gescheitert. Bei dieser Diagnose geht Habermas mit der alten Theorie von dem gleichen Gesellschaftsbild aus. Nach dessen Verständnis konnte das kapitalistische Gesellschaftssystem bislang aufrechterhalten werden, weil das moralisch-praktische Interesse der sozialen Klasse der Lohnarbeiter materiell weitgehend kompensiert und auf die privatistischen Konsumhaltungen umgelenkt wird. Die Erklärung der Frage, warum der Kapitalismus gleichzeitig die Produktivkräfte steigert und die Kräfte des subjektiven Widerstands stillstellt, gilt der Interessen der alten Theorie. Während Lukács mit der Unterstellung der Gültigkeit einer Logik darauf hofft, daß der Prozeß der Verdinglichung des Bewußtseins schließlich zur Selbstaufhebung im proletarischen Klassenbewußtsein führen muß, sehen sich Horkheimer und Adorno angesichts des Fehlschlagens der Revolution und der Integrationsleistungen der kapitalistischen Gesellschaft genötigt, die Fundamente der Verdinglichungskritik tiefer zu legen und die instrumentelle Vernunft zu einer Kategorie des weltgeschichtlichen Zivilisationsprozesses im ganzen zu erweisen. Damit droht aber eine Verschwimmung des Vernunftbegriffs, der die Kompetenz der diskursiven Darstellung an die Kunst abtritt. An der Rezeption der Webers These der Rationalisierung von Lukács bis Adorno wird gesellschaftliche Rationalisierung als Verdinglichung des Bewußtseins gedacht. Die Paradoxien zeigen aber, dass dies mit begrifflichen Mitteln der Bewusstseinsphilosophie unvereinbar ist. Es erhebt sich nämlich letzten Endes immer die Frage, die die totale Vernunftkritik hinterlässt: wie kann eine befreite und humane Gesellschaft, wie können Wahrheit, Freiheit und Gerechtigkeit überhaupt noch gedacht werden, wenn der Verblendungszusammenhang und Naturbeherrschung in den Bedingungen begrifflichen Denkens selbst angelegt ist, im anderen Worten, wie kritisches Denken selbst zu rechtfertigen sei.

Für Habermas ist dies unter der Bedingung der Moderne im Rahmen der Bewusstseinsphilosophie unlösbar. Denn das sich auf sich beziehende Subjekt erkaufte dabei Selbstbewusstsein nur um den Preis der Objektivierung der äußeren wie der eigenen inneren

---

<sup>12</sup> Habermas, TKH2, S.561.

Natur. Unter dem Gesichtspunkt einer Selbstreflexion eines gesellschaftlichen Makrosubjekts läßt sich also angesichts des Zuwachs an Reflexivität, an Universalisierung und an Individualisierung die gesellschaftliche Rationalisierung als die Entfaltung des vernünftigen Potentials der gesellschaftlichen Praxis nicht mehr beschreiben. Es gilt tatsächlich seit Hegel für das richtige Selbstverständnis der Moderne die Grundannahme, daß mit den Lernprozessen immer eine tiefgreifende Selbstillusionisierung verknüpft sein kann. Gegen eine im Prinzip der Subjektivität gründende Vernunft ist seitdem von Marx bis Nietzsche und Heidegger, von Bataille und Lacan bis Foucault und Derrida vieles versucht worden. Weil die radikale Vernunftkritik, die sogar das gesamte Unternehmen der Aufklärung in Frage stellt, einen hohen Preis entrichtet, empfiehlt sich ein Paradigmenwechsel von der Bewußtseinsphilosophie zur Kommunikationstheorie. Mit diesem läßt sich an die Stelle der objektivierenden Einstellung der Bewusstseinsphilosophie, in der sich das Subjekt auf sich selbst wie auf die Entität in der Welt richtet, die performative Einstellung von Interaktionsteilnehmern treten, die ihre Handlungspläne koordinieren, indem sie sich miteinander über etwas in der Welt verständigen. Der mögliche Perspektivewechsel zwischen erster, zweiter und dritter Person ermöglicht es dem Einzelnen im Nachvollzug der Perspektive des anderen auf sich als Teilnehmer einer Interaktion zu blicken. Mit dem Einstellungswechsel ist ein Selbstbezug möglich, der frei von der Objektivierung ist, die der reflexiven Selbstvergegenständlichung innewohnt. An ihre Stelle tritt die nachvollziehende Rekonstruktion des immer schon beherrschten Wissen. Die Transzendentalphilosophie wandelt sich zur rekonstruktiven Wissenschaft. Weil sich solche Rekonstruktionsversuche nicht mehr auf ein Reich des Intelligiblen jenseits der Erscheinungen richten, sondern auf das tatsächlich praktizierte Regelwissen, das sich in den regelrecht generierten Äußerung niederschlägt, entfällt die ontologische Trennung zwischen Transzendentelem und Empirischem zum Boden der Lebenswelt. Mit dem Übergang zum Verständigungsparadigma fungiert sie als gemeinsam geteiltes Fundament. So wie die Lebenswelt Kommunikation erst ermöglicht, so wird sie durch diese zugleich konstituiert. Entsprechend weist sich ein Begriff einer unverzerrten Kommunikation auf, der es erst erlaubt, einen Maßstab zur Kritik von gestörten Verständigung zu reformieren. Die normative Grundlage der kritischen Gesellschaftstheorie findet sich nicht mehr in der dialektischen Logik, sondern in der Logik unverzerrter sprachlicher Kommunikation. Das Telos der Verständigung wohnt jedem Akt des Sprechens inne. Statt reflexiven Bewußtseins, das privilegiert, subjektiv und beobachtend ist, läßt sich nunmehr der Diskurs vorangehen, der dialogisch, intersubjektiv und teilnehmend verfährt. Damit setzt sich die Theorie in Praxis. Die Gesellschaftstheorie geht mit der diskursiven Ethik zusammen. Die Verbindung ermöglicht die Aufweisung einer eigentümlichen Struktur zwanglosen

Zwangs von besserem Argument als Prinzip der Herrschaftsfreiheit. Damit kann die Ethik sich für die Konfliktlösungen um das Verfahren zur Prüfung der Gerechtigkeit und Akzeptabilität der Normen kümmern. Zum Kriterium der Wahrheit oder Legitimität einer Norm wird die zwanglose Zustimmung aller von einer Norm möglicherweise Betroffenen. Ob eine Norm als legitim gelten kann, erklärt sich im praktischen Diskurs- einer idealen Bedingungen hinreichend angenäherten Form der Kommunikation. Mit diesem begründet sich in Einklang mit den Begründungsanforderungen des wissenschaftlichen Weltverhältnisses die Richtigkeit oder Legitimität einer Norm, nachdem im modernen Weltverständnis keine Möglichkeit mehr gegeben ist, sie aus oberste Prinzipien zu begründen. An die Stelle des Kantischen kategorischen Imperativ tritt der Universalisierungsgrundsatz, der die Anerkennung nötigt, in dem Maße, wie der sich aus den Präsupposition des verständigungsorientierten Handelns ableitet, das konstitutiv für die soziokulturelle Lebensform ist. Dazu muß es voraussetzen, daß Gesellschaftsmitglieder am Diskurs teilnehmen können und die Formen der diskursiven Willensbildung institutionalisiert werden. Für diese normative Forderung liefert zuerst die Gesellschaftstheorie den Hinweis auf die Entwicklung des moralischen Bewusstseins, der der Ethik ein gesichertes Fundament bereitstellt. Es legt dafür eine universellen Grundqualifikationen des sozialen Handelns nah, die als Maßstab für die kritische Beurteilung bestehender Sozialverhältnisse gewähren. Zum anderen sollten mit den Erkenntnissen einer materialen Gesellschaftstheorie die Grenzen der möglichen Institutionalisierung diskursiver Praxis und ihre Durchsetzung aufgezeigt werden. Die Möglichkeit der Realisierung des diskursethischen Ideals hängt danach mit der allgemeinen Durchsetzung des postkonventionellen Moralbewusstseins und seiner annähernden Institutionalisierung auf der gesellschaftlichen Ebene zusammen. Dabei geht es wesentlich um die Idee der Demokratie, die mit dem Diskursprinzip in einer internen Verbindung steht. Die Ideen der Demokratie und des bürgerlichen Verfassungsstaates tragen in sich selbst das moralisch-praktische Rationalitätspotential moderner Gesellschaften. Dessen Verwirklichung blockiert sich allerdings durch die Funktionsimperativen der Wirtschaft- und Verwaltungssystemen. Angesichts dessen handelt es sich für ein politisches Handeln um das Ziel, den Systemzwängen entgegenzuwirken, dessen möglichen Verwirklichung in der kulturellen Evolution schon angelegt ist. Die Idee der deliberativen Politik rechnet mit einer aufgeklärten liberalen politischen Kultur, die den Beteiligten ermöglicht, den notwendigen politischen Meinungsstreit mit gegenseitiger Toleranz auszutragen. Sie bezieht sich auf einen internen Zusammenhang von Demokratie und Rechtsstaat, in dem die gegenseitige Gewährleistung von privater und öffentlicher Autonomie für die Legitimation der Rechtsdurchsetzung sorgt. Durch die Verschränkung von politischer Administration und politischer Öffentlichkeit

gelingt die Demokratie. Auf ein Zusammenspiel zwischen der institutionell verfaßten politischen Willensbildung mit den spontanen, nicht-vermachteten Öffentlichkeit gründet sich letzten Endes die normative Erwartung vernünftiger Ergebnisse. Dadurch sollte die strukturelle Gewalt der systemischen Mechanismen über die kommunikative Infrastruktur der Lebenswelt zurückgedrängt werden. Mit der Demokratisierung der Gesellschaft gewinnt man schließlich das Utopische zurück, was Marxs Verein freier Menschen schon mal versprochen hat.

Dem hegemonialen Deutungsmuster der Moderne zufolge charakterisieren sich moderne Gesellschaften wesentlich durch evolutionäre Prozesse der Rationalisierung von Handlungssphären und eine linear fortschreitenden funktionalen Differenzierung der Gesellschaftssysteme. An dieser sozialwissenschaftlichen Modernisierungstheorie hat sich Habermas bei dem Versuch, mit einer Theorie sozialer Evolution die universal vernünftigen und normativen Grundlage einer kritischen Gesellschaftstheorie zu begründen, angeschlossen. Gegen Parsons' harmonisches Bild der Moderne erklärt er mit seinem zweistufigen Gesellschaftsbegriff die sozialen Pathologien, die Weber mit seiner Rationalisierungsthese erklären wollte. Weber gegenüber macht er geltend, dass der Prozeß der Aufklärung keineswegs unvermeidliche pathologische Nebenwirkungen zur Folge hat. Nicht die Säkularisierung der Weltbilder und d.h. die Ausdifferenzierung und eigensinnige Entfaltung der kulturellen Wertsphären, sondern erst das Eindringen von systemischen Zwängen in die symbolischen Reproduktion zu einseitiger Rationalisierung oder Verdinglichung der kommunikativen Alltagspraxis führt. Die Hauptfrage, ob die in ihre einzelnen Momente auseinandergetretene Vernunft nicht auch in der Moderne noch eine Einheit wahren kann, läßt sich wie folgt beantworten. Nach Hegel zerfällt zwar die substantielle Einheit der Vernunft endgültig und kann durch die Rehabilitierung von Weltbildern nicht wiederhergestellt werden. Die Einheit der Vernunft kann aber, so plädiert Habermas, im Sinne einer Einheit in der Entzweiung bewahren werden. Die Einheit der Vernunft bleibt für Habermas in der Vielheit ihrer Stimmen vernehmbar.

## 6.2 Sozialmythos

Nachdem wir in den vorangegangenen Kapiteln Habermas' Überlegung der Moderne rekonstruiert haben, wollen wir im Folgenden einige ihrer Schwachpunkte hervorheben, um unser Gegenprogramm anzudeuten. Dabei schließen wir uns zuerst an Schnädelbachs Begriff des Sozialmythos an. Wir werden behaupten, daß die Theorie von Habermas auch ein Sozialmythos ist oder daß sie sich zumindestens im Fahrwasser des Sozialmythos bewegt. Davon ausgehend sind dann alle anderen Kritikpunkte an Habermas' Theorie in Bezug auf unsere Alternative vorzuführen.

In seiner Beurteilung des Buchs „Dialektik der Aufklärung“ von Horkheimer und Adorno meint Schnädelbach, daß sich das Verfahren der Autoren in der von ihnen kritisierten Mythologie verfangen hat. Indem Horkheimer und Adorno in dem Buch versuchen, so die These von Schnädelbach, unter allen Geschichten zu gehen, also die wahre Geschichte aller Geschichten zu „erzählen“, die immer aktuell ist, teilen sie die Tradition der narrativen Geschichtsphilosophie der Neuzeit, die sich als Aufklärung über die Geschichte versteht.<sup>1</sup> Solange die Geschichtsphilosophie aber narrativ vorgeht, so meint Schnädelbach, ist sie mythisch. Denn es besteht seit Aristoteles immer Konsens darüber, daß „Theorien im strengen Sinne nur möglich sind von Dingen, die nicht in unserer Macht steht, und das sind die Naturerscheinungen, während wir von unseren individuellen und kollektiven Handlungen, sofern sie sich von Natürlichem unterscheiden, nur erzählend Rechenschaft geben können.“<sup>2</sup> Die narrativ verfahrenende Geschichtsphilosophie will im Unterschied zur theoretischen Erklärung etwas, was der Mensch aus freien Stücken bewußt tut, verständlich machen. Denn sie glaubt, daß die Überlegenheit der Geschichte gegenüber Natur darin liegt, daß sie verstehbar ist, wozu Natur unfähig ist. Sie ist damit keine Theorie. Sie erzählt in der Tat auch nicht die Geschichte selbst, sondern die Erzählung rechtfertigt sich durch ihre tautologische Struktur.

Um diese These zu verstehen, die für unsere folgende Überlegung wichtig ist, sollte hier eine formale Definition des Mythos, die Schnädelbach für seine These zugrunde liegt, vorgeführt werden.

Das griechische Wort „Mythos“ bedeutet Bericht und Erzählung. Wesentlich ist dabei, daß „der Mythos ist Weltinterpretation, -deutung und -erklärung mit narrativen Mitteln.“<sup>3</sup> Der jüdische Schöpfungsmythos berichtet, „Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde“. Oder der

---

<sup>1</sup> Vgl. Schnädelbach, Die Aktualität der Dialektik der Aufklärung, in: ders., Zur Rehabilitierung des animal rationale, S.231-250.

<sup>2</sup> Schnädelbach, ebd., S.236.

<sup>3</sup> Ebd., S.233.



olympische Schöpfungsmythos sagt, „Am Anfang aller Dinge tauchte Mutter Erde aus dem Chaos und gebar im Schlaf ihren Sohn Uranos. Er blickte von den Bergen liebevoll auf sie herab und sprühte fruchtbaren Regen über die geheimen Öffnungen ihres Leibes. Da gebar sie das Gras, die Blumen und die Bäume und auch die Tiere und Vögel, die dazu gehören.“<sup>4</sup> Die beiden Beispiele zeigen das Wesentliche: „der Mythos ist der Bericht von einem Geschehen als Erzählung einer Handlung, die das Geschehen selbst als Handlungsereignis und als Handlungsfolge verständlich machen soll.“<sup>5</sup> In den beiden vorgeführten Beispielen handelt es sich um den Anfang und die Entstehung der Welt. Dabei wird von der Handlung bestimmter Handlungssubjekte erzählt und durch die Erzählung wird das Geschehen deutend erklärt. Ein weiteres Merkmal des Mythos ist auch daran zu erkennen: Das mythische Geschehen, von dem erzählt wird, ist undatierbar und unlokalisierbar. Denn was am Anfang steht, steht nicht in der Zeit. Es ist Anfang der Zeit. Die Welt kommt erst danach. Das mythische Geschehen bleibt allerdings zugleich außerhalb aller Zeit liegend ein ewiges Geschehen. Dies erklärt eben dessen Funktion, die der Mythos ihm gibt, also es sollte das, was in der Zeit liegt, verständlich machen. Es erfüllt diese Funktion, gerade weil es nicht in der Zeit liegt. Es ist immer präsent und sollte als die ewige Struktur oder die Gesetze der Welt dienen: „in der griechischen Welt sorgte die Verknüpfung des Mythos mit dem Ritus für die ständige Aktualität des im Mythos Erzählten, und auch wir singen mit unseren Kinder: Alle Jahre wieder kommt das Christuskind.[...]Diese über die Phänomenalität des Räumlichen und Zeitlichen hinausreichende außer- und überzeitliche Wahrheit, die der Mythos beansprucht- die genaugenommen auch nicht lokalisierbar ist, trotz aller Versuche, an den Orten des Mythischen Geschehens Tempel zu bauen- ist eine Antizipation der Wahrheit des philosophischen Logos, von dem es ja auch seinem eigenen Anspruch nach nicht sinnvoll ist zu fragen, wann und wo sie gilt oder nicht gilt.“<sup>6</sup>

Mit diesem Begriff des Mythos attestiert Schnädelbach nun bei der „Dialektik der Aufklärung“ von Horkheimer und Adorno ein mythisches Element. Horkheimer und Adorno wollen nicht nur die Geschichte der Zivilisation erzählen, sondern sie erzählen die Geschichte dieser Geschichte, nämlich „die wahre Geschichte des Geschichtlichen, die immer noch aktuelle Urgeschichte.“ Wie der Mythos das erzählt, was nicht datierbar und immer aktuell ist, erzählen auch Horkheimer und Adorno die immer aktuelle Urgeschichte des Subjekts. Sie erzählen also nicht die Geschichte selbst, sondern die immer noch wahre

---

<sup>4</sup> Robert von Ranke-Graves, Griechische Mythologie 1, S.26. Hier zitiert nach Schnädelbach, ebd.

<sup>5</sup> Schnädelbach, ebd.

<sup>6</sup> Ebd., S.234.

Hintergrundgeschichte.<sup>7</sup> „Diese Geschichte hinter der Geschichte in aufklärerischer Absicht“ nennt Schnädelbach Sozialmythos. Sozialmythen sind aber Mythen, die nach der Aufklärung stattfinden. Sie unterscheiden sich von Naturmythen dadurch, „daß sie die Entzauberung der Natur voraussetzen und rein immanent verfahren, d.h. sie rechnen bei der erzählenden Deutung und Erklärung der Menschenwelt nicht mehr mit handelnden Eingriffen irgendwelcher Naturmächte, sondern begreifen das Natürliche als Inbegriff bloßer Rahmenbedingungen des Menschlichen.“<sup>8</sup> Hiervon ist wesentlich hervorzuheben, daß die Sozialmythen keine Theorien sind. Denn was als Theorie im strengen Sinne gilt, ist es von Dingen, die nicht in menschlicher Macht stehen. Dies sind normalerweise die Naturerscheinungen, die sich von menschlichen Handlungen unterscheiden. Somit nehmen die Sozialmythen eine Stellung zwischen Geschichte und Theorie ein.

In Abgrenzung vom Naturmythos erzählt der Sozialmythos, nach der Entzauberung der Natur, von Gesellschaftsmächten, die aktuell als zweite Natur immer wiederkehrt.<sup>9</sup> Ein prominentes Beispiel hiervon ist laut Schnädelbach die Tradition der Vertragstheorien. Diese Theorien erzählen nämlich, daß die Menschen den Naturzustand verlassen hätten und durch die Vertragsschließung in den Gesellschaftszustand eingetreten seien. Datierbar ist dieses Ereignis nicht, doch wird es für unverändert aktuell oder sogar wahr gehalten, solange es Gesellschaften gibt. Noch ein entscheidendes Element des Sozialmythos ist das Pathos des Singularen. Der Sozialmythos ist dadurch „eine Totalisierung von heterogenen geschichtlichen Prozessen in einer großen Rahmenerzählung zu singulären Großobjekten wie Moderne, Aufklärung oder Postmoderne.“<sup>10</sup> Ihre narrative Binnenstruktur erzeugt die Fiktion einer Geschichte hinter Geschichte. Die modernen Sozialmythen liefen auf eine Mythisierung von Geschichte aus.<sup>11</sup>

Blicken wir nun von der obigen Überlegungen auf die Theorie von Habermas, so wird deutlich, daß sie auch als ein Sozialmythos anzusehen ist. Zumindestens sollte behauptet werden, daß sie sich im Fahrwasser des Sozialmythos bewegt.

