

Zusammenfassung

Die Fragestellung

Die Philosophie bemüht sich heutzutage darum, das Wesen der Moderne zu verstehen. Die verschiedenen Deutungen der Moderne stehen dabei in einem engen Zusammenhang mit der Art und Weise, wie man viele sozialpathologische Erscheinungen behandelt, die die Entwicklung der Technik mit sich bringt und die das Leben des Menschen selbst gefährden. Die Teilnehmer an dem Diskurs der Moderne gehen in der Regel davon aus, daß die Moderne, um sich von der mythischen, metaphysischen Denkweise und der autoritären Kultur der Vergangenheit zu befreien, in einer erkenntnistheoretischen Wende des Denkens die Problematik der Subjektivität in den Vordergrund gestellt hat. Im Verlaufe der Zeit sei die Moderne, der es um die Freiheit des Menschen ging, aber "einem neuen Mythos zum Opfer"¹ gefallen.

Diese Zeitdiagnose hat drei verschiedene philosophische Antworten hervorgerufen: 1) die postmoderne Position, die das Projekt der vernünftigen, rationalen Emanzipation der Moderne als Mißerfolg bestimmt und damit in die Richtung eines Irrationalismus oder Antirationalismus geht, 2) die subjektphilosophische Position, die davon ausgeht, daß die sozialpathologischen Erscheinungen der Moderne aus einer inkonsequenten Anwendung der modernen Vernunftidee resultieren und daher nicht daran zweifelt, daß innerhalb der Philosophie die Vernunft der oberste Richter sei; sie vertritt