Habermas will ja mit seiner rekonstruktionswissenschaftliche Entwicklungslogik theoretisch (und nicht narrativ) verfahren. Er ist selber kein Vertragstheoretiker, doch seine „Idealsprechsituation“ mitsamt dem Begriff des Konsens teilt dieselbe Denkgeste. Nur darunter sind die evolutionstheoretische Deutung der Entkopplung der Lebenswelt und

---

<sup>7</sup> Vgl. Schnädelbach, Die Aktualität der Dialektik der Aufklärung, in: ders., Zur Rehabilitierung des animal rationale, S.231-250. Hier S.233f.

<sup>8</sup> Ebd., S.235.

<sup>9</sup> Vgl. Schnädelbach, Die Aktualität der Dialektik der Aufklärung, in: ders., Zur Rehabilitierung des animal rationale, S.231-250.

<sup>10</sup> Wehling, Die Moderne als Sozialmythos, S.15.

<sup>11</sup> Vgl. Wehling, ebd.

System und die angeblich dadurch ermöglichten Freiräume für den vernünftigen Diskurs in der Moderne zu verstehen. Habermas verfährt hierbei eigentlich auch mit dem Gedankenexperiment, dem man nur folgen könne, wenn man schon mit ihm geht. Denn wieso man in den Diskurs eintreten sollte, kann ja in dem Diskurs diskutiert werden. Aber es gibt keinen Grund, der bestimmt, daß man in den Diskurs eintreten soll. Daß man vernünftig argumentieren soll, dem ist zuzustimmen. Der Anstoß für den Eintritt bleibt allerdings immer mit historischen Problemlagen zusammenhängend. Habermas entgeht nicht dem bekannte Argument gegen die Vertragstheorie, das schon Hume aufwirft, also dem Dilemma zwischen Empirismus und Rationalismus. Dies Dilemma will Habermas nicht wie Kant transzendentalistisch lösen, sondern er rechnet mit der Situierung der Vernunft. Daß Habermas auch den Entwurf von John Rawls bewundert, ist in diesem Zusammenhang kein Wunder. Somit kommt ein weiterer Kritikpunkt von uns. Wie schon Benhabib zu recht bemerkt, stammt die kommunikative Rationalität nicht aus der Lebenswelt, sondern sucht eine theoretisch konzipierte Rationalität sich in der Lebenswelt zu verankern. Die Struktur dieser Rationalität ist nicht aus der konkreten Lebensgeschichte gesellschaftlicher Subjekte erwachsen. Sie ist evolutionäres Potential der Gattung im allgemein. Deswegen ist zwar ein gesellschaftliches Krisenpotential diagnostiziert worden. Es bleibt aber ohne Bezug auf gesellschaftliche Träger.<sup>12</sup> Denn nach wie vor ist unklar, „wer mit welchen Motiven an der Veränderung der diagnostizierten Pathologien kapitalistischer Modernisierungsprozesse bzw. an der Erkenntnis unverzerrter Kommunikation interessiert ist oder sein könnte.“<sup>13</sup> Das ist für eine politisch orientierte Theorie fatal. Mit dem Übergang zur Logik der Rekonstruktion ist nämlich der Kritikbegriff im Sinne der phänomenologischen Selbstreflexion verloren gegangen, die sich auf die Bearbeitung der Vergangenheit richtet. Demgegenüber birgt das, was als die Errungenschaft der Moderne, also der Diskurs, gefeiert wird, einen Sprengsatz in sich. Denn er enthält ein Fortschrittsprogramm der Maximierung von individuellen Rechten und individuellen Interessenverwirklichung. Beide sind angesichts der begrenzten Ressourcen der Erde schwer aufeinander abzustimmen. Die Idee des Universalismus der Aufklärung, der sich soziologisch gesehen als Realität in der ganzen Welt ausbreitet, gründet sich nicht in Diskursen selber, sondern wird als Maßstab für die Kritik an den gesellschaftlichen Verhältnissen verwendet. Diskurse als der Motor zur Verwirklichung der Idee der Aufklärung, der auf die unablässige Kritik der bestehenden Verhältnisse hinläuft, halten die unablässige Entdeckung von unzureichend verwirklichten Rechten in Bewegung.<sup>14</sup> „Die Moderne existiert

---

<sup>12</sup> Vgl. ebd.

<sup>13</sup> Christoph, Am Anfang war das Wort. Zur Theorie von Jürgen Habermas, in: Leviathan, 13 Jg. S.334. Hier zitiert nach Wehling, Moderne als Sozialmythos, S.359.

<sup>14</sup> Vgl. Münch, Globale Dynamik, lokale Lebenswelt, S.387f.

so lange, wie Vernunft und Wirklichkeit in einem Spannungsverhältnis zueinander steht und daraus die unablässige Veränderung der Wirklichkeit im Licht der darüber hinausweisenden Idee hervorgeht“,<sup>15</sup> so Richard Münch. Ein Ende der Geschichte mit der Wiederherstellung der Einheit von Vernunft und Wirklichkeit zu postulieren war der Grundfehler Hegels. Der totalitären Einheitstheorie lag eine Fehleinschätzung der Institutionen zugrunde, die das Bürgertum in der modernen Gesellschaft geschafft hat. Dazu gehört der freie öffentliche Diskurs. Die mit diesen Institutionen verbundenen Rechte werden als bloß formale verhöhnt, denen eine Realität materiellen Unrechts entgegentreten. Ohne freien öffentlichen Diskurs kann die Vernunft nicht als Maßstab an die gesellschaftliche Wirklichkeit angelegt werden, doch die Rückkopplung der Systeme an die kommunikativen Konsens unterwirft zwar Geld, Macht und Recht einer diskursiven Kontrolle, beendet aber nicht ihre Herrschaft über den Menschen und schon gar nicht die Unterwerfung des Menschen unter die Herrschaft der diskursiven Rationalität, die der kommunikativen Rationalität selber verschlossen bleibt.<sup>16</sup> Die Moderne ist nicht nur ein unvollendetes Projekt. Sie wird dann auch ein unvollendbares Projekt.<sup>17</sup>

Von der hegelmарxischen Vorstellung einer in der gesellschaftlichen Arbeit verkörperten geschichtlichen Vernunft und Lukács' Identifikation von Webers Theorie der Rationalisierung mit Marxs Kritik der Verdinglichung ausgehend ist die alte Kritische Theorie bei der Suche nach einer objektiven Vernunft der Geschichte gescheitert. Als eine neue Suche versteht sich Habermas' Reformulierung. Dafür müsse allerdings theoretisch von vornherein vorausgesetzt sein, daß es diese gibt, und daß es da zu suchen ist. Beide Fälle setzen sich in der Tat in der Verfangenheit Hegelscher Denkfigur der Subjektphilosophie, der zufolge sich Vernunft und Wirklichkeit schließlich versöhnen sollte. Dies bezieht sich bekanntlich auf die Hegelsche Formel von „Sich-Selbst-bewußt-werden eines Geistes“. Die entwicklungslogische Rekonstruktion gibt nicht die Hegelsche Struktur, sondern ihre Inhalte auf.<sup>18</sup> Das Schicksal, daß Hegels Theorie selber ein Sozialmythos ist, muß auch Habermas widerfahren. Sein Projekt der Moderne mit den Modernisierungstheorien der Sozialwissenschaften liegt eine Homogenisierung der vielfältigen und in sich widersprüchlichen historischen Vorgänge nah. Im Gegensatz dazu gilt es hervorzuheben, wie Schnädelbach bemerkt: „die Moderne, die Aufklärung, die Vernunft – das gibt es nicht, sondern es gibt manches, was sich unter die in in

---

<sup>15</sup> Münch, *Dynamik der Kommunikationsgesellschaft*, S.19.

<sup>16</sup> Vgl. Münch, *Dialektik der Kommunikationsgesellschaft*, S.59.

<sup>17</sup> Vgl. München, *Dynamik der Kommunikationsgesellschaft*, S.35; *Globale Dynamik, lokale Lebenswelten*, S.387f.

<sup>18</sup> Vgl. Benbabib, *Die Moderne und die Aporien der Kritischen Theorie*, in: Bonß/Honneth, *Sozialforschung als Kritik*, S.127-175. Hier S. 158.

bestimmten theoretischen Kontexten konzipierten Begriffe Moderne, Aufklärung und Vernunft sinnvoll subsumieren läßt.“<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> Schnädelbach, a.a.O., S.242.

### 6.3 Die Kreativität des Handelns und bewußtes Leben

Habermas denkt seine Theorie der Moderne aus dem theoretischen Modell von „Dialektik der Aufklärung“. Sie ist vor dem Hintergrund der Theorie des kommunikativen Handelns entwickelt, die sich zum einen handlungstheoretisch an den rationalen und normativen Handlungsmodellen orientiert. Zum anderen kümmert sie sich primär nur um die intersubjektive Bedingung der Subjektivität, nicht um die Subjektivität selber oder die subjektive Bedingung der Intersubjektivität. Im Gegensatz dazu soll behauptet werden, daß die Überlegung zum Verständnis der Moderne das Theoriesmodell der Dialektik der Aufklärung verlassen sollte. Als Alternative gilt für uns der Gedanke zur Einsicht in die Einheit von Selbstbewußtsein und Selbsterhaltung, wie es Dieter Henrich entwickelt hat. Der Leitgedank ist, daß man Subjektivität als Selbstbeziehung aus einem unverfügbaren Grund begreifen muß. Es ist ein Fehler der philosophischen Tradition, in der auch Habermas mit der „Dialektik der Aufklärung“ steht, „im Selbstbewußtsein eine Form zu sehen, die aus sich transparent ist und sogar aus sich selbst heraus wirklich wird.“<sup>1</sup> Soziologisch ist an Henrichs Idee anschließend eine kantianisierende Position von Wolfgang Schluchter entwickelt worden, die mit einem ursprünglich von Weber eingeführten Handelnsbegriff bewußtseinstheoretisch und dialogisch verfährt.<sup>2</sup> Die folgende Überlegung geht unter anderem noch vom Hans Joas vorgeschlagenem Modell aus<sup>3</sup>, das sich auf die kreative Dimension des Handelns richtet, im Unterschied zum traditionellen Handlungsmodell, das sich auf die rationalen und normativen Dimensionen des Handelns richtet. Die Überlegung soll zeigen, daß ein Moment des konstitutiven Situationsbezugs die Aufmerksamkeit sozialwissenschaftlicher Forschung immer mehr auf sich zieht, und daß eine Alternative zum sogenannten Paradigmenwechsel möglich ist. Sie sollte auch andeuten, daß im Zeichen der Postmoderne, in dem ein skeptisches Verhältnis zur Handlungsfähigkeit des Menschen herrscht, ein Begriff des Subjekts der „conditio humana“ gerecht wird. Im Folgenden sollte diese Überlegung im Gegensatz zu Habermas als Gegenprogramm verstanden werden, dem es in erster Linie wohl eher um eine Lebensführung in der Moderne geht als um eine Problemlösung der von Habermas gemeinten Aporien der Gesellschaftstheorie. Für einen solchen sogenannten integrierten Entwurf sind selbstverständlich viele Argumentationen noch vorzubringen, was jedoch im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht mehr möglich ist. Seine Zentralpunkte sollten aber im Folgenden skizziert werden.

---

<sup>1</sup> Henrich, Fluchtlinien, S.151.

<sup>2</sup> Vgl. Schluchter, Grundlegungen der Soziologie.

<sup>3</sup> Vgl. Hans Joas, Die Kreativität des Handelns.

Wir beginnen unsere Darlegung zuerst mit der Ausführung der Grundbestimmung von Marx für die Sozialtheorie. Also die Ausführung über das Verhältnis von Handeln und Struktur, die wir auch als wesentlich verstehen. Vor diesem Hintergrund werden wir dann darlegen, daß die reflexive Fähigkeit der handelnden Subjekte immer mehr im Zentrum der theoretischen Überlegungen rückt, was man insbesondere an Werk von Bourdieu und Giddens deutlich ablesen kann. Die Überlegungen von Hans Joas und Wolfgang Schluchter begleiten zuerst die Darstellung bis schließlich zu ihrer Entfaltung. Der Begriff „Bewußtes Leben“ von Dieter Henrich wird letzten Endes als geeignete Antwort auf die Problematik der Moderne bezeichnet.

Marx hat einmal das sozialtheoretische Grundproblem so bestimmt. „Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen.“<sup>4</sup> Dabei handelt es sich um die Grundfrage, ob die Verhältnisse den Mensch durch strukturelle Zwang zu Marionetten der Gesellschaft machen, oder umgekehrt der Mensch die Verhältnisse produziert, ob die Struktur das Handeln bestimmt oder umgekehrt das Handeln die Struktur bestimmt. Gerade um die Spannung zwischen Handeln und Struktur geht es beim Projekt der Aufklärung, als es sich von früheren Zeit trennt in dem Maße, wie es mittels Vernunft nicht nur alle Geheimnisse der Natur, sondern die Geheimnisse der Menschheit erkundet und dabei ihre Vernunft aufweist. Im Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie schreibt Marx, „in der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen. Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt, und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen. Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt. Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt.“ Hiervon ist zu entnehmen, daß Marx die Individuen als Marionetten der Gesellschaft gelten läßt. Doch wird sogleich der Spielraum der Handelnden angedeutet, indem er an derselben Stelle weiter schreibt, „auf einer gewissen Stufe ihrer Entwicklung geraten die materiellen Produktivkräfte der Gesellschaft in Widerspruch mit den vorhandenen Produktionsverhältnissen oder, was nur ein juristischer Ausdruck dafür ist, mit den Eigentumsverhältnissen, innerhalb deren sie sich bisher bewegt hatten. Aus Entwicklungsformen der Produktivkräfte schlagen diese

Verhältnisse in Fesseln derselben um. Es tritt dann eine Epoche sozialer Revolution ein. Mit der Veränderung der ökonomischen Grundlagen wälzt sich der ganze ungeheure Überbau langsamer oder rascher um. In der Betrachtung solcher Umwälzungen muß man stets unterscheiden zwischen der materiellen, naturwissenschaftlich treu zu konstatierenden Umwälzung in den ökonomischen Produktionsbedingungen und den juristischen, politischen, religiösen, künstlerischen oder philosophischen, kurz, ideologischen Formen, worin sich die Menschen dieses Konflikts bewußt werden und ihn ausfechten. Sowenig man das, was ein Individuum ist, nach dem beurteilt, was es sich selbst dünkt, ebensowenig kann man eine solche Umwälzungsepoche aus ihrem Bewußtsein beurteilen, sondern muß vielmehr dies Bewußtsein aus den Widersprüchen des materiellen Lebens, aus dem vorhandenen Konflikt zwischen gesellschaftlichen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen erklären.“ Trotz dieser Relativierung ist eine deterministische Reduktion der Möglichkeit des Handelns bei Marx bekannt. In der Tradition des Marxismus werden, wie Castoriadis bemerkt, einerseits alles in kausalen Begriffen gefasst und zugleich andererseits in Sinnbegriffen gedacht. Also, „indem er behauptet, die Geschichte sei eine einzige ungeheurere Kausalkette, die zugleich eine einzige ungeheurere Sinnkette sei, verschärft er die Spannung zwischen beiden Polen derart, daß das Problem keiner rationalen Behandlung mehr zugänglich ist.“<sup>5</sup>

Mit Habermas' rationaler Binnenstruktur des kommunikativen Handelns scheint die Thematik der Spannung zwischen Handeln und Struktur tatsächlich verloren zu sein. Dies geht hauptsächlich auf seine Suche nach einer objektiven Vernunft in der Geschichte zurück. So ergibt sich bei ihm z.B. sprachtheoretisch eine Zusammenführung von Bedeutung und Geltung, handlungstheoretisch eine von Handlungsorientierung und Handlungskoordination.<sup>6</sup> Diese führen schließlich zur totalen Soziologisierung der Ontogenese der menschlichen Subjektivität, die eine Autonomie des Handelnden mit universalistischen Ansprüchen nicht denken läßt. Unter anderen übernimmt er bei seiner Bemühung um die gesellschaftstheoretische Ordnungserklärung die Begriffsmittel der Hauptströmung der modernen Soziologie, also der Tradition der Theoriesgeschichte der normativer Integration, die über Parsons auf Durkheim zurückgeht.<sup>7</sup> Üblich wird in dieser Tradition kritisiert, daß hier die soziale Beziehung hypostasiert hantiert wird. Die Hypostasierung der zwischenmenschlichen Beziehung in ihrer Theoriesbildung, wobei sich schließlich die Eigenständigkeit der sozialen Tatsachen wie Dinge erhält, trifft sich dadurch bei Habermas dann mit der Hegelschen objektiven Vernunft. So ergibt sich bei ihm ein objektivistisches

---

<sup>4</sup> Karl Marx, MEW, Bd.8, S115.

<sup>5</sup> Castoriadis, Gesellschaft als imaginäre Institution, S.91.

<sup>6</sup> Vgl. Schluchter, Grundlegungen der Soziologie, S.154ff.

<sup>7</sup> Vgl. Wagner, Gesellschaftstheorie als politische Theologie.



Mißverständnis der menschlichen Handlung und ihre Folge. Dies führt wie üblich zum unlösbaren Gegensatz zwischen Individuum und Gesellschaft, dessen Lösung seit langem die theoretischen Überlegungen beschäftigt. Obwohl Habermas es auch klar als eine wesentliche Aporie der Subjektphilosophie sieht, entgeht er selber aber nicht dem Dilemma. Nur wird es in die Beziehung zwischen Lebenswelt und System transformiert. Das Problem ist nur verschoben worden und scheint gelöst zu sein: Der Konflikt sollte nun durch Diskurs ausgetragen werden.

Der Begriff von Subjekt, das für den Begriff von Handeln steht, ist seit langen nicht glücklich, da die neuzeitliche Philosophie den Begriff von Subjekt, wie der etymologisch ursprünglichen Sinn des lateinischen Wortes *sub-iectum* meint, auch als Unterworfenen kennt. Der Mensch, obwohl als Subjekt, steht von vornherein sozusagen vor einem Ungeheuer, das sich wie eine schicksalhafte Struktur darstellt und ihn bestimmt, da er in sehr komplexen Machtverhältnissen steht. Was ihn nämlich zum Herrscher, also zum Subjekt, macht, unterwirft ihn unter Ausübung der Macht zugleich. Die moderne Schilderung dieses Schicksals liefert zuerst Hobbes, der als erster Theoretiker der modernen Gesellschaft gilt.<sup>8</sup> Und er hat auch metaphorisch für das Ungeheuer einen Name Leviathan gefunden. Hobbes ist der Ansicht, daß es das Wesen des Menschen ist, sich der Gefahr der Zerstörung zu widersetzen, also auf Selbsterhaltung hinausläuft. Dies drückt sich wie ein Drang in seinem Streben nach Bedingen der Möglichkeit weiteren Strebens aus. Das Verhalten der Menschen hat deswegen notwendig einen Krieg aller gegen alle zur Folge. Die Furcht vor dem gewaltsamen Tode führt schließlich zur Vertragsschließung. T. Parsons hat bekanntlich in Hobbes den Anfang der Grundfragestellung der Ordnungsproblematik in den modernen Sozialwissenschaften gesehen. Im Gegensatz zu Hobbes besagt aber die von Parsons begründete Theorie der normativen Integration, daß soziale Ordnung nicht allein auf das Eigeninteresse aller beteiligten Individuen konstituiert werden kann. Vielmehr seien dazu normative Integrationsmuster notwendig, die als allen Beteiligten gemeinsame Patterns der allgemeinen Orientierung dienen können. Diese zu identifizieren sind die Soziologen aufgerufen. Mithilfe Schmitts Verständnis der politischen Theologie attestiert Wagner, daß in dieser Tradition bei der Ausarbeitung der Lösung des Ordnungsproblems viele Schwierigkeiten nur durch Inanspruchnahme von mit wissenschaftlichen Mitteln nicht legitimierbaren Gedankenguts behoben werden. Die Theoretiker operieren nämlich mit verschiedenen Gottesvorstellungen ähnlichen Begriffe und betreiben diesbezüglich vielmehr politische Theologie. Ihr gemeinsame Strategie ist, mit solche Vorstellung in der Welt eine

---

<sup>8</sup>Vgl. Henrich, Die Grundstruktur der modernen Philosophie, in: Ebling (Hg.), Subjektivität und Selbsterhaltung, S.97-143.

Instanz zu identifizieren, was zur Annahme der kollektiven Entität führt, das nur gedanklich nützlich ist doch vermeintlich in die Wirklichkeit substantiiert wird.<sup>9</sup> Das Ich, die absolute Idee, die Geschichte, der Fortschritt, die Evolution, das System oder die Gesellschaft sind dafür Beispiele. Sie können also jeweils als Instanz dienen, wenn eine davon bei der Theorieausarbeitung aus dem Mittelpunkt rückt. Dadurch wird das Dilemma der Gegensätze aber niemals beseitigt, sondern die Lösungsversuche geraten in einer Zirkularität, die auch Foucault als die zwischen dem Positiven und Fundamentalen, Empirischen und Transzendentalen, durch das Dilemma von dem Cogito und dem Ungedachten, und durch den Zwang von dem Zurückweichen und der Wiederkehr des Ursprungs charakterisiert. Die Hauptaporien des modernen Denkens sind nach Foucault durch die Verdoppelung des Subjekts gekennzeichnet. Dieses Problem des Subjekts glaubt Habermas mit seiner Intersubjektivitätstheorie überwunden zu haben. In der Tat kehrt die Verdoppelung in dem zweistufigen Gesellschaftskonzept von System und Lebenswelt wieder. Der Begriff der Lebenswelt als Bezugspunkt praktischer Intersubjektivität, den Habermas als Vorrang der Praxis bietet, wird, wie Dieter Henrich bemerkt, von Habermas nur zur harmonischen Totalität vorgespielt, die allerdings auf eine längst verlorene Unmittelbarkeit beruht. Der Begriff bleibt strukturlos und unbestimmt.

Habermas will gegen die subjektivistische Deutung der menschlichen Handlung von Horkheimer und Adorno ein intersubjektives Paradigma einführen. Als Zielscheibe gilt die Figur Odysseus, in der Horkheimer und Adorno das Vorbild der bürgerlichen Subjektivität sehen. Im Gegensatz dazu wird im folgenden eine andere Figur zur Illustration eingeführt, mit der sich ein Modell des Sozialkampfs, das als Gegenentwurf zu Habermas gilt, veranschaulichen lässt. Dies Modell wird insbesondere von Schluchter in seiner kantianisierenden Soziologie entwickelt. Sie folgt, im Unterschied zur Dialektik der Aufklärung, der Grundidee einer Lehre zur Einsicht „in die Einheit von Selbstbewußtsein und Selbsterhaltung unter Ermäßigung des Anspruchs auf totale Selbstmächtigkeit.“<sup>10</sup> Dabei ist ein Begriff des Subjekts gedacht, „das sich selbst und den Anderen als Zweck an sich selbst anerkennt und zugleich in einer approximativ erreichbaren wechselseitigen Selbstaufklärung der miteinander Streitenden.“<sup>11</sup> In der Theorie wird der Gesellschaftsbegriff bewußt vermieden, da solcher Begriff eine Emergenz von Substanzen impliziert. Hingegen wird bei gesellschaftlichen Phänomenen an Emergenz von Eigenschaft gedacht. Im Unterschied zu Habermaschen Zusammenführung von Handlungsorientierung und Handlungskoordination

---

<sup>9</sup> Vgl. Wagner, Gesellschaftstheorie als politische Theologie, S.3f.

<sup>10</sup> Schluchter, Die Entstehung des modernen Rationalismus, S.84.

<sup>11</sup> Schluchter, Replik, in: A. Bienfait/G. Wagner (Hg.), Verantwortliches Handeln in gesellschaftlichen Ordnungen, S.320-365. Hier S.358.

werden die beiden getrennt behandelt. Handeln und Struktur werden als Komplementärbegriffe bezeichnet, die auf verschiedenen Ebenen liegen. „Handlungen und die ihnen vorgelagerten Handlungsorientierungen gehören auf die Mikroebene, Strukturen und die ihnen vorgelagerten Handlungskoordinationen auf die Makroebene. Strukturen bestehen aus relationierten Positionen, restringieren und ermöglichen Handeln, werden aber zugleich durch Handeln erzeugt und reproduziert.“<sup>12</sup> Handlungsorientierung und Handlungskoordination sind rationalisierungsfähig, aber zu unterscheiden. Die Begriffe der Rationalität wird im Unterschied zu Habermas erneut sortiert. Vor allem stehen die Begriffspaare zweck- und wertrational, formal- und material-rational, theoretisch- und praktisch-rational bei der Analyse der Rationalisierungsprozessen im Mittelpunkt. Das erste Begriffspaare ist für die Handlungsorientierungen bestimmt, das zweite für die Handlungskoordinationen, das dritte für die Wertesphären und bezieht sich auf die kognitiven und auf die normativen. Damit läßt sich die formale Rationalität als Handlungskoordination mittels Verfahrensrationalität verstehen, die auf der Wertebene theoretisch-rational und praktisch-rational fundiert ist. Der Begriff von formaler Rationalität ist nicht leer, sondern normativ zurückgebunden. Sie verbindet sich mit einer Verantwortungsethik, die mit ihrem Subjektbegriff fordert, die äußere Freiheit in den Menschenrechten zu fundieren, die universal als ein Projekt der Menschheit zu betrachten sind.<sup>13</sup> Im Unterschied zu Habermaschen Diskursethik und Konsensethik wird auf die Rolle der Wertdiskussion verwiesen. Da der interne Zusammenhang zwischen Verständigung und Einverständnis und der zwischen Bedeutung und Geltung nicht zwingend sind, zielt die Wertdiskussion letztlich nicht auf Verständigung. Der eigentliche Sinn einer Wertdiskussion ist: „das, was der Gegner (oder auch man selbst) wirklich meint, d.h., den Wert, auf den es jedem der beiden Teile wirklich und nicht nur scheinbar ankommt, zu erfassen und so zu diesem Wert eine Stellungnahme überhaupt erst zu ermöglichen.“<sup>14</sup> Wertdiskussionen setzen jedoch „einfach das Verständnis für die Möglichkeit prinzipiell und unüberbrückbar abweichender letzter Wertungen voraus.“<sup>15</sup> Die unüberbrückbaren Differenzen werden in Wertdiskussionen sichtbar gemacht, was Kommunikationen angesichts der Wert- und Kulturkonflikte realistisch leisten können.

Der Theorie von Schluchter geht es wesentlich um die Frage der Möglichkeit der Freiheit, die sich mit dem Begriff von Autonomie verknüpft. Deswegen ist sie im Unterschied zu der von Durkheim über Parsons zu Habermas reichenden Theorietradition normativer Integration, in

---

<sup>12</sup> Schluchter, *Grundlegungen der Soziologie*, Bd.2, S.500f.

<sup>13</sup> Vgl. Schluchter, *ebd.*, S.358.

<sup>14</sup> Schluchter, *Grundlegungen der Soziologie*, Bd.2, S.509.

<sup>15</sup> *Ebd.*

der das Individuum ordnungstheoretisch unter die Gesellschaft subordiniert wird, in erster Linie an die Grenzen der Wirksamkeit der Gesellschaft gedacht. Die Ordnungsfrage wird entsprechend durch die Explikation der Bedingung der Freiheit des Individuums von der Gesellschaft beantwortet. Der Zusammenhang von Handeln und Bewußtsein wird festgehalten. Aber nicht nur gilt Persönlichkeit als Handlungssubjekt, sondern auch soziale Entitäten werden als handlungsfähig betrachtet. Wie die Interpretation von „Wissenschaft als Beruf“ (von Weber) zeigt, wird hier die Metaphorik vom Kampf der Götter „in einer säkularisierten Form als Kampf zwischen Persönlichkeit und Institutionen“<sup>16</sup> gesellschaftstheoretisch ausgelegt. Schluchter ist der Überzeugung, daß sich soziale Bindung und individuelle Freiheit, durchaus gegen das Bild vom harmonischen Verhältnis von Individuum und Gesellschaft wie es bei Parsons und seiner Tradition, nicht versöhnen lassen. Kollisionen können nicht aufgehoben werden, sondern ausgehalten und ausgekämpft werden. Und gerade in diesem Auskämpfen manifestiert sich die Persönlichkeit.<sup>17</sup> Ein solche Persönlichkeit verfügt über bestimmten Qualitäten, die zur Führung eines autonomen Lebens ermöglichen. Mit ihnen wird der Kampf mit den Institutionen auch nicht gescheut. Schluchter schreibt solchen Qualitäten ursprüngliche Vernünftigkeit zu. „Dem Individuum soll ursprüngliche Fähigkeit zur sinngebenden Stellungnahme eignen, was eine ursprüngliche Fähigkeit zur Selbstbestimmung mitschleibe.“<sup>18</sup> Schluchter folgt Henrichs Weber-Studie, daß bei Weber ein intrinsisches Verhältnis zwischen Persönlichkeit, Lebensführung und Vernunft besteht. Weber plädiert Henrich zufolge gar keine aktuelle Rationalität des Menschen in der Geschichte, sondern sieht darin eine wesentliche Tendenz zur Vernünftigkeit, die Weber aber als eine bewußte Konstanz der Lebensführung versteht. Angesichts der Vielfalt und Gegensätzlichkeit der Welt ist der Mensch zahlloser Anforderungen ausgeliefert. Der Grad seiner Menschlichkeit hängt davon ab, „inwieweit es ihm gelinge, die an ihn herangetragenen Zwängen zu überwinden und zur Persönlichkeit zu werden.“<sup>19</sup> Gefordert wird „die Ungeschiedenheit des Erlebens“ zu überwinden und „die Fähigkeit der bedeutsamen Selbstbestimmung“ zu erlangen. Dies heißt, sich jeweils für den einen Dämon zu entscheiden und die Forderungen aller anderen Dämonen zurückzuweisen.<sup>20</sup> Der Mensch ist insofern ein vernünftiges Wesen, als er den Geboten der Vernunft folgt. „Alle Gebote, welche die Vernunft dem Mensch vorschreibt, bestehen ohne Rücksicht auf natürliche Eigenart. Aber es ist auch Gebot der Vernunft, in die Paradoxie zu treten und sie zu überwinden, ohne daß doch

---

<sup>16</sup> Wagner, a.a. O., S.179.

<sup>17</sup> Vgl. Schluchter, unversöhnte Moderne, S.278; Wagner, Das Charisma der Vernunft, in: Bienfait/Wagner(Hg.), verantwortliches Handeln in gesellschaftlichen Ordnungen, S.169-192. Hier S.181.

<sup>18</sup> Wagner, a.a.O., S.182.

<sup>19</sup> Henrich, Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers, S.110.

<sup>20</sup> Vgl. Henrich, ebd., S.118f. Vgl.auch Wagner, a.a.O., S.183.

sie selbst letzte Quelle der Entscheidung werden könnte. Deshalb fordert die Vernunft, die Eigenart der ursprünglichen Individualität des Menschen als Kriterium der Evidenz des Sinnbezugs zu benutzen unter der Bedingung der Möglichkeit, den Sinnbezug als Grund der Konstanz einer Persönlichkeit zu denken.“<sup>21</sup> Die Vernunft ist danach keine Funktion des Lebens, sondern aus ihr ist ein Leben gefordert. „Der Mensch allein hat die Möglichkeit, den Zwang der naturhaften Wirklichkeit zu übersteigen. Seine Vernunft gibt ihm die Aufgabe der Verwirklichung dieser Möglichkeit in der bewußten Führung des Lebens als Persönlichkeit.“<sup>22</sup> Im Anschluß an Henrichs Weber-Interpretation geht Schluchter ebenfalls von einem „Faktum der Vernunft“ aus, und spricht von Charisma der Vernunft, das er für eine charismatische Orientierung der Handlung bestimmt. Es ist nicht möglich, hier auf das ganze Programm von Schluchter einzugehen. Von Bedeutung ist noch der Hinweis darauf, wie er vorgeht. Für unseren Zusammenhang ist es wichtig, daß die Theorie „die Leitdifferenz Handelnder-Situation, das Paradigma der Interaktion und das Koordinationsproblem, das sich aus der doppelten Kontingenz ergibt, in den Mittelpunkt“<sup>23</sup> stellt. Dies ist für unseren folgenden Beispiel relevant. Das Problem der doppelten Kontingenz ist bekanntlich in der Soziologie zuerst von Parsons aufgeworfen. Für die Lösung bietet Parsons das Konzept von gemeinsamen Orientierungen, die sich für das Gelingen sozialen Handelns als Normen und Werte erweisen, an. Bei Luhmann wird es als Bestätigung der Entstehung des sozialen Systems erklärt. Soziale Systeme bestehen nach Luhmann aus Kommunikationen zwischen wenigstens zwei psychischen Systemen, die füreinander Umwelt und undurchsichtig sind. Es handelt sich um „black boxes“. Das Bestehen des sozialen Systems ist gerade um dieses Problem einzufangen. Im Vergleich kann man sagen: Während Luhmann das Rationalitätspotential von Kommunikation unterspielt, überfordert Habermas es, indem der Anspruch auf Universalität erhoben wird.<sup>24</sup> Ein Konzept der Anstrengung der Persönlichkeit hingegen wird im folgenden in Bezug hierauf veranschaulicht.

Luo Guanzhong (um 1330-1400) berichtet in seinem Roman „Romanze der drei Königreiche“ von einer Geschichte aus dem alten China, in der zwei Generäle, sich anfeindend, gegeneinander kämpfend antreten, jeweils für ihres eigenes Reich. Ein mal war der General Zhuge-Liang (um 228 n. Chr.), einer der beiden Streitende, gerade aus einem Gefecht wegziehend in einer kleinen Stadt stationiert, und wurde informiert, daß sein Hauptfeind General Sima-Yi (um 228 n. Chr.) mit einer überwiegenden Truppe heranrückte. Die Situation schien für Zhuge-Liang ausweglos zu sein. Die feindlichen Soldaten näherten

---

<sup>21</sup> Henrich, ebd., S.126. Hier zitiert nach Wagner, a.a.O.

<sup>22</sup> Henrich, ebd.

<sup>23</sup> Schluchter, Grundlegungen der Soziologie, Bd.2, S.507.

<sup>24</sup> Vgl. Schluchter, Handlung, Ordnung, Kultur, S.32.

sich nämlich seiner Stadt, und er saß mit nur wenigen Getreuen darin fest. Es besteht keine Möglichkeit, unbemerkt zu fliehen, oder zu kapitulieren. In seiner Verzweiflung setzte Zhuge-Liang auf einen waghalsigen Trick. Er befahl: „Flaggen und Banner von der Stadtmauer herunternehmen! Die vier Stadttore sind weit zu öffnen. Vor jedem Stadttor haben 20 Soldaten, als einfache Leute verkleidet, die Straßen zu kehren. Wenn das feindlich Heer herankommt, handle niemand selbstherrlich! Ich habe meine eigene List.“<sup>25</sup> Er stieg dann höchstselbst auf den obersten Beobachtungsturm der Stadt, warf sich einem Umhang aus Kranichfedern über, setzte einen seidenen Hut auf, platzierte zwei Knappen rechts und links neben sich und begann, auf einer Wölbrettzither zu spielen. Als der General Sima-Yi ihn dort sitzen sah, Zither spielend, von brennenden Duftkräutern umweht, erregte die Szene sein äußerstes Mißtrauen. Wieso waren die Stadttore weit geöffnet? Warum spielte der Zhuge-Liang auf dem Stadtturm? Wieso fegten einfache Leute die Straßen, als ob tiefster Friede wäre? „Zhuge-Liang ist ein vorsichtiger Mann, der noch nie ein Wagnis auf sich genommen hat.“ Sima-Yi argwöhnte, Zhuge-Liang wolle ihn in einen Hinterhalt locken und zieht sich vorsichtshalber zurück. Das Strategem der leeren Stadt ist eines der bekannten 36 Strategemen in der chinesischen Kultur. Zhuge-Liang wird dabei üblicherweise als Strategiemeister angedeutet. Dies sollte hier dahingestellt werden, hervorzuheben sei in unserem Zusammenhang, unter welcher Bedingung das bekannte Strategem der leeren Stadt gelingen kann. Sima-Yi ist in der Tat ein ausgezeichnete Kämpfer, der zuletzt als Sieger der Geschichte hervorgeht. Die beiden Streitenden haben sich aufgrund der langfristigen Kämpfe sehr gut gekannt und sich gegenseitig als ernstzunehmende und respektvolle Gegner anerkannt. Nur unter dieser Voraussetzung sind die Verhalten von Beiden verstehbar, und ist das Strategem durchführbar. Zhuge-Liang war sich dessen bewußt, daß Sima-Yi ein mißtrauischer Mensch ist und daß sein Persönlichkeitsbild als vorsichtiger Mensch bei Sima-Yi tief eingepägt ist. Das Vorgehen dessen ist gerade eine Prüfung dieses Selbstbewußtseins. Diese Prüfung ist aber erst dann eine echte, wenn man tatsächlich seinen Gegner ernst nimmt. Diesbezüglich ist dabei die Fähigkeit von Zhuge-Liang entscheidend, in Gegenwart der großen Gefahr voller Selbstbeherrschung zu sein. Denn es ist erst dies, und nicht die leere Stadt selber, das dazu führt, daß Sima-Yi daran glaubt, daß es eine Falle ist. In der Geschichte wird ausführlich berichtet, wie er nach Außen hin zwar sehr souverän und besonnen aussah, innerlich doch unsicher und aufgeregt war. Nach dem Abzug von Sima-Yi war er so erleichtert, daß er die Seiten der Zither unbewußt gebrochen hatte. Dies Selbstbewußtsein erlangt Zhuge-Liang allerdings erst durch die langjährigen Auseinandersetzungen mit Sima-Yi, in denen ein Vorzug der Selbstreflexion ermöglicht wird. Das Beispiel zeigt, daß die

---

<sup>25</sup> Blum/ Müller/ Weiske, Angewandte Industrieökonomie, S.3.

Situation (oder Handlungssituation) zwar objektiv dadurch bestimmt ist, daß Zhuge-Liang ausweglos mit nur weniger Getreuen in einer gering ausgerüsteten Stadt festsetzt und der übermächtige Feind immer näher heranrückt, definiert wird sie aber letzten Endes durch die Beziehung zwischen beiden Handelnden. Entsprechend liegt die Erklärung des Gelingens von Strategem hauptsächlich im Verhältnisse zwischen beiden Interaktionsteilnehmern. Wie erwähnt, geht es hierbei theoretisch um die Problematik der doppelten Kontingenz. Habermas sucht die Lösung im Sinne von Verständigung als Annahme einer gemeinsamen Orientierung und Koordination. Für unsere Überlegung gilt eher, daß die Handelnden zuerst mit der Unterstellung verfahren. Im extremen Konfliktefall ist von der gemeinsamen Situationsdefinition wie Habermas es meint gar nicht die Rede. Der Handelnde, um handeln zu können, muß eine Situation für sich definieren und unter ihn einschränkenden Bedingungen wählen. Das Handeln ist aber bedingt durch Objekte und auf Objekte sinnhaft bezogen und verlangt immer eine Beziehung zu Objekten, zu inneren und äußeren. Sie sind zugleich Teil der Situation und entweder pysischer, sozialer oder kultureller Natur.<sup>26</sup> „Je freier, und das heißt zugleich auch: je bewußter, dabei sein Handeln einsetzt, desto mehr fügt es sich den Kategorien von Zweck und Mittel ein.“<sup>27</sup> Obwohl dies auf die teleologische Grundstruktur des Handelns verweist, darf es nicht mit der Sonderform des zweckrationalen Handeln nicht verwechselt werden. Denn als rational kann Handeln zweck- oder wertrational sein. Unter anderem sind die Handlungsorientierungen von den Handlungskoordinationen zu unterscheiden. Was Verfahrensrationalität ist, auf die Habermas steht, ist besser als formalrational unter dem Aspekt der Handlungskoordination zu verstehen. Sie ist aber auf der Wertebene in verschiedener Weise theoretisch-rational und praktisch-rational fundiert.<sup>28</sup>

An dieser Stelle ist ein Vergleich zu Odysseus angebracht. Odysseus ist ein Mann der List, mit deren Hilfe er die Naturgewalten und die mythischen Mächte auf dem Weg in die Heimatstadt zu bezwingen vermag. Darin sehen Horkheimer und Adorno die Herausbildung des Selbst als die konsequente Entfaltung der betrügerischen oder selbstbetrügerischen Rationalität ab. Die urgeschichtliche Selbstkonstitution des Menschen entsteht demnach durch das Zerreißen aus dem Zusammenhang mit der Natur einer Dialektik des Opfers, in der der Heimkehrer zugleich Betrug an der Natur und am Selbst übt. Wie gezeigt, hat Habermas in der Figur Odysseus überzeugend die Aporien der Bewußtseinsphilosophie, der sich Horkheimer und Adorno bedienen, festgestellt. Denn diese Dialektik weist widersprüchlicherweise einerseits der Selbstkritik der Vernunft den Weg zur Wahrheit, doch

---

<sup>26</sup> Vgl. Schluchter, Replik, in: Bienfait/Wagner (Hg.), Verantwortliches Handeln in der gesellschaftlichen Ordnung, S. 348f.

<sup>27</sup> Schluchter, ebd., S.349.

<sup>28</sup> Vgl. ebd., S.358.

bestreitet andererseits zugleich ihre Möglichkeit. Ein Beispiel ist Odysseus' Aufenthalt beim Polyphem. Odysseus rettet sich mit der List, indem er den Unterschied zwischen Worten und Gegenstand, den der Polyphem noch nicht kennt, nutzt. Dies gelingt ihm deshalb, weil die mythischen Figuren noch keine feste Identität kennen und gesetzlos leben. List besteht gerade darin, „den Unterschied auszunutzen. Man klammert sich ans Wort, um die Sache zu ändern. So entspringt das Bewußtsein der Intention: in seiner Not wird Odysseus des Dualismus inne, indem er erfährt, daß das identische Wort Verschiedenes zu bedeuten vermag.“<sup>29</sup> Die List lebt also von dem „zwischen Wort und Sache waltenden Prozeß. Die beiden widersprechenden Akte des Odysseus in der Begegnung mit Polyphem, sein Gehorsam gegen den Namen und sein Lossagen von ihm, sind doch wiederum das Gleiche.“<sup>30</sup> Das Selbst rettet sich, indem es als Niemand verleugnet. „In Wahrheit verleugnet das Subjekt Odysseus die eigene Identität, die es zum Subjekt macht und erhält sich am Leben durch die Mimikry ans Amorphe.“<sup>31</sup> In der „Dialektik der Aufklärung“ stellen Horkheimer und Adorno nach dem zitierten Text dann fest, „daß das Denken schuldig und daß Selbstbesinnung eine über dessen eigene Schuld“<sup>32</sup> Diese Schlußfolgerung ist laut Habermas' Kritik fatal. Die Mythologie wohnt der ganzen menschlichen Geschichtsentwicklung inne: „Eine jegliche der mythischen Figuren ist gehalten, immer wieder das Gleiche zu tun. Jede besteht in Wiederholung: deren Mißlingen wäre ihr Ende.“<sup>33</sup> Mythische Unausweichliche ist Schicksal, das sich als ein Schuldzusammenhang aufdringt, indem das Urteil der Schuld vorausgeht. Odysseus tritt dem entgegen: „Weil er aber Allgemeines und Unausweichliches ineinander verschränkt vorfindet, nimmt seine Rationalität notwendig beschränkende Form an, die der Ausnahme. Er muß sich den ihn einschließenden und bedrohenden Rechtsverhältnissen entziehen, die gewissermaßen einer jeglichen mythischen Figur eingeschrieben sind. Er tut der

---

<sup>29</sup> Horkheimer/ Adorno, Dialektik der Aufklärung, S78-79.

<sup>30</sup> Ebd., S.79.

<sup>31</sup> Ebd., S.86.

<sup>32</sup> Horkheimer/Adorno, Dialektik der Aufklärung, S.12. Luhmann spricht von der Verletzung der Welt. „Das Beobachten ist der operative Vollzug einer Unterscheidung durch die Bezeichnung der einen ( und nicht der anderen) Seite. Es ist nichts weiter als dieser operative Vollzug. Das heißt unter anderem: daß die Beobachtung selbst nicht in der Lage ist, in ihrem Vollzug wahr und unwahr zu unterscheiden. Sie tut, was sie tut. Das schließt es nicht aus, auch die Unterscheidung wahr/unwahr (wie immer konditioniert) als Unterscheidung zu verwenden. Wie jede Unterscheidung eignet sich auch diese dazu, eine Beobachtung zu strukturieren, mit der dann etwas als wahr (und nicht als unwahr) bezeichnet wird oder umgekehrt. Aber dann gilt auch, daß die Operation des Beobachtens sich in ihrem Vollzug nicht selbst als wahr bzw. unwahr bezeichnen kann, sondern daß dies voraussetzt, daß nun diese Beobachtung ihrerseits beobachtet wird. Es scheint, daß diese Unterscheidung wahr/unwahr in ihrem neuzeitlichen Gebrauch auf ein Beobachten von auf Erkenntnis spezialisierten Beobachtungen eingeschränkt worden ist. Das ist sicherlich ein besonderer Fall des Beobachtens, aber er bildet gerade deshalb keine Ausnahme von der allgemeinen Beschränkung, daß die Beobachtung mit der von ihr gewählten Unterscheidung operiert und sich eben deshalb nicht selbst mit einer anderen Unterscheidung unterscheiden kann.“(Luhmann, Die Wissenschaft der Gesellschaft, S.84f.) Zum Verhältnis von Adorno und Luhmann in diesem Zusammenhang vgl. Breuer, Adorno, Luhmann. Konvergenzen und Divergenzen von Kritischer Theorie und Systemtheorie.

<sup>33</sup> Horkheimer/Adorno, Dialektik der Aufklärung, S.77.



Rechtssatzung Genüge derart, daß sie die Macht über ihn verliert, indem er ihr diese Macht einräumt. Es ist unmöglich, die Sirenen zu hören und ihnen nicht zu verfallen: es läßt sich ihnen nicht trotzen. Trotz und Verblendung sind eines, und wer ihnen trotzt, ist damit eben an den Mythos verloren, dem er sich stellt. List aber ist der rational gewordene Trotz.“<sup>34</sup> Es nimmt nach dieser Sichtweise kein Wunder, dass Aufklärung selber Mythologie ist, die letzten Endes auch den modernen Wissenschaften zuzusprechen ist. Denn in der „Dialektik der Aufklärung“ wird das Bewußtsein funktionalistisch total zum Überleben gedeutet, läßt sich keine Möglichkeit der Versöhnung mehr erkennen, als im Ästhetischen Zuflucht nehmen, wo die theoretische Selbstgewißheit nicht mehr sicher sein kann. Wenn Selbstbewußtsein also mit der Selbsterhaltung derart gleichgesetzt wird, läßt sich der Zusammenhang von Selbstbewußtsein und Selbsterhaltung nicht mehr angemessen betrachten. Sie beide sind zwar zusammen einen Sachverhalt ausmacht, aber doch so, daß dieser sich nur beschreiben läßt, wenn die beiden Aspekte voneinander unterschieden werden.<sup>35</sup> Bei Habermas bleiben die begrifflichen Zwänge dieselben. Nur anders als Horkheimer und Adorno wird bei ihm der Sachverhalt soziologisch gedeutet. Das Selbst wird abkünftiges, es entsteht aus dem Sozialisationsprozeß. Da es gesellschaftlich vermittelt ist, hat man sozusagen keinen direkten Zugang zu sich selbst. Aus diesem Ansatz wird die Vorstellung eines ursprünglichen Vertrautseins des Menschen mit sich undenkbar.<sup>36</sup> Undenkbar ist auch, wie ein so konzipiertes Selbst je Autonomie erlangt.<sup>37</sup>

Im Vergleich haben die beiden Figuren Todesflucht gemeinsam. Wie wir schon erwähnt haben, ist dies als Selbsterhaltung immer schon der Ausgangspunkt der neuzeitlicher Gesellschaftsphilosophie gewesen. Dementgegen hat aber Heidegger Todesflucht als die Verhinderung der eigentlichen Selbstverständnis bezeichnet. Mit seiner Todesanalyse hat Heidegger einen Paradigmenwechsel des Denkens eingeführt. Einiges seiner Einsicht, das für unseren Zusammenhang nützlich ist, ist hier zu nennen. Heidegger begreift den Menschen als Dasein, ein Sein zum Tod. Sein eigentliche Selbstverständnis ist laut Heidegger nur möglich als Vorlaufen in den Tod. Der Tod ist also nicht als Bedrohendes für das Leben oder als Beraubung dessen anzusehen, sondern gehört zu ihm. Die Nichtigkeit, die sich im Tod enthüllt, ist konstitutiv für das Sein des Menschen. Den Tod bewußt zu übernehmen ist mitsamt vielen negativen Erfahrung im Leben wesentlich für das eigentliches Selbstsein. In „Sein und Zeit“ ist diese Todesanalyse mit der Zeitlichkeit des Daseins in Verbindung

---

<sup>34</sup> Ebd.

<sup>35</sup> Vgl. Henrich, Der Grundstruktur der modernen Philosophie, in: Ebeling (Hg.), Subjektivität und Selbsterhaltung, S.97-143, hier S.110.

<sup>36</sup> Vgl. Schluchter, Grundlegungen der Soziologie, S.143.

<sup>37</sup> Vgl. ebd.

gebracht. Nach Heidegger verzahnen sich Sein und Zeit. Zeit ist nicht als eine Reihe oder eine lineare Abfolge von Jetztpunkten zu begreifen, sondern begriffen als ein Horizont der Gegenwart, der sich für jeden Augenblick eröffnet. Heidegger nennt Dasein ein Sein zum Tod, weil erst der Tod ihm eine Sinnstiftung ermöglicht. Dies deswegen, weil er, als ein Ereignis in der Zeit, die Zeit des Daseins begrenzt. Es wäre ja undenkbar, wenn dem Dasein unendliche Zeit zur Verfügung steht. Dann wäre kein sinnvolles Handeln möglich. Der Tod legt also erst den Horizont der Zeit fest, und dadurch wird die Möglichkeit eröffnet, das Potential des Sinns aus der Zeit im Dasein zu aktualisieren. Der Tod ist also als das Ermöglichende zu verstehen. Heidegger geht es mit der Thematisierung des Todes um die Haltung des Daseins zum Tod für dessen eigentlichen Verständnis. Obwohl der Tod eine Nichtigkeit bedeutet, die jeder Mensch zu übernehmen hat, ermöglicht er gerade durch diese Nichtigkeit all Mögliches. Da der Tod unvertretbar ist und immer der je eigne ist, ist der Tod zugleich die eigentliche Möglichkeit. Wenn Zeit als Horizont Dasein interpretiert, wird die Zeit zum Sinn des Seins. Diesbezüglich hat Heidegger für das eigentliche Verstehen auf das eigene Dasein eine Metapher gefunden. Es gilt also in den Tod vorzulaufen. „Das Sein zum Tode als Vorlaufen in die Möglichkeit ermöglicht allererst diese Möglichkeit.“<sup>38</sup> Der eigentliche lebende Mensch ist nach Heidegger sich der Möglichkeit seines eigenen Todes immer bewußt. Dadurch kann er sich aus den Fängen des Man, aus der durchschnittlichen Alltäglichkeit befreien. Deswegen muß der Mensch, der eigentlich leben will, sich dazu entschließen. Der Entschluß bringt nämlich dann seine Geschlossenheit zur Entschlossenheit. Dadurch erschließt sich das Dasein auf neue Weise. Es öffnet sich in der Entschlossenheit eine schicksalhafte Notwendigkeit, im Augenblick deren er seine Möglichkeit überblicken kann, und eine entscheidende Wahl trifft. Wir übertragen diese Einsicht von Heidegger in unseren Zusammenhang. Die Analyse von Heidegger ist bei aller erschließenden Kraft von einer individualistischen Handlungssituation ausgegangen.<sup>39</sup> Die von ihm vorgelegte Analyse erschöpft sich entsprechend in einer am individuellen Tod orientierte Engführung. Im Gegensatz dazu ist zu fragen, ob man von der Idee einer Interexistentialität ausgehen kann, um eine eigentliche Modi des gemeinsamen Lebens zu ermöglichen. Denn bei Heidegger findet eine Nivellierung der instrumentellen und kommunikativen Modi des In-der-Welt-Sein, die dazu führt, daß Heidegger die Beziehung der Menschen untereinander als Verfallen an das innerweltlich begegnende Seiende kennzeichnet.<sup>40</sup> Sozialität wird wegen Heideggers Negativbewertung des präsentischen Moments unterschätzt. Was sich als authentischer Modus des menschlichen Zusammenleben im Alltag wie z.B. Wahrhaftigkeit, Aufrichtigkeit und Vertrauen charakterisieren läßt, kommt

---

<sup>38</sup> Heidegger, *Sein und Zeit*, S.262.

<sup>39</sup> Vgl. Joas, *Praktische Intersubjektivität*, S.193.

aus dieser Perspektive nicht in den Blick. Nun weiß man seit Mead, daß Selbstbildung besser als in dem Vergesellschaftungsprozeß vollzogen zu begreifen ist. Mead hat bekanntlich gegen Kants zweifachen und nichtgenetischen Begriff des Ichs einen Begriff des Ichs entwickelt, das in einer Art innerem Dialog zur Selbsterkenntnis kommt. Mead hat sozusagen versucht, das Problem des Zirkels der selbstvergegenständlichenden Reflexion der Bewußtseinsphilosophie dadurch zu überwinden, daß der reflexive Akt als sozialer Akt aufgefasst wird. Bei der Kommunikation mit den Anderen vollziehen die Handelnden eine wechselseitige Perspektivenübernahme, und zwar aus der eigentümlichen Struktur der Zeitlichkeit der menschlichen Handlung. Mead entwickelt danach einen Begriff der Sozialität, die sich schließlich zeittheoretisch als Gegenwart erweist. Für Mead ist die Gegenwart als der Zeitraum der aktuellen sozialen Handlung zu begreifen. „Sozialität ist die Fähigkeit, mehrere Dinge gleichzeitig zu sein.“<sup>41</sup> Mead will behaupten, „daß es Sozialität in der Natur gibt, insofern die Entstehung des Neuen es erfordert, daß Objekte gleichzeitig sowohl im alten System als auch in dem System sind, welches mit dem Neuen entsteht.“<sup>42</sup> Damit versteht Mead mit dem Begriff der Sozialität eine Phase der Entstehung eines Neuen in einer Gegenwart. Dies führt zur These, daß vor-bewußt Sozialität gerade Voraussetzung für das Entstehen von bewußter Sozialität ist.<sup>43</sup> Was die intersubjektive Entstehung des Bewußtseins bei Mead betrifft, wurde schon im dritten Kapitel behandelt. Hier ist nur die These hervorzuheben, also die Möglichkeit, zwei Perspektiven gleichzeitig einzunehmen und sich des Verhältnisses beider bewußt zu sein. Mead legt also eine intersubjektive Theorie des Zeitbewußtseins vor. Diese erkennt die zeitliche Struktur der Selbstreflexion nicht wie im Spiegel, „auf sich selbst in einer erstarrten Gegenwart zurück, sondern reflektiert auf die künftigen Möglichkeiten in gegenwärtigen, aus der Vergangenheit stammenden Bedingungen.“<sup>44</sup>

Wenn die Ansätze von Mead mit Heideggers Einsicht in Verbindung gebracht werden, so kann der Tod sich sozial, hier im Beispiel von Zuhge-Liang und Sima-Yi, sinnvoll erfassen lassen. Er läßt sich nicht allein wie bei Heidegger als Anspruch der Vereinzelung, sondern mit der Selbstaufgabe oder der Idealbezug kann sich das Selbst öffnen, was zur Transformation des Selbst führt. Tödlich sind zugleich die nur gering ausgerüstete Stadt, die Zuhge-Liang seinerseits sozusagen subjektiv besitzt, und der mächtige Feind, der sich objektiv bedrohlich darstellt. Die gering ausgerüstete Stadt ist tödlich, nur weil und wenn man sich an sie

---

<sup>40</sup> Vgl. Rentsch, Negativität und praktische Vernunft, S.33ff.

<sup>41</sup> Mead, Philosophie der Gegenwart, S. 280. Hier zitiert nach Joas, a.a.O. S.178.

<sup>42</sup> Mead, Philosophie der Gegenwart, S. 295. Hier zitiert nach Joas, a.a.O., S.179.

<sup>43</sup> Vgl. Hans Joas, a.a.O.

<sup>44</sup> Hans Joas, a.a.O., S.188.

klammert, wie Odysseus ans Wort klammert. Man ist nämlich der heranrückenden Feindtruppe gegenüber schwach und dem Angriff des Starken ausgeliefert. Der mächtige Feind ist unentrinnbar bedrohlich, weil und nur wenn man ihn nicht kennt. Die Situation drängt sich beidseitig, subjektiv und objektiv, ausweglos auf. Es bleibt anscheinend nur die Möglichkeit eines kämpferischen heldenhaften Todes oder die Möglichkeit der Flucht, welche ebenfalls zum Tod führt. Der Starke hat allerdings seine Lücke insofern, als sein Gegenüber an seine Schwäche klammert. Zuhge-Liang geht allerdings einen anderen Weg, indem er seinen subjektiven Besitz, also die gering ausgerüstete Stadt, äußerlich benutzt, und sich zugleich innerlich auf sein Selbstbewußtsein verläßt, was eben die Stadt leer zu halten heißt. Die Stärke zielt sodann ins Leer. Nach dem Abzug des Feindes sagte Zuhge-Liang, „hätten wir die Stadt aufgegeben und die Flucht ergriffen, dann wären wir bestimmt nicht weit gekommen.“ Aber die Stadt, die gering ausgerüstet ist und die als einzig noch in Besitz ist, leer zu halten erfordert die Fähigkeit einer Persönlichkeit, die sich, um bei unserem Beispiel zu bleiben, mit der langjährigen Auseinandersetzung mit Sima-Yi bildet. Dem Tod vorzulaufen heißt sodann dem Klammern an die Schwäche, an die gering ausgerüstete Stadt, obwohl man es immer noch ist, und vor Sima-Yi vorzulaufen, weil man eben dadurch von der Stärke des Feindes angreifbar ist. Somit erschließt sich die anfangs ausweglose Situation erneut. Im Augenblick dessen macht sich die Möglichkeit des Handelns gegenwärtig. Dazu passt eine Metapher, um Weber zu variieren: wenn es wie „ein dünner Mantel, den man jederzeit abwerfen könnte,“<sup>45</sup> aber nicht aus dem Mantel das Verhängnis ein stahlhartes Gehäuse werden läßt.<sup>46</sup> Vorausgesetzt, daß man bei dem Anderen niemals fremd ist. Hier ist weniger von der Anerkennung, wie es Hegel formuliert, die Rede, wohl mehr von der wechselseitigen Selbstaufklärung der miteinander Streitenden.<sup>47</sup> Odysseus klammert sich allerdings ans Wort, das leer ist, weil ihm die Intention entzogen ist. Bei Zuhge-Liang entsteht die Spannung zwischen der gering ausgerüsteten Stadt und dem, sie leer zu halten. Die Spannung wird ausgetragen durch den Streit mit Sima-Yi. Daraus ergibt sich die Bestätigung eines Selbstbewußtseins. Das menschliche Handeln erweist sich hierbei weniger als Bewältigung der Situation denn als eine Art Selbstüberwindung, die eine subjektive Fähigkeit erfordert. Mit dieser ermöglicht sich der konstitutive Situationsbezug, aus dem sich eine

---

<sup>45</sup> Weber, Die protestantische Ethik, S.188.

<sup>46</sup> Vgl. ebd.

<sup>47</sup> Vgl. Schluchter, Replik, in: Bienfait/Wagner, Verantwortliches Handeln in gesellschaftlichen Ordnungen, S.320-365. Hier S.358.

schöpferische Antwort ( Von Zuhge-Liang), um mit Waldenfels<sup>48</sup> zu sprechen, auf den Anspruch von Sima-Yi, ergibt.

Luhmann vertritt bekanntlich die Position, Handlungen als nicht-intentionale Ereignisse zu bestimmen. Die Struktur erweist sich als Erwartungserwartung, wie der Tod als eine Falle, die auf das Leben lauert. Wie das Leben vom Tod erwartet, wird die menschliche Aktivität von den Außenbedingungen strukturiert. Die strukturelle Gefangenheit läßt kein Freiraum für das Handeln im genuinen Sinn. Dazu hat er ein Beispiel. Ein Kellner hat eine zu salzige Suppe gebracht. „Soll ich die Suppe zurückgehen lassen oder nicht, weil sie zu salzig ist, ( obwohl von einem Gast protestloses Essen erwartet wird)?“<sup>49</sup> Einmal in die Gegensätzen geraten, ist ihnen nicht zu entgehen. Die Kommunikation ist zwangsläufig, um die Gegensätzen in Gang zu halten. Gezwungen ist die Reduktion der Komplexität, was wiederum die Sache allerdings noch komplizierter macht. Der doppelten Kontingenz ist nicht zu entgehen und daraus ergibt sich die Erklärung für die Entstehung sozialen Systems. Dies ist nach Luhmann festzustellen. Aber, es ist einzuwenden, wie wäre es, wenn viele allerdings in der Wirklichkeit in der Gleichgültigkeit leben. Sie können mit dem chaotischen gut auskommen. Oder viele, die verzeihen können, wissen von der Indifferenz, und wählen zu Schweigen. Die Entscheidung zwischen Ja und Nein ist nicht zwingend. Gegen Habermas ist hingegen anzuführen, daß ein Moment von Nicht-Verstehen in der Kommunikation immer besteht. Unverstehbares ist konstitutiv für das Verstehen-Können. In der doppelten kontingenten Situation ist ein Risiko enthalten. Es kommt aber darauf an, wie sich die Teilnehmenden auf das Risiko einstellen.

Die Einführung des kommunikativen Handelns von Habermas ist wesentlich für die Analyse der sozialen Realität, da sich hiermit die Möglichkeit aus dem Dilemma der Selbstbezüglichkeit des Subjekts zuerst schafft. Bei Habermas wird allerdings nur die

---

<sup>48</sup> Waldenfels spricht von einer Antwortlogik, die sich von der traditionellen Dialogik unterscheidet. Er plädiert für eine Responsivität, die wie Intentionalität, Kommunikativität und Regularität als Grundzug des Handelns anzusehen ist. (Vgl. Waldenfels, Antwortregister) Antworten heißt nicht nur, etwas zur Antwort zu geben, damit beim anderen eine Wissenslücken geschlossen wird, sondern auf fremde Angebote und Ansprüche einzugehen. Mit dieser Überlegung sollte sich eine Möglichkeit anbieten, die einen Ausweg schafft aus dem Dilemma einer Fremderfahrung, die durch Aneignung ihren Gegenstand aufzehrt, wie es sich in der Dialektik der Aufklärung zeigt. „Statt direkt auf das Fremde zuzugehen und zu fragen, was es ist und wozu es gut ist, empfiehlt es sich, von der Beunruhigung durch das Fremde auszugehen.“ ( Waldenfels, Topographie des Fremden, S.51) In Bezug auf die Kreativität des menschlichen Handelns geschieht kreatives Antworten mit Erfindung, doch keine bloße Erfindung. „Wir erfinden, was wir antworten, wir erfinden aber nicht, worauf wir antworten. Das, worauf wir antworten, bleibt uns bis zu einem gewissen Grade fremd. Es bekundet sich als eine bestimmte Unruhe, die das Handeln umtreibt, als ein Anspruch, der nur im Antworten selbst laut wird. Das Handeln rührt hier an ein Moment des Ungetanen, des Nichttubaren, das nicht in unserer Hand liegt wie all das, was wir tun können...Der Angelpunkt, um den die Ordnungen des Handelns sich drehen, findet innerhalb dieser Ordnungen keinen Platz. Auch der Konsens, der sich im Horizont einer gemeinsamen Ordnung bewegt, versagt hier. Responsives Handeln läßt sich daher niemals in ein kommunikatives Handeln integrieren.“ (Waldenfels, Symbolik, Kreativität und Responsivität, in: Straub/Werbik (Hg.), Handlungstheorie, S. 243-260. Hier S. 255.)

<sup>49</sup> Luhmann, Soziale Systeme, S.402.

strukturellen Elemente im Mittelpunkt der Analyse gerückt. Habermas betrachtet das Handeln wie im Fach üblich als Situationsbewältigung, doch primär in Hinsicht auf die Strukturierung der Handlungen für die Ordnung. Beim kommunikativen Handeln, nicht als Austragen einer Interaktion zwischen zwei Personen. Auch wenn Habermas die interaktive Dimension des Handelns in Betracht zieht, bleibt die Situation nur als einschränkender Rahmen, dessen Bewältigung bei der theoretischen Überlegung vor der Beziehung zwischen Handelnden vorangeht. In der Tat begegnet man in jeder Interaktion aber zuerst einem anderem Menschen, erst danach kommt die Situationsbewältigung in Frage. Die Situation der Kommunikation ist zwar für das Handeln wichtig, doch entscheidend ist, wie die beiden Kommunikationspartner die Situation verstehen. Dies sollte bei der Analyse beachtet werden. Wie Certeau meint, man sollte Wert nicht auf die Machtverhältnisse der Struktur selbst legen, sondern darauf, wie der Mensch mit der Struktur umgeht, die auf ihn Macht ausübt.<sup>50</sup> Denn immerhin kann man konstitutiv auf die Situation Bezug nehmen. Mit seiner kommunikationstheoretischen Deutung, mit der sich das Kategorienpaar von Natur und Vernunft in die Konstellation von Gewalt und Kommunikation verlegt,<sup>51</sup> hat Habermas tatsächlich geltend gemacht, daß es für ein Subjekt wie Odysseus niemals ein gleichberechtigtes Objekt gibt. Der drohenden Natur ist nur mit dem Betrug am Selbst zu entinnen. Das Leben rettet sich mittels der List der Vernunft, metaphorisch gesagt, als Kompromiß mit der Vertragsschließung mit dem Tod, die danach wie eine schicksalhafte Struktur wirkt.<sup>52</sup> Habermas will von den geschichtsphilosophischen Zügen der Dialektik der Aufklärung in die Gesellschaftstheorie übergehen. Dabei bewegt er sich im Fahrwasser des Sozialmythos.<sup>53</sup> Die Theoretiker, die die Entstehung und Funktionieren von gesellschaftlichen Vertragsabschlüssen zu erklären versuchen, konzentrieren sich auf das Verfahren der Vertragsschließung, aber nicht darauf, wie der Mensch damit umgeht. Habermas scheint gerade das selbe getan zu haben. Wie bei Parsons nimmt sich ebenfalls bei ihm schließlich ein harmonisches Gesellschaftsbild an.

Da Habermas sich zu sehr um die intersubjektiven Bedingungen der Subjektivität, nicht um die Analyse der subjektiven Bedingungen der Intersubjektivität<sup>54</sup> bemüht, kann man wohl

---

<sup>50</sup> Vgl. Certeau, *The Practice of Everyday Life*, S. 59ff.

<sup>51</sup> Vgl. Honneth, *Von Adorno zu Habermas*, in: Bonß/Honneth (Hg.), *Sozialforschung als Kritik*, S.87-126. Hier S.100.

<sup>52</sup> Heidegger spricht dann von „Ich Sterbe“, das an die Stelle von Kants „Ich denken“ tritt, das alle meine Vorstellungen muß begleiten können. „Erst im Sterben kann ich gewissermaßen absolut sagen: ich bin.“ (Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte der Zeitbegriffs*, S.440.)

<sup>53</sup> Vgl. Schnädelbach, *Die Aktualität der Dialektik der Aufklärung*, in: ders., *Zur Rehabilitierung des animal rationale*, S.231-250.

<sup>54</sup> Dies Defizit konstatiert Schnädelbach auch bei Adorno in „Negative Dialektik“. „Theorie der Subjektivität – das war in der Frankfurter Schule immer primär Sozialpsychologie, d.h., man fragt nach den historischen und sozialen Bedingungen individueller Identität. Daß die Subjektivität kein Erstes ist, ist eine These, die die Negative Dialektik und die Theorie des kommunikativen Handels miteinander verbindet.“ (Schnädelbach, *Sartre und die Frankfurter Schule*, in: ders., *Zur Rehabilitierung des animal rationale*, S.251-S.276. Hier S.269.)

sagen, daß die Gesellschaft bei ihm wohl sehr modern ist, der Mensch selber allerdings ungewiss. Wohl findet man dazu bei Luhmann eine klare Entscheidung insofern, als er den Mensch aus der Gesellschaft wegnimmt, damit er bei der Betrachtung dieser nicht stört. Wie wir schon im Anschluß an Schnädelbach gezeigt haben, spiegelt hiervon bei Habermas ein mythisches Moment der Tradition der Vertragstheoretikern wider, die nach der Entzauberung der Natur von Gesellschaftsmächten erzählen will, die aktuell als zweite Natur immer wiederkehrt.<sup>55</sup> Die Überlegung von Habermas verpasst also die Fertigkeit des Handelnden der beschränkenden Bedingungen der Situation gegenüber zu begreifen. Eigentlich ist schon seit langen gegen Parsons, an den sich Habermas anschließt, die Parole „bringing men back in“<sup>56</sup> gerufen worden. Es sollte behauptet werden, daß die strukturelle Bedingungen der Situation selber nicht nur ein einschränkendes Moment, sondern auch ein befähigendes enthält. Ob dies beim Vollzug der Handlung mitgezogen wird, hängt freilich nur an der Fertigkeit des Handelnden, es zu entfalten, ab. Zur Unterstützung dieser These sind im folgenden die Überlegungen einiger Theoretiker der modernen Sozialwissenschaften anzuführen.

Zuerst sei die Theorie von Bourdieu zu nennen. Bourdieu hat in seiner Theorie der Praxis gezeigt, daß der Regelbefolgung immer ein Moment der Unvorhersagbarkeit innewohnt. Diese ist immer mit einem konfliktuellen Moment verbunden. Regeln werden bewußt von Akteuren instrumentalisiert.<sup>57</sup> „Da jeder Austausch eine mehr oder weniger verschleierte Herausforderung in sich trägt, ist die Logik von Herausforderung und Erwidern nur die äußerste Grenze, zu der jede Kommunikationshandlung, ganz besonders der Austausch von Geschenken, intendiert. Aber die Versuchung, den anderen herauszufordern und das letzte Wort haben zu wollen, findet ihr Gegengewicht in der Notwendigkeit, mit den anderen zu kommunizieren. Den anderen gar zu sehr auf die Probe zu stellen bringt das Risiko mit sich, den Austausch dadurch zu unterbrechen. Die Kommunikation vollzieht sich also in dem Kompromiß zwischen Vertrag und Konflikt.“<sup>58</sup> Den strukturalistisch orientierten Analysen ist vorzuwerfen, eine höchst idealisierten Beschreibung der Regeln und kulturellen Muster anzunehmen. Diese Rede von der Verwechslung der Logik der Theorie mit der Logik der Praxis, die Bourdieu<sup>59</sup> ursprünglich an die Utilitaristen richtet, trifft in diesem Zusammenhang bei Habermas auch zu.

---

<sup>55</sup> Vgl. Schnädelbach, Die Aktualität der Dialektik der Aufklärung, in: ders., Zur Rehabilitierung des animal rationale, S.231-250.

<sup>56</sup> Vgl. G. C. Homans, bringing men back in, in: American Sociological Review, 29, 809-818.

<sup>57</sup> Vgl. Bourdieu, Entwurf einer Theorie der Praxis; Joas/Knöbl, Sozialtheorie, S.525ff.

<sup>58</sup> Bourdieu, a.a. O., S.29. Hier zitiert nach Joas/Knöbl, a.a.O., S.525.

<sup>59</sup> Bourdieu spricht aber andererseits gegen den Personalismus. „Ich wollte auf diese mechanistische Richtung Saussures (der die Praxis als schlichte Ausführung begreift) und des Strukturalismus reagieren. Sehr ähnlich wie Chomsky, bei dem ich dieselbe Absicht gefunden habe, der Praxis eine aktive, eine erfinderische Intention zu verleihen (gewissen Vertretern des Personalismus schien er so etwas wie ein Bollwerk der Freiheit

Der Entwurf einer Theorie der Praxis zielt primär auf die Überwindung des Gegensatzes von Subjektivismus und Objektivismus ab.<sup>60</sup> Mit der praxeologischen Erkenntnisweise sollte, im Unterschied zur phänomenologischen (oder subjektivistischen) und objektivistischen Erkenntnisweisen, die jeweils einseitig entweder eine Kontinuität oder eine Diskontinuität zwischen den alltäglich-praktischen und wissenschaftlich-theoretischen Erkenntnissen unterstellen und dadurch entweder eine Illusion der Transparenz der sozialen Welt oder eine Vernachlässigung der Primärerfahrung der Subjekte mit sich bringen, eine kritische Reflexion auf die Grenzen der theoretischen Erkenntnis in einem ersten Schritt festgestellt werden. Dies beruht nämlich auf die Suspension von den alltäglichen praktischen Zwängen als die allgemeine Bedingung, die für theoretische Erkenntnis konstitutiv ist. Die wissenschaftliche Theoriebildung ist ohnehin unter den strengen Regeln der Logik begründet. Anders verfährt aber die alltägliche Praxis, die eine Eigenart aufweist, was Bourdieu etwa als eine andere Ökonomie der Logik bezeichnet, „die dafür sorgt, daß nicht mehr als Logik aufgewendet wird als für die Bedürfnisse der Praxis erforderlich“<sup>61</sup> ist. Es ist also zwischen theoretischer Praxis und praktischer oder alltäglicher Praxis zu unterscheiden, damit der Irrtum vieler Wissenschaftler, „den Standpunkt des Schauspielers mit dem des Zuschauers zu verwechseln“, was Bourdieu als Intellektualismus bezeichnet, vermieden wird. Denn die wissenschaftlich-theoretischen Erkenntnisse, die unter den Bedingungen des Praxisentlastetheit gewonnen werden, dürfen nur im Rahmen dieser die Gültigkeit, nicht die der Praxisrelevanz beanspruchen. Indem aber „der Intellektualismus die unhintergehbare Differenz von praktischem und wissenschaftlichem Erkennen und Handeln ignoriert und die soziale Praxis unvermittelt dem Diktat seiner Logik unterwirft, initiiert er eine Dialektik der Aufklärung, die aus dem aufklärerischen Willen zur Emanzipation, ob den Aufklärern bewußt oder nicht, leicht einen Willen zur Macht werden läßt.“<sup>62</sup> Denn „Aufklärung, die von den herrschenden Kreisen gern und im Übermaß geliefert wird, disqualifiziert letztlich nur (ähnlich den Auskünften, die ein Arzt seinem Patienten gibt) das praktische, auf Alltagserfahrung basierende Wissen der Beherrschten.“<sup>63</sup>

Zum anderen ist Giddens' Theorie der Strukturierung zu nennen. In Giddens' Theorie ist das Problem des Verhältnisses von Struktur und Handeln zentral. Giddens behandelt es ganz

---

gegen den strukturalistischen Determinismus zu sein), wollte auch ich auf den generativen Kapazität der Dispositionen bestehen, wobei es sich wohlverstanden um erworbene, sozial begründete Dispositionen handelt.“( Bourdieu, Rede und Antwort, S.23. Hier zitiert nach Bouveresse, Was ist eine Regel, in: Gebauer/Wulf (Hg.), Praxis und Ästhetik, S.41-56. Hier S. 47.)

<sup>60</sup> „von allen Gegensätzen, die die Sozialwissenschaften künstlich spalten, ist der grundlegendste und verderbste der zwischen Subjektivismus und Objektivismus.“( Bourdieu, Sozialer Sinn, S.49.)

<sup>61</sup> Bourdieu, Sozialer Sinn, S.158.

<sup>62</sup> Schwingel, Pierre Bourdieu, S.152.

<sup>63</sup> Bourdieu, Die feinen Unterschiede, S.726. Hier zitiert nach Schwingel,a.a.O. S.152.



bewußt gegen die Theorietradition, die auf Parsons zurückgeht. Dabei zeichnet es sich ab, daß dem Handeln als Ausgangspunkt der Theorie Konstruktion mehr subjektive Fertigkeit zuzusprechen ist, und daß sich die Struktur als eine Ordnung begreifen läßt, die freilich außerhalb des Handelns nur eine virtuelle, nicht als solche fassbare Existenz besitzt. Struktur läßt sich zwar als wiederkehrende Handlungsmuster beobachten. Man kann sie aber erklären, wenn man nachweisen kann, dass sich die Akteure nicht nur regelmäßig, sondern regelgemäß verhalten, dass sie sich bewusst und freiwillig, mehr oder weniger, auf angebbare Regeln wirklich beziehen. Giddens' Subjekt ist ein sehr kompetentes und verfahrensversiertes. Struktur besitzt nicht nur einen einschränkenden, sondern ebenso auch einen befähigenden Charakter.

Insbesondere in unserem Zusammenhang ist in dieser Theorie die Verbindung des Handelns mit der Macht hervorzuheben, die sich von vornherein gegen den Objektivismus richtet, dem zufolge Strukturen das menschliche Handeln determinieren. In dessen Bild erscheint die Gesellschaft sodann für die Handelnde oder die Akteure primär unter dem Gesichtspunkt des Zwanges. Hingegen ist die Produktion oder Konstitution von Gesellschaft Giddens zufolge „eine auf erlernten Fertigkeiten beruhende Leistung ihrer Mitglieder, die aber unter Bedingungen stattfindet, die von ihnen nicht gänzlich beabsichtigt oder verstanden werden. [...] Jede Reproduktion ist jedoch notwendig Produktion: und in jeder Handlung, die zur Reproduktion einer geordneten Form gesellschaftlichen Lebens beiträgt, liegt der Keim des Wandels.“<sup>64</sup> „Handeln hängt von der Fähigkeit des Individuums ab, einen Unterschied herzustellen zu einem vorher existierende Zustand oder Ereignisablauf, d.h. irgendeine Form von Macht auszuüben. Ein Handelnder hört auf, ein solcher zu sein, wenn er oder sie die Fähigkeit verliert, einen solchen Unterschied herzustellen, d.h. also eine Art Macht auszuüben. [...] (Wir können) auch sagen, daß Handeln Macht im Sinne eines umgestaltenden Vermögens logisch einschließt. Im weitesten Sinne der Bedeutung von Macht ist Macht logisch der Subjektivität, der Konstitution der reflexiven Steuerung des Verhaltens vorausgesetzt.“<sup>65</sup> Mit dieser Überlegung des Handelns ergibt sich zum einen die Vorstellung, daß es Situationen absoluter Machtlosigkeit eigentlich nicht gibt. Auch die Machtunterworfenen haben durchaus erhebliche Handlungsspielräume und die Herrscher müssen auf die Kooperation der Beherrschten angewiesen sein.<sup>66</sup> Zum einen ist mit der Verbindung von Handeln und Macht die Körperlichkeit des Menschen, die sich insbesondere in Ausdrucksverhalten, Mimik und Selbstrepräsentation ausdrücken, stärker in Betracht gezogen. Der Großteil der alltäglichen Handlungsvollzüge läuft Giddens zufolge in Routinen. Handeln ist eigentlich ein

---

<sup>64</sup> Giddens, Die Konstitution der Gesellschaft, S.124,

<sup>65</sup> Ebd., S.66. Hier zitiert nach Joas/knöbl, Sozialtheorie, S.416.

kontinuierlicher Prozeß des körperlichen Wesens, wie er im Anschluß an Schütz meint, ein Strom, in dem die reflexive Steuerung fundamental für die Kontrolle des Körpers ist, die Handelnde gewöhnlich ausüben. Die routinehaften Abläufe des Handelns werden durch das Eintreten kritischer Situation gebrochen, wobei dann die konstitutive Einzelhandlung bewußt gemacht wird. Hier spielt die reflexive Steuerung die entscheidende Rolle. Mit dieser verbindet sich der Begriff der handelnden Person, die Fähigkeiten, eine Reihe von Kausalkräften zu entfalten, besitzt, damit die Handlungen überhaupt realisiert werden können. Als Fähigkeit von Akteuren, kausal in die Außenwelt einzugreifen, wird die Macht, anders als in Soziologie üblich gemeint, zum Definitionselement des Handelns. „In und durch ihre Handlungen reproduzieren die Handelnden die Bedingungen, die ihr Handeln ermöglichen.“<sup>67</sup> In dieser ständigen Reproduktion und Modifikation der Handlungskreisläufe entstehen die Strukturen, die nicht mit Zwang gleichzusetzen sind. Im Gegensatz zu ihrem einschränkendem Charakter, ist der befähigende hervorzuheben. Im Unterschied zum Strukturfunktionalismus stehen sie bei Giddens nicht außerhalb der Akteure und bestimmen die Handlungen von außen, sondern es bildet sich erst mit ihr die Voraussetzung des Vollzug der Handlung.

An dieser Stelle ist nun die Überlegung von Hans Joas zu nennen. Hans Joas bemüht sich im Anschluß an den amerikanischen Pragmatismus, eine Handlungstheorie zu denken, die über die Problematik von Handlung und Bewußtsein den cartesianistischen Dualismus überwinden soll. Dabei ist zuerst hervorzuheben, dass hiermit die Möglichkeit eines Auswegs aus den Aporien des theoretischen Modell von Dialektik der Aufklärung vorgenommen wird. Zweitens ist die Steigerung der Handlungsmacht gegenüber der Umwelt mit dem Begriff der Wahrheit zusammenzudenken, der in der Tradition des Cartesianismus jedoch nur dualistisch mit der Metapher einer Abbildung von Erkenntnis und Wirklichkeit gedacht wird. Diese Überlegungen führen schließlich bei Hans Joas zu einer Handlungstheorie, die Kreativität nicht residual bestimmt, sondern mit Körperlichkeit, Sozialität, Intentionalität und Situation zusammenhängen. Dabei geht es ihm, nicht nur im Unterschied zu den beiden vorherrschenden Handlungsmodellen des rationalen und des normativ orientierten Handelns, auf einen dritten Handlungstyp zu verweisen, sondern zu behaupten, daß alles menschliche Handeln eine kreative Dimension enthält. Diese kommt aber in den theoretischen Modellen des rationalen und des normativ orientierten Handeln nur unzulänglich zum Ausdruck.<sup>68</sup> Joas kritisiert, dass alle Handlungstheorien, die rationalistisch oder normativistisch verfahren, dreierlei unterstellen. „Sie unterstellen den Handelnden erstens als fähig zum zielgerichteten

---

<sup>66</sup> Vgl. Joas/Knöbl, a.a.O., S.416f.

<sup>67</sup> Giddens, a.a. O.,S.52.

Handeln, zweitens als seinen Körper beherrschend, drittens als autonom gegenüber seinen Mitmenschen und seiner Umwelt.“<sup>69</sup> Damit werden aus dieser Perspektive eine geringe Konzentration auf Ziel, ein niedriger Grad an Körperbeherrschung oder ein Verlust auf die Autonomie als weniger rational bezeichnet. Die Theoretiker solcher Handlungsmodelle wissen zwar, daß die unterstellten Voraussetzungen im empirisch vorfindlichen Handeln selten erfüllt werden, und daß der Mensch nicht schon von Geburt aus die genannten Voraussetzungen verfügt. Diese eingeschränkte Gültigkeit solcher Voraussetzungen sehen sie aber oft als Defizit nicht ihrer Theorie, sondern des Handelnden. Der Bildungsprozeß wie z.B. die kindliche Entwicklung wird immer als Prozeß des Erwerbs rationaler Handlungsfähigkeit betrachtet. Aus einer solchen genetischen Analyse kann man aber nichts über die Struktur des Handelns und der Handlungsfähigkeit selbst lernen. Selbst können wir nach ihrer Meinung aus einer solchen genetischen Analyse nichts lernen.<sup>70</sup>

Durch die theoriegeschichtliche Untersuchung weist Joas darauf hin, daß in der Geschichte der Handlungstheorie der kreative Charakter des menschlichen Handelns immer wieder gedrängt wird. Er sieht aber mit der Postmoderne-Diskussion einen radikalen Bruch mit den Annahmen über Rationalität und Normativität vollgezogen. Die Zielsetzung von Joas' Bemühung vor diesem Hintergrund ist es, gegenüber den post-strukturalistischen Autoren, die insbesondere von Nietzsches und Heideggers Skeptizismus inspiriert sind, die Handlungsfähigkeit des Menschen hervorzuheben. Dadurch kann für den Diskurs der Moderne um das Verständnis von Prozessen sowohl individuellen als auch kollektiven Handelns bemüht werden, was im Gegensatz zu funktionalistischen Theorien eine Alternative für die Lösung der Gesellschaftstheorie ermöglichen sollte. Diese Thematik der Kreativität des Handelns wird später von Joas mit der Entstehung der Werte in Verbindung gebracht. In dem Buch „Die Entstehung der Werte“ beantwortet Joas die Frage mit der klaren Antwort: Werte entstehen in Erfahrungen der Selbstbildung und Selbsttranszendenz. Sie hängen immer mit einer Transformation des Selbst zusammen, die notwendigerweise ein Moment der Selbstaufgabe enthält.<sup>71</sup> Mit der Thematik der Werte soll nach Joas einige wichtige Fragen anvisiert werden, die sich bei Habermas eher als die Schwächen seiner Theorie erwiesen haben, also die Fragen über die Herkunft der Geltungsansprüche, die Motivation zum Diskurs und die Bindungswirkung des Konsens. Diese sind als die Schwächen zu bezeichnen. Denn nach wie vor ist unklar, wie man sich zur Teilnahme am Diskurs hingezogen, zur Einhaltung

---

<sup>68</sup> Vgl. Hans Joas, Die Kreativität des Handelns, S.15.

<sup>69</sup> Ebd., S.217.

<sup>70</sup> Vgl. ebd.

<sup>71</sup> Vgl. Joas, Die Entstehung der Werte.

seiner Regeln motiviert und an das Resultat des Diskurs gebunden fühlt. Es sei denn, wenn solche mit der Wertbindung und mit der Entstehung der Werte eng zusammenhängen.<sup>72</sup>

Da aber die konkrete Situation des menschlichen Handelns trotz dem konstitutiven Situationsbezug immer noch mehr oder weniger kontingent bleibt, also Handeln immer unter unverfügbaren Bedingungen steht, deren Bedeutung sich für den Handelnden insofern eher existentiell erschließt, als sie ihn an das „ganz Andere“ bindet, teilen wir angesichts der niemals zu vermeidenden Kontingenz der Welt mit Wolfgang Schluchter eine bewußtseinstheoretisch orientierte Handlungstheorie.<sup>73</sup> Ihre philosophische Deutung der Ethik zeigt sich wohl am deutlichsten im Begriff „Bewußtes Leben“ von Dieter Henrich. Mit diesem Begriff will Henrich der Philosophie ihre traditionelle Aufgabe, die existentiellen Lebensdeutungen zu geben, zurückgeben. Deshalb verteidigt er den Begriff der Subjektivität und bemüht sich um eine Zurückkehr zur Subjektphilosophie. Diese versteht er selbstverständlich nicht im traditionellen Sinn. Den Ausweg aus der Subjektphilosophie begeht er nicht wie Habermas intersubjektivistisch, sondern durch eine erneute komplette Analyse des Subjektbegriffs. Henrich kritisiert, daß die Entfaltung oder Verwirklichung des Subjekts oft als seine Selbsterhaltung und Selbstermächtigung mißverstanden wird. Deshalb denken viele, daß es nun abdanken sollte. Hingegen behauptet Henrich, daß der Subjektbegriff unvermeidbar ist, da es mit der ursprünglichen Selbstaufklärung der Vernunft eng verbunden ist, auch wenn sie in unser Zeit unter Täuschungsverdacht steht. Und bewußtes Leben ist in seiner Selbstaufklärung kein mögliches Thema der physikalischen Wissenschaft. Henrich verteidigt im Gegensatz zum Habermasschen nachmetaphysischen Denken eine Metaphysik der Moderne, die notwendigerweise aus der Faktizität einer Spontaneität des bewußten Lebens kommt. Diese Metaphysik ist selbstverständlich nicht eine dogmatische, die schon Kant kritisiert hat, sondern eine heuristische. Sie soll zwei Aufgaben gerecht werden. Die eine Aufgabe ist es, die elementaren Leistungsweisen der Intelligenz aufzuklären. Davon unterscheidet sich noch eine Metaphysik des Abschlusses, die Henrich mit dem Interesse an dem Unternehmen unter dem Nicht-Titel Metaphysik, also mit dem latenten Interesse jedes Menschen, verbindet. Nach Henrich sind solche Gedanken sind aus zwei Gründen unabweisbar, die sich wechselseitig voraussetzen: „(1.) Die elementaren Erkenntnisweisen führen zu unaufhebbar unvollständigen Ergebnissen, die zudem untereinander im Widerspruch stehen. (2.) Aber weder die Vernunft noch ein auf Vernunft orientiertes Leben kann in dieser Unvollständigkeit und in solchen Widersprüchen einfach nur verharren.“<sup>74</sup> Die

---

<sup>72</sup> Vgl. ebd, S. 285.

<sup>73</sup> Vgl. Schluchter, Replik, in: A. Bienfait/G. Wagner (Hg.), Verantwortliches Handeln in gesellschaftlichen Ordnungen, S.320-365. Hier S.339.

<sup>74</sup> Henrich, Konzepte, S.13.

Metaphysik des Abschlusses ist weder eine Sache der Wissenschaften noch die eines Konstruktionsvermögens, das von der Lebensnot in Dienst genommen wird, sondern ganz im Sinne von Kant gilt für Henrich, „daß Beweisbarkeit gar kein zureichendes Kriterium für vernünftige Annehmbarkeit ist.“<sup>75</sup> Vernunft wirkt nämlich auch dort, wo erwogen wird, was für die Problemlage des bewußten Lebens die beste ist. Es spricht ja viel dafür, „daß wir Normen anerkennen müssen, für die wir keine zwingende Begründung geben können.“<sup>76</sup> Für Henrich, wie für Kant, sind die Gedanken der Metaphysik unverzichtbar und unbeweisbar. Denn es geht um lebensbestimmende letzte Gedanken für ein Leben, dessen Bedingungen der Modernität aber durch unausweichliche Pluralitäten bestimmt sind. Henrich spricht von Lebensdeutung. Sie geht aus der eigenen Dynamik des bewußten Lebens hervor und überschreitet jedoch notwendigerweise die Wirklichkeit, in der das Leben sich natürlicherweise vollzieht. Indem sie es auf Einheit hin orientiert, führt sie es zu einer Verständigung aus einem ihm in seinem Alltag nicht verfügbaren Weltzusammenhang.<sup>77</sup> Daß es so ist, läßt sich Henrich zufolge aus dem Grundverhältnis des Menschen zur Welt, das Henrich als eine „unauflösbare und auf keinen einfacheren Ausgang hin zu hintergehende Verflechtung“ definiert, erklären. Grundverhältnis ist also die elementare Verfassung in unserem Weltverstehen, von der man in allen Verstehensweisen ausgehen muß. Aus diesem Grundverhältnis läßt sich auch die Selbstdeutung des Selbstbewußtsein herleiten. Und aus diesem Grundverhältnis läßt sich zeigen, daß die letzten Lebensdeutungen, die distanzlos angeeignet werden, notwendig in verschiedene Wege ihre Richtung nehmen. Damit zusammenhängend ist der Begriff Person. Denn eine Person ist als Einzelwesen die, die „in der Kontinuität ihrer Vertrautheit mit sich lebt und aus ihr heraus zu selbständigem Handeln befähigt ist.“<sup>78</sup> Im Grundverhältnis weiß jeder Mensch von seiner Personalität. Ihre eigentümliche Stellung im Grundverhältnis ist dadurch gekennzeichnet, daß ihr Selbstbewußtsein zukommt. Henrich greift hierbei das stoische Motiv von der Einheit von Selbsterhaltung und Selbstbewußtsein auf, in dem er den Vorgänger der modernen Rationalität sieht. Nach der stoischen Lehre ist zunächst „das seiner selbst bewußte und handlungsfähige Einzelwesen, also die Person, die auf Selbsterhaltung angewiesen und zu ihr imstande ist.“<sup>79</sup> Selbsterhaltung und Selbstbewußtsein machen zwar zusammen einen Sachverhalt aus, sind aber nicht aufeinander zu reduzieren, wie viele getan haben. Solchen falschen Beschreibungen liegt das Mißverständnis zugrunde, daß es dem Selbstbewußtsein

---

<sup>75</sup> Henrich, *Bewußtes Leben*, S.77.

<sup>76</sup> Henrich, *Konzepte*, S.17.

<sup>77</sup> Vgl. Henrich, *Fluchtlinien*, S.22.

<sup>78</sup> Ebd., S.107.

<sup>79</sup> Henrich, *Die Grundstruktur der modernen Philosophie*, in: Ebeling (Hg.), *Subjektivität und Selbsterhaltung*, S.97-143, hier S.113.

einfach um die Erweiterung der Selbstmacht geht. In dieser Vorstellung geht aber der Kernsinn der Selbsterhaltung verloren. „Was sich erhalten muß, muß nämlich wissen, daß es nicht jederzeit und vor allem nicht schlechthin seinen Grund in sich selber hat.“<sup>80</sup> Nach der stoischen Lehre sind wir nicht zunächst um die Erhaltung unseren physischen Existenz besorgt, obwohl sie die eigentliche Wirklichkeit unseres Wesen ausmacht. Es ist eher der Bestand und die Leistung der Erhaltungskraft selber. Und eben durch die Vertrautheit damit ist ein Wissen zu dem Individuum zusammengeschlossen.<sup>81</sup> Da Selbstbewußtsein nur in einem Kontext, der sich aus seiner Macht nicht verstehen läßt, zustande kommt, und da es ursprünglich von dieser Dependenz weiß, hat es sich aus der Notwendigkeit zur Selbsterhaltung zu verstehen.<sup>82</sup>

Bewußtes Leben wird von Henrich von Grund auf durch eine Doppelung bestimmt. „Ein Wesen, das Selbstbewußtsein hat, muß sich aber von der Struktur dieses Bewußtseins her immer in einer doppelten Relation verstehen: als einer unter vielen und als einer gegenüber allem. Insofern der selbstbewußte Mensch einer unter anderen ist, ist er Person. Er weiß sich zu unterscheiden von allen anderen, weiß aber auch, daß er wie sie in die gemeinsame Welt gehört: daß er als Person ein Lebewesen ist und einen Platz unter allen Welt dingen hat. In einer anderen Hinsicht ist aber jedes selbstbewußte Wesen radikaler und von allem unterschieden, von dem es weiß. Es greift über die Welt als ganze aus und findet, was immer er in ihr denkt oder antrifft, in derselben Korrelation zu dem Einen, das es ist, insofern es von sich weiß. Die Welt ist ihm der Inbegriff dessen, was es überhaupt denken und antreffen kann. In diesem Sinn ist jeder Mensch nicht nur Person, sondern ebenso Subjekt. Daß er gerade diese Person ist, muß von ihm aus der Perspektive seiner Subjektivität heraus als zufällig erfahren werden.“<sup>83</sup> Die Selbstbeschreibung als Person und die Selbstauffassung der Subjektivität sind also nach Henrich gegenläufig zueinander und kein natürliches Selbstverstehen kann sich über einen Einheitssinn in dieser Doppelung verlässlich verständigen und sich auf sich beruhen lassen. Metaphysik hat gerade ihren Grund in der Unmöglichkeit, „Erfahrung aus sich selbst heraus vollständig zu machen, und dem Bedürfnis des vernünftigen Lebens, für alles Wirkliche geltende und zugleich seine wesentlichsten Ziele bestätigende Gedanken anzunehmen.“<sup>84</sup> Von der Spannung zwischen Personalität und Subjektivität hat ein Wesen mit dem Selbstbewußtsein notwendigerweise Kenntnis. Nur in einer Antwort auf die Frage, wer ich eigentlich bin, kann ein wirklicher Ausgleich erlangt

---

<sup>80</sup> Ebd., S.111.

<sup>81</sup> Vgl. ebd., S.112.

<sup>82</sup> Vgl. ebd., S.113.

<sup>83</sup> Henrich, Fluchtlinien, S.20f.

<sup>84</sup> Ebd., S.160.

werden. Und insofern dies aus den Spannungen im Grundverhältnis des bewußten Lebens aufsteigt, und ein Sinn-Zusammenhang auf diese Spannungen hin orientiert wird, läßt sich die Kraft gewinnen, Leben an sich zu binden. Hierbei spricht Henrich davon, „daß es kein gelungenes Leben gibt ohne Metaphysik.“<sup>85</sup>

Vergleicht man die Ansätze von Habermas und Henrich, so kann man sagen, daß sowohl Habermas als auch Henrich die Moderne durch den Konflikt zwischen eigengesetzlichen Lebensformen gekennzeichnet sehen. Henrich sieht jedoch den Konflikt von Anfang an bereits in der Spontaneität der Vernunft angelegt, während Habermas es als Folge der in der Aufklärung gewonnenen Autonomie der Vernunft begreift.<sup>86</sup> Henrich sieht schon in der Unhintergebarkeit des Grundverhältnisses die unauflösbare Pluralität, während Habermas in der Unhintergebarkeit der Lebenswelt an „eine Einheit der Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen“ denkt. Der Kernstreitpunkt aber, wie Schluchter pointiert, liegt wohl in der Frage, ob die Gesellschaft dem Individuum vorausgeht oder umgekehrt. Daß die Gesellschaft historisch vor dem Individuum vorausgeht, ist außer Zweifel. Dies ist aber theoretisch trivial. Die Frage ist vielmehr, welches logisch vorausgeht. Während Henrich Selbstbewußtsein als ursprünglich ansieht, steht für Habermas fest, wie wir gezeigt haben, daß man Subjektivität aus sprachlicher Interaktion herleiten muß. Für ihn, so wie Mead, an den er sich anschließt, gilt, daß Selbsterfahrung nur indirekt, also durch die soziale Beziehung, möglich ist. Einen direkten Zugang zu sich selbst hat der Mensch nicht. Aus dieser Perspektive ist die Vorstellung eines ursprünglichen Vertrautsein des Menschen mit sich selbst unmöglich. Hierbei stellt sich die Frage, wie der Begriff der Autonomie unter diesem Stände zu denken ist. Wie Schluchter aber feststellt, ist eine Soziologisierung der Ontogenese mit universalistischen Ansprüchen, wie Habermas mit seiner Diskursethik fordert, schwer verträglich.<sup>87</sup>

Selbstbewußtsein ist für Habermas etwas Abkünftiges, etwas gesellschaftlich Vermitteltes. Die Erklärung aber, die er anbietet, ist offensichtlich keine demonstrierte Erkenntnis, sondern eine Konstruktion. Ihre Evidenz hängt gerade von der Absicht ab, die mit ihr verfolgt wird. Wenn man Subjektivität aus sprachlicher Interaktion herleiten möchte, muß man tiefer ansetzen.<sup>88</sup> Denn der Ich-Gebrauch setzt schon entfaltetes Selbstbewußtsein voraus. Von der Subjektivität auszugehen ist nur dann sinnvoll, wenn man ihr für den Vollzug des bewußten Lebens eine zentrale Bedeutung zuerkennt. Aber das heißt nicht, daß sie selbst die Quelle des Aufschlusses über alles ist. Ganz im Geist Kants ist Henrich bemüht zu zeigen, daß

---

<sup>85</sup> Ebd., S.23.

<sup>86</sup> Vgl. Heider, Jürgen Habermas und Dieter Henrich, S.45.

<sup>87</sup> Vgl. Schluchter, Grundlegungen der Soziologie, S.143ff.

<sup>88</sup> Vgl. Henrich, Denken und Selbstsein, S.47.

„Subjektivität zwar eine evidente Grundtatsache ist, daß man aber in Zirkel und in ein Dunkel gerät, wenn man mittels einer Analyse hinter sie zurück zu kommen versucht.“<sup>89</sup> Man kann man nicht umhin, eine Grundlage vorauszusetzen, von der man kein Wissen haben kann, wenn man verstehen will, wovon all das Bewußtsein herkommt.<sup>90</sup> Die Vorstellung, daß „die Subjektivität des Subjekts nicht dessen Selbstmacht und durchgängige Selbstpräsenz“<sup>91</sup> meint, soll das wohl wichtigste theoretische Motiv für die Subjektkritik wegfallen lassen.

Henrich vertritt die Ansicht, daß in Webers Lehre von der Freiheit und Vernunft des Menschen Menschsein und Vernünftigkeit schlechthin in eins fällt. Dabei versteht er unter Vernünftigkeit eine bewußte Konstanz der Lebensführung.<sup>92</sup> Dafür steht die Einsicht, daß die Vernunft nicht als Funktion im Leben zu verstehen ist, sondern aus der Kraft der Vernunft ein Leben gefordert wird,<sup>93</sup> und zwar angesichts der Tatsache, daß zumeist die Unvernunft in der Geschichte herrscht und, daß dem Menschen jedoch eine wesentliche Tendenz zur Vernünftigkeit innewohnt.<sup>94</sup> Der Mensch ist als vernünftiges Wesen dazu fähig, sich der Paradoxie der Welt auszusetzen und sich von sich aus zu transzendieren, und eben dadurch zu einem transzendentalen Subjekt zu werden. Das Lebensführung genannte Handeln wird schließlich einen Kampf der Götter provozieren, den Weber als Schicksal des Menschen (in der Moderne) feststellt. Nur im Unterschied zum unversöhnlichen ewigen Kampf zwischen den persönlichen Göttern in der tragischen griechischen Welt, handelt es sich nun um einen zwischen den unpersönlichen Mächte.<sup>95</sup> Für Weber ist dies das „Schicksal der Zeit, „über dem keine Theologie, aber auch keine Wissenschaft versöhnend walten kann. Diesen Alltag vermag nur auszuhalten, wer in einer Kette letzter Entscheidungen sein eigenes Schicksal, den Sinn seines Tun und Seins, bewußt gewählt hat.“<sup>96</sup> Dieser Standpunkt „repräsentiert weniger die Einsicht in die Dialektik der Aufklärung, als vielmehr die Einsicht in die Einheit von Selbstbewußtesin und Selbsterhaltung unter Ermäßigung des Anspruchs auf totale Selbstmächtigkeit.“<sup>97</sup>

Auf die Frage, was Aufklärung sei, definiert Kant diese wie folgt: Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Die Unmündigkeit ist selbstverschuldet, am ihm aber ist der Mensch so beschaffen, dass er kraft seiner ratio der Natur, seiner selbst und seiner Geschichte mächtig ist. Kritik gilt Herrschaft, die als Natur, als

---

<sup>89</sup> Ebd.

<sup>90</sup> Vgl. Henrich, Selbstverhältnisse, S.71.

<sup>91</sup> Henrich, ebd., S.27.

<sup>92</sup> Vgl. Wagner, Das Charisma der Vernunft, in: Bienfait/Wagner (Hg.), Verantwortliches Handeln in gesellschaftlichen Ordnungen, S.169-192. Hier S.182.

<sup>93</sup> Vgl. Henrich, Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers, S.3.

<sup>94</sup> Vgl. ebd., S.109f.

<sup>95</sup> Vgl. Schluchter, Die Entstehung des modernen Rationalismus, S.84.

<sup>96</sup> Schluchter, ebd.



zweite Natur, erscheint. „Der Mensch, der nicht sich selbst überwunden, hat keine Vergangenheit, oder vielmehr kommt nie aus ihr heraus, lebt beständig in ihr. [...] Nur der Mensch, der die Kraft hat sich von sich selbst loszureißen, ist fähig sich eine Vergangenheit zu erschaffen; eben dieser genießt auch allein eine wahren Gegenwart, wie er einer eigentlichen Zukunft entgegensieht.“<sup>98</sup> Das normative Ideal der kommunikativen Vernunft ist ja ein zu erstrebendes Ziel. Daß man sich verständigen soll, ist auch wünschenswert. Verstehen zu wollen, auch wenn man es will, reicht noch lang nicht, verstehen zu können. „Erst in der Verzweiflung gehen den Menschen die Augen auf, durchstoßen sie die Schranken einer inadäquaten Praxis und eines defizienten Bewusstsein, werden zu anderen.“<sup>99</sup>

---

<sup>97</sup> Schluchter, ebd.

<sup>98</sup> Schelling, Die Weltalter. Bruchstück, Schriften von 1813-1830, S.65. Hier zitiert nach Dahmer, Pseudonatur und Kritik, S.14.

<sup>99</sup> Dahmer, Pseudonatur und Kritik, S.14.

## Literatur

- Adorno, Th. W., *Minima Moralia*, in: *Gesammelte Schriften*, Band 4, Frankfurt/M. 1973.
- , *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Band 6, Frankfurt/M. 1973.
- , *Ästhetische Theorie*, in: *Gesammelte Schriften*, Band 7, Frankfurt/M. 1973.
- Adorno, Th. W./Horkheimer, M., *Dialektik der Aufklärung*, in: *Gesammelte Schriften* (Adorno), Band 3, Frankfurt/M. 1973.
- Albert, H., *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 1968.
- Alexander, J., *Soziale Differenzierung und kultureller Wandel. Essays zur neofunktionalistischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt/M. 1982.
- Apel, K.O., *Transformation der Philosophie*, 2 Bd., Frankfurt/M. 1973.
- Arendt, H., *Macht und Gewalt*, München 1970.
- Arnason, J.P., *Die Moderne als Projekt und Spannungsfeld*, in: Honneth, A./Joas, H. (Hg.), *Kommunikatives Handeln*, Frankfurt/M. 1986, S.278-326.
- Beck, Ulrich, *Die Erfindung des Politischen*, Frankfurt/M. 1993.
- Beck, U./Giddens, A./Lash, S., *Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse*, Frankfurt/M. 1996.
- Bell, D., *The Cultural Contradictions of Capitalism*, New York 1976.
- Benhabib, Seyla, *Die Moderne und die Aporien der Kritischen Theorie*, in: Bonß, W./Honneth, A. (Hg.), *Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie*, Frankfurt/M. 1982, S.127-175.
- Bernet, R., *Subjekt und Gesetz in der Ethik von Kant und Lacan*, in: Gondek, H.-D./Widmer, P. (Hg.), *Ethik und Psychoanalyse*, Frankfurt/M. 1994, S.25-51.
- Bienfait, Agathe, *Von Immanuel Kant über Georg Simmel zu Max Weber*, in: Bienfait, A./Wagner, G. (Hg.), *Verantwortliches Handeln in gesellschaftlichen Ordnungen, Beiträge zu Wolfgang Schluchters Religion und Lebensführung*, Frankfurt/M. 1998, S.11-34.
- Biebricher, *Selbstkritik der Moderne*, Frankfurt/M. 2005.
- Bogner, Christoph, *Die Versöhnung der mit sich selber zerfallenen Moderne*, München 1990.
- Böhme, Gernot, *Einführung in die Philosophie. Weltweisheit, Lebensform, Wissenschaft*, Frankfurt/M. 1994.
- Bolz, Norbert, *Das Selbst und Sein Preis*, in: van Reijen, W./Schmid Noerr, G. (Hg.), *Vierzig Jahre Flaschenpost: Dialektik der Aufklärung 1947 bis 1987*, Frankfurt/M. 1987.
- Bourdieu, P., *Entwurf einer Theorie der Praxis*, Frankfurt/M. 1976.
- , *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt/M. 1982.
- , *Rede und Antwort*, Frankfurt/M. 1992.
- , *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*, Frankfurt/M. 1993.

- Bouveresse, J., Was ist eine Regel, in: Gebauer, G./ Wulf, C.(Hg.), Praxis und Ästhetik: Neue Perspektiven im Denken Pierre Bourdieus, Frankfurt/M. 1993, S.41-56.
- Brandt, Sigrid, Religiöses Handeln in moderner Welt. Talcott Parsons' Religionssoziologie im Rahmen seiner allgemeinen Handlungs- und Systemtheorie, Frankfurt/M.1993.
- Breuer, S., Die Unwahrscheinlichkeit der kritischen Theorie, Merkur 41, 1987, S.50-54.
- , Adorno, Luhmann. Konvergenzen und Divergenzen von Kritischer Theorie und Systemtheorie, in: Leviathan, Zeitschrift für Sozialwissenschaft, Jg.15, 1987, Heft 1.
- Brunkhorst, H., Jürgen Habermas, Frankfurt/M. 2004.
- Brunner, R., Praxis und Diskurs, in: Nennen,H.-U.(Hg.), Diskurs. Begriff und Realisierung, Würzburg 2000, S.141-160.
- Bubner, Rüdiger, Philosophie ist ihre Zeit in Gedanken erfaßt, in: Hermeneutik und Dialektik, FS Gadamer, Tübingen 1970, S.317-324.
- , Was ist Kritische Theorie, in: Philosophische Rundschau, 16. Jahrg. Heft 3/4, S. 213-217.
- , Dialektik und Wissenschaft, Frankfurt/M. 1973.
- , Handlung, Sprache und Vernunft. Grundbegriffe praktischer Philosophie, Frankfurt/M.1976.
- , Ästhetische Erfahrung, Frankfurt/M. 1989.
- , Welche Rationalität bekommt der Gesellschaft, Frankfurt/M. 1996.
- Cassirer, E., Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Darmstadt 1973.
- Castoriadis, C., Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie, Frankfurt/M.1984.
- Certeau, de M., The Practice of Everyday Life, University of California Press 1984.
- Christoph, K., Am Anfang war das Wort. Zur Gesellschaftstheorie von Jürgen Habermas, in: Leviathan, 13. Jg.
- Cohen, Joshua, Deliberation and Democratic Legitimacy, in: Hamlin, A. P.(eds.) The Good Polity, Oxford/New York 1989.
- Creau, A., Kommunikative Vernunft als entmystifiziertes Schicksal, Frankfurt/M. 1991.
- Dahmer, Helmut, Pseudonatur und Kritik, Frankfurt/M. 1994.
- Dannemann, Rüdiger, Georg Lukács, Wiesbaden 2004.
- Danto, A.C., Analytische Philosophie der Geschichte, Frankfurt/M. 1994.
- Deleuz, G., Foucault, Frankfurt/M. 1978.
- Demirovic, A., Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule, Frankfurt/M. 1999.
- Demmling, C., Sprache und Verdinglichung. Wittgenstein, Adorno und das Projekt einer kritischen Theorie, Frankfurt/M. 1994.

- Dubiel, Helmut, Ungewißheit und Politik, Frankfurt/M. 1996.
- Durkheim, E., Über die Teilung der sozialen Arbeit, Frankfurt/M.1977.
- Düttmann, G., Das Gedächtnis des Denkens: Versuch über Heidegger und Adorno, Frankfurt/M. 1991.
- Eickelpasch, Rolf/ Nassehi, Armin (Hg.), Utopie und Moderne, Frankfurt/M. 1996.
- Evans-Pritchard, E.E., Witchcraft, Oracles and the Magic among the Azande, Oxford 1973.
- Fetscher, I., Karl Marx und der Marxismus. Von der Ökonomiekritik zur Weltanschauung, München 1985.
- Fink-Eitel, H., Michel Foucault zur Einführung, Hamburg 1997.
- Foucault, Michel, Space, Knowledge and Power, in: Rabinow(Hg.), The Foucault Reader, New York: Pantheon 1984.
- , Die Ordnung der Dinge, Frankfurt/M.1988.
- , Die Ordnung des Diskurses, Frankfurt/M. 1996.
- Forst, Rainer, Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus, Frankfurt/M. 1996.
- Frank, Manfred, Was ist Neostukturalismus, Frankfurt/M. 1983.
- , Unhintergebarkeit von Individualität, Frankfurt/M. 1987.
- Frege, G., Logische Untersuchungen, Göttingen 1966.
- Frisby, D., Fragmente der Moderne. Georg Simmel- Siegfried Kracauer- Walter Benjamin, Daedalus 1989.
- Gadamer, H. G., Wahrheit und Methode, Tübingen 1972.
- Gamm, Gerhard, Eindimensionale Kommunikation. Vernunft und Rhetorik in Jürgen Habermas' Deutung der Moderne, Würzburg 1987.
- Gebauer, Richard, Letzte Begründung. Eine Kritik der Diskursethik von Jürgen Habermas, München 1992.
- Gephart, W., Handeln und Kultur. Vielfalt und Einheit der Kulturwissenschaften im Werk Max Webers, Frankfurt/M. 1998.
- Giddens, Anthony, Die Konstitution der Gesellschaft, Frankfurt/M. 1988.
- , Konsequenzen der Moderne, Frankfurt/M. 2001.
- Gmünder, U., Kritische Theorie. Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas, Stuttgart 1985.
- Godelier, M., Mythos und Geschichte, in: Eder, K.(Hg.), Die Entstehung der Klassengesellschaft, Frankfurt/M. 1973.
- Goetz, A., Arbeit zwischen Misere und Utopie, Frankfurt/M. 2000.
- Grayling, A.C., Wittgenstein, Freiburg 1999.

- Grimminger, R., Die Ordnung, das Chaos und die Kunst. Für eine neue Dialektik der Aufklärung, Frankfurt/M. 1990.
- Gripp, Helga, Jürgen Habermas, Paderborn 1984.
- , Theodor W. Adorno. Erkenntnisdimensionen negativer Dialektik, Paderborn 1986.
- , Niklas Luhmann. Eine Einführung, München 1999.
- Gumbrecht, H.U., Modern, Modernität, Moderne, in: O. Brunner/W. Conze/R. Koselleck (Hg.), Geschichtliche Grundbegriffe, Bd.4, Stuttgart 1984.
- Günther, G., Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik, Bd.1, Hamburg 1976.
- Guzzoni, Ute, Identität oder nicht: Zur Kritischen Theorie der Ontologie, Freiburg/ München 1981.
- Habermas, Jürgen, Technik und Wissenschaft als Ideologie, Frankfurt/M. 1969.
- , Zur Logik der Sozialwissenschaften, Frankfurt/M. 1970.
- , Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien, Frankfurt/M. 1971.
- , Legitimationsproblem im Spätkapitalismus, Frankfurt/M. 1973.
- , Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Frankfurt/M. 1976.
- , Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze, Frankfurt/M. 1977.
- , Strukturwandel der Öffentlichkeit, Darmstadt und Neuwied 1979.
- , Stichworte zur Geistigen Situation der Zeit, Frankfurt/M. 1979.
- , Politik, Kunst, Religion, Stuttgart 1978.
- , Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bd., Frankfurt/M. 1981.
- , Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt/M. 1983.
- , Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt/M. 1984.
- , Die neue Unübersichtlichkeit, Frankfurt/M. 1985.
- , Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt/M. 1991.
- , Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt/M. 1992.
- , Erkenntnis und Interesse. Mit einem neuen Nachwort, Frankfurt/M. 1994.
- , Die Moderne - ein unvollendetes Projekt, Leipzig 1994.
- , Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt/M. 1995.
- , Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt/M. 1993.
- , Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie, Frankfurt/M. 1996.
- , Die postnationale Konstellation. Politische Essays, Frankfurt/M. 1998.
- , Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft, Leipzig 2001.

- , Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze. Erweiterte Ausgabe, Frankfurt/M. 2004.
- Hahn, Achim, Erfahrung und Begriff: Zur Konzeption einer soziologischen Erfahrungswissenschaft als Beispielhermeneutik, Frankfurt/M. 1994.
- Hegel, G. W. F., System und Geschichte der Philosophie, ed. by Hoffmeister, J., Leipzig 1940.
- , Phänomenologie des Geistes. Werke in zwanzig Bänden, Bd.3, Frankfurt/M. 1973.
- , Grundlinien der Philosophie des Rechts. Werke in zwanzig Bänden, Bd.7, Frankfurt/M. 1973.
- Heidegger, M., Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, GA, Bd.20, Frankfurt/M. 1979.
- , Sein und Zeit, Tübingen 1979.
- Heider, P. B., Jürgen Habermas und Dieter Henrich, Freiburg/München 1999.
- Henrich, Dieter, Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers, Tübingen 1952.
- , Die Grundstruktur der modernen Philosophie. Mit einer Nachschrift: Über Selbstbewußtsein und Selbsterhaltung, in: Ebling, H.(Hg.), Subjektivität und Selbsterhaltung: Beiträge zur Diagnose der Moderne, Frankfurt/M. 1976, S.97-143.
- , Fluchtlinien. Philosophische Essays, Frankfurt/M. 1982.
- , Dunkelheit und Vergewisserung, in: ders.(Hg.), All-Einheit. Wege eines Gedankens in Ost und West, Stuttgart 1985, S.33-52.
- , Konzepte, Frankfurt/M. 1987.
- , Bewußtes Leben, Stuttgart 1999.
- , Fichtes Ich, in:dern., Selbstverständnisse, Stuttgart 2001, S.57-82.
- , Denken und Selbstsein. Vorlesungen über Subjektivität, Frankfurt/M. 2007.
- Höffe, Otfried, Ethik und Politik. Grundmodelle und Probleme der praktischen Philosophie, Frankfurt/M. 1979.
- , Eine Konversion der Kritischen Theorie? Zu Habermas' Rechts-und Staatstheorie, in: Rechtshistorisches Journal 12, 1993, S.70-88.
- , Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne, Frankfurt/M. 1994.
- Homans, G. C., bringing men back, in: American Sociological Review, 29, 809-818.
- Honneth, Axel, Von Adorno zu Habermas. Zum Gestaltswandel kritischer Gesellschaftstheorie. in: Bonß,W./Honneth,A.(Hg.), Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie, Frankfurt/M. 1982, S.87-126.
- , Kritik der Macht. Reflexionsstufe einer kritischen Gesellschaftstheorie, Frankfurt/M.1985.
- , Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt/M. 1998.
- , Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie, Frankfurt/M. 2000.

- Honneth, Axel/ Joas, Hans (Hg.), Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt/M. 1986.
- Horkheimer, Max, Gesellschaft im Übergang. Aufsätze, Reden und Vorträge 1942-1970, Hrsg. v. Werner Brede, Frankfurt/M. 1982.
- , Gesammelte Schriften, Bd.3, Frankfurt/M. 1988.
- , Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Gesammelte Schriften, Bd.6, Frankfurt/M. 1988.
- , Traditionelle und kritische Theorie: vier Aufsätze, Frankfurt/M. 1984.
- Horster, Detlef, Der Apel fällt nicht weit vom Stamm. Moral und Recht in der postchristlichen Moderne, Frankfurt/M. 1995.
- , Jürgen Habermas, Hamburg 1999.
- Horton, R., African Thought und Western Science, in: Wilson, ed., Rationality, Oxford 1970.
- Husserl, E., Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Husserliana Bd.6. Hsg. von W. Biemel, Den Haag 1976.
- Inwood, M., Heidegger, Freiburg 2004.
- Jauß, H.R., Literatur als Provokation, Frankfurt/M. 1970.
- Jay, M., Dialektische Phantasie, Frankfurt/M. 1976.
- Joas, Hans, Die unglückliche Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus, in: Honneth, A./ Joas, H.(Hg.), Kommunikativen Handeln, Frankfurt/M. 1986, S.144-176.
- , Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von G.H. Mead, Frankfurt/M. 1989.
- , Pragmatismus und Gesellschaftstheorie, Frankfurt/M. 1992.
- , Die Kreativität des Handelns, Frankfurt/M. 1996.
- , Die Entstehung der Werte, Frankfurt/M. 1997.
- , Joas, H./ Knöbl, W., Sozialtheorie. Zwanzig einführende Vorlesungen, Frankfurt/M. 2004.
- Kant, Immanuel, Kritik der praktischen Vernunft, hg. v. K. Vorländer, Hamburg 1990.
- , Die Metaphysik der Sitten, Stuttgart 1990.
- , Kritik der reinen Vernunft, Hamburg 1990.
- , Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Stuttgart 2008.
- Kelb, P., Praxis und Versachlichung. Konzeptionen kritischer Sozialphilosophie bei Habermas, Castoriadis und Sartre, Hamburg 2005.
- Kersting, W., John Rawls. Zur Einführung, Hamburg 1993.
- Kleimann, Bernd, Konfliktbearbeitung durch Verständigung. Überlegungen zu Begriff und Funktion des Diskurses, in: Nennen, H.U.(Hg.), Diskurs. Begriff und Realisierung, Würzburg 2000, S.127-140.

- Koelleck, Reinhart, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt/M. 1995.
- Kohlhaas, Peter, *Diskurs und Modell. Historische und systemische Aspekte des Diskursbegriffs und ihr Verhältnis zu einer anwendungsorientierten Diskurstheorie*, in: Nennen, H.U. (Hg.), *Diskurs. Begriff und Realisierung*, Würzburg 2000, S.29-56.
- Kneer, Georg, *Die Pathologien der Moderne: Zur Zeitdiagnose in der Theorie des kommunikativen Handelns von Jürgen Habermas*, Opladen 1990.
- , *Rationalisierung, Disziplinierung und Differenzierung*, Opladen 1996.
- Kühnl, Reihard, *Formen bürgerlicher Herrschaft. Liberalismus, Faschismus*, Reinbeck 1971.
- Knöbl, Wolfgang, *Spielräume der Modernisierung. Das Ende der Eindeutigkeit*, Weilerswist 2001.
- Kunneman, H., *Der Wahrheitstrichter: Habermas und die Postmoderne*, Frankfurt/New York 1991.
- Küsters, Gerd-Walter, *Rechtstheorie ohne Recht. Zu Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns*, in: *Rechtstheorie* 14, 1983, S.95-114.
- Langgrebe, L., *Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins*, in: Waldenfels/Broekman/Pazanin(Hg.), *Phänomenologie und Marxismus* 2, Frankfurt/M. 1977, S.13-58.
- Langthaler, R., *Nachmetaphysisches Denken? Kritische Anfragen an Jürgen Habermas*, Berlin 1997.
- Lavagno, Christian, *Rekonstruktion der Moderne. Eine Studie zu Habermas und Foucault*, Münster 2003.
- Lichtheim, George, *Das Konzept der Ideologie*, Frankfurt/M. 1973.
- Lieber, Tobias, *Diskursive Vernunft und formelle Gleichheit*, Tübingen 2007.
- Llangue, Marcus, *Räsonnement und Delibereation*, in: Laberenz, L.(Hg.), *Schöne neue Öffentlichkeit*, Hamburg 2003, S.171-195.
- Löbig, M./ Schweppenhäuser, G. (Hg.), *Hamburger Adorno Symposium*, Lüneburg 1984.
- Lockwood, D., *Soziale Integration und Systemintegration*, in: Zapf(Hg.) *Theorien sozialen Wandels*, Köln/Berlin 1970, S.124-138.
- Lohmann, Georg, *Indifferenz und Gesellschaft. Eine kritische Auseinandersetzung mit Marx*, Frankfurt/M. 1991.
- Lövenich, F., *Paradigmenwechsel. Über die Dialektik der Aufklärung in der revidierten Kritischen Theorie*, Würzburg 1990.
- Lübbe, H., *Bewußtsein in Geschichten*, Freiburg 1972.



- Lüdke, W. Martin, Anmerkungen zu einer Logik des Zerfalls: Adorno-Beckett, Frankfurt/M.1981.
- Luhmann, Niklas, Öffentliche Meinung, in: Politische Vierteljahresschrift, 11.1 1970, S.2-28.
- , Soziologische Aufklärung 2, Opladen 1975.
- , Gesellschaftsstruktur und Semantik, Bd.3, Frankfurt/M. 1989.
- , Die Wissenschaft der Gesellschaft, Frankfurt/M. 1992.
- , Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt/M. 1999.
- Lukács, Georg, Geschichte und Klassenbewußtsein, in: ders., Werke, Bd.2, Neuwied/Berlin 1986.
- Lyotard, J. -F., The Postmodern Condition: A Report on Knowledge, Manchester 1984.
- , Der Widerstreit, München 1987.
- Marcuse, Herbert, Der eindimensionale Mensch, Frankfurt/M. 1967.
- , Kultur und Gesellschaft, Bd.1, Frankfurt/M. 1980.
- Marquard, Otto, Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, Frankfurt/M.1982.
- Marx, K., Der historische Materialismus, Bd.2, Leipzig 1932.
- , Das Kapital, Bd.1, Berlin 1960.
- Matthiesen, U., Das Dickicht der Lebenswelt und die Theorie des kommunikativen Handelns, München 1983.
- McCarthy, Thomas, Komplexität und Demokratie- Die Versuchung der Systemtheorie, in: Honneth, A./ Joas, H.(Hg.), Kommunikatives Handeln, Frankfurt/M. 1986, S.177-215.
- , Kritik der Verständigungsverhältnisse. Zur Theorie von Jürgen Habermas, Frankfurt/M. 1989.
- , Ideale und Illusionen: Dekonstruktion und Rekonstruktion in der kritischen Theorie, Frankfurt/M. 1993.
- Mead, G. H., Selected Writings, ed. A. J. Reck, Indianapolis 1964.
- , Geist, Identität und Gesellschaft, Frankfurt/M.1969.
- Miller, M., Die kritische Theorie der Frankfurter Schule, Rowolt Literaturmagazin 27,1991, S.82-91.
- Mirbach, T., Das Projekt der Moderne: Politische Vierteljahresschriftliteratur 25,1984, S.5-16.
- Moritz, Peter, Kritik des Paradigmenwechsels. Mit Horkheimer gegen Habermas, Lüneburg 1992.
- Müller-Doohm,S.(Hg), Jenseits der Utopie, Frankfurt/M. 1991.
- Münch, Richard, Theorie des Handelns, Zur Rekonstruktion der Beiträge von Parsons, Emile Durkheim und Max Weber, Frankfurt/M. 1988.
- , Dialektik der Kommunikationsgesellschaft, Frankfurt/M. 1991.

- , Dynamik der Kommunikationsgesellschaft, Frankfurt/M. 1995.
- , Risikopolitik, Frankfurt/M. 1996.
- , Globale Dynamik, lokale Lebenswelten. Der schwierige Weg in die Weltgesellschaft, Frankfurt/M. 1998.
- Nennen, H.-U., Zur Einleitung von Diskurs. Begriff und Realisierung, in: ders. (Hg.), Diskurs. Begriff und Realisierung, Würzburg 2000.
- Nunner-Winkel, Gertrud, Moralische Bildung, in: Wingert, L./Günter, K. (Hg.), Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit. Festschrift für Jürgen Habermas, Frankfurt/M. 2001, S.314-343.
- Oemüller, W., Die unbefriedigte Aufklärung, Frankfurt/M. 1979.
- Palazzo, Guido, Die Mitte der Demokratie, Über die Theorie deliberativer Demokratie von Jürgen Habermas, Baden-Baden 2000.
- Parsons, Talcott, Structure and Process in Modern Societies, New York, 1960.
- , The Structure of Social Action, New York, The Free Press 1968.
- , Evolutionäre Universalien oder Gesellschaft, in: Zapf (Hg.), Theorien sozialen Wandels, Köln/Berlin 1970, S.55-74.
- , Gesellschaften, Frankfurt/M. 1975.
- Picht, G., Zur Einführung, in: Kryszof, M. et al.: Offene Systeme 2. Logik und Zeit, Stuttgart 1981.
- Preyer, G. (Hg.), Strukturelle Evolution und das Weltsystem: Theorien, Sozialstruktur und evolutionäre Entwicklungen, Frankfurt/M. 1998.
- Pusey, M., Jürgen Habermas, London 1987.
- Rademacher, C., Versöhnung oder Verständigung?: Kritik der Habermasschen Adorno-Revision, Lüneburg 1993.
- Rawls, John, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt/M. 1979.
- Reese-Schäfer, W., Jürgen Habermas, Frankfurt/New York 1991.
- , Politische Theorie der Gegenwart in fünfzehn Modellen, München 2006.
- Rentsch, T., Negativität und praktische Vernunft, Frankfurt/M. 2000.
- Richter, Dirk, Zivilgesellschaft- Problem einer Utopie in der Moderne, in: Eickelpasch, R./Nassehi, A. (Hg.), Utopie und Moderne, Frankfurt/M. 1996, S.170-208.
- Rohbeck, Johannes, Technologische Urteilskraft. Zu einer Ethik technischen Handelns, Frankfurt/M. 1993.
- , Technik-Kultur-Geschichte. Eine Rehabilitierung der Geschichtsphilosophie, Frankfurt/M. 2000.
- Rorty, Richard, Der Spiegel der Natur, Frankfurt/M. 1981.

- , Solidarität und Objektivität, Stuttgart 1988.
- , Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie, in: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.), Zerstörung des moralischen Selbstbewußtsein: Chance oder Gefährdung, Frankfurt/M. 1989, S.273-289.
- Rödel,U./Frankenberg,G./Dubiel,H., Die demokratische Frage, Frankfurt/M. 1989.
- Rüchemeyer, D., Spencer und Durkheim über Arbeitsteilung und Differenzierung: Kontinuität oder Bruch?, in: Luhmann, N.(Hg.), Soziale Differenzierung, Opladen 1986, S.163-180.
- Schäfer, Th., Reflektierte Vernunft. Michel Foucaults philosophisches Projekt einer antitotalitären Macht- und Wahrheitskritik, Frankfurt/M. 1995.
- Scheyli, Martin, Politische Öffentlichkeit und deliberative Demokratie nach Habermas. Institutionelle Gestaltung durch direktdemokratische Beteiligungsformen?, Baden-Baden 2000.
- Schluchter, Wolfgang, Rationalismus der Weltbeherrschung. Studien zu Max Weber, Frankfurt/M. 1980.
- , Religion und Lebensführung: Studien zu Max Webers Religions- und Herrschaftssoziologie, 2Bd., Frankfurt/M. 1991.
- , Die Entstehung des modernen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Entwicklungsgeschichte des Okzidents, Frankfurt/M. 1998.
- , Unversöhnte Moderne, Frankfurt/M. 1996.
- , Replik,in: Bienfait/Wagner(Hg.), Verantwortliches Handeln in gesellschaftlichen Ordnungen. Beiträge zu Wolfgang Schluchters Religion und Lebensführung, Frankfurt/M. 1998, S.320-365.
- , Handlung, Ordnung und Kultur, Tübingen 2005.
- , Grundlegungen der Soziologie, Tübingen 2007.
- Schmucker, J. F., Adorno – Logik des Zerfalls, Stuttgart 1977.
- Schnädelbach, Herbert, Zur Rehabilitierung des animal rationale. Vorträge und Abhandlungen 2, Frankfurt/M. 1992.
- , Philosophie in der modernen Kultur, Frankfurt/M. 2000.
- Schneider, Wolfgang, Grundlagen der soziologischen Theorie, Bd.2, Wiesbaden 2005.
- Schönrich, Gerhard, Bei Gelegenheit Diskurs: Von den Grenzen der Diskursethik und dem Preis der Letztbegründung, Frankfurt/M. 1994.
- Schütz, A./Luckmann, Th., Strukturen der Lebenswelt, Frankfurt/M. 1979.
- Schwemmer, Oswald, Ethische Untersuchung. Rückfragen zu einigen Grundbegriffen, Frankfurt/M. 1986.

- Schweppenhäuser, Gerhard, Ethik nach Auschwitz. Adornos Negative Moralphilosophie, Hamburg 1992.
- , Die Antinomie des Universalismus. Zur moralphilosophischen Diskurs der Moderne, Würzburg 2005.
- Schwingel, Markus, Pierre Bourdieu, Hamburg 1995.
- Schwinn, Thomas, Differenzierung ohne Gesellschaft. Umstellung eines soziologischen Konzepts, Weilerswist 2001.
- Sölter, A. Arpad, Moderne und Kulturkritik: Jürgen Habermas und das Erbe der Kritischen Theorie, Bonn 1996.
- Stender, Wolfram, Kritik und Vernunft: Studien zu Horkheimer, Habermas und Freud, Lüneburg 1996.
- Sturm, A., Öffentlichkeit von der Moderne zur Postmoderne: 1960-1999, in: Hohendahl(Hg.), Öffentlichkeit. Geschichte eines kritischen Begriffs, Stuttgart/Weimer 2000, S.92-144.
- Theunissen, Michael, Vernunft, Mythos und Moderne, in: Fulda, H.F./Horstmann,R-P (Hg.), Vernunftbegriffe in der Moderne, Stuttgart 1994, S.31-54.
- Thyen, Anke, Negative Dialektik und Erfahrung: Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno, Frankfurt/M. 1989.
- Toulmin, S., Kosmopolis. Die unerkannten Aufgaben der Moderne, Frankfurt/M. 1994.
- Tugendhart, Ernst, Vorlesungen über Ethik, Frankfurt/M. 1993.
- Tuschling,B., Die offene und die abstrakte Gesellschaft. Habermas und die Konzeption von Vergesellschaftung der klassisch-bürgerlichen Rechts- und Staatsphilosophie, Berlin 1978.
- Van Reijen, W., Die Beweislast der politischen Philosophie, in:Van den Brink/Van Reijen(Hg.), Bürgergesellschaft, Recht und Demokratie, Frankfurt/M. 1995, S.466-490.
- Wagner, Gerhard, Gesellschaftstheorie als politische Theologie?: Zur Kritik und Überwindung der Theorien normativer Integration, Berlin 1993.
- Waldenfels, Bernhard, Antwortregister, Frankfurt/M. 1994.
- , Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1, Frankfurt/M. 1997.
- , Symbolik, Kreativität und Responsivität. Grundzüge einer Phänomenologie des Handelns, in: Straub,J./Werbik, H.(Hg.), Handlungstheorie. Begriff und Erklärung des Handelns im interdisziplinären Diskurs, Frankfurt/New York 1999, S.243-260.
- , Das leibliche Selbst, Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes, Frankfurt/M. 2002.
- Warsitz, R.P., Zwischen Verstehen und Erklären. Die widerständige Erfahrung der Psychoanalyse bei Karl Jaspers, Jürgen Habermas und Jacques Lacan, Würzburg 1990.
- Weber, M., Soziologie - weltgeschichtliche Analysen-Politik, Stuttgart 1956.

- , Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hrsg. v. J. Winckelmann, Tübingen 1963.
- , Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd.1, Tübingen 1963.
- , Wirtschaft und Gesellschaft, Köln. 1964.
- , Methodologische Schriften, hg. und eingeleitet von J. Winckelmann, Frankfurt 1968.
- , Die Protestantische Ethik, hrsg.v. J. Winckelmann Bd.1, Heidelberg 1973.
- Wehling, Peter, Die Moderne als Sozialmythos: Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Modernisierungstheorie, Frankfurt am Main/ New York 1992.
- Wellmer, Albrecht, Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus, Frankfurt/M. 1969.
- , Kommunikation und Emanzipation,in: Honneth,A./ Jaeggi,U. (Hg.), Theorie des Historischen Materialismus, Frankfurt/M. 1977, S.465-500.
- , Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno, Frankfurt/M. 1985.
- , Endspiele: Die unversöhnliche Moderne. Essays und Vorträge, Frankfurt/M. 1999.
- Welsch, Wolfgang, Vernunft: Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft, Frankfurt/M. 1996.
- Welskopp, Thomas, Der Mensch und die Verhältnisse: Handeln und Struktur bei Max Weber und Anthony Giddens, in: Mergel, T./ Welskopp, T.(Hg.), Geschichte zwischen Kultur und Gesellschaft, München 1997, S.39-70.
- Wenzel, Harald, Die Ordnung des Handelns: Talcott Parsons' Theorie des allgemeinen Handlungssystems, Frankfurt/M. 1990.
- Wernecke, Annika, Rechtsphilosophische Probleme der weltweiten Durchsetzung von Menschenrechten. Eine Untersuchung zu I. Kant, J. Rawls und J. Habermas, Frankfurt/M. 2006.
- Wittgenstein,L., Philosophische Untersuchungen, Schriften Bd.1, Frankfurt/M. 1960.
- Wiggerhaus,Rolf, Die Frankfurter Schule. Geschichte - Theoretische Entwicklung-Politische Bedeutung, München 1987.
- Winch, P., The Idea of a Social Science, in: Wilson(Ed.) Rationality, Oxford1970.
- Wischke, M., Kritik der Ethik des Gehorsam, Zum Moralproblem bei Theodor Adorno, Frankfurt/M. 1993.
- Zimmermann, Rolf, Utopie – Rationalität – Politik: Zur Kritik, Rekonstruktion und Systematik einer emanzipatorischen Gesellschaftstheorie bei Marx und Habermas, Frankfurt/M. 1985.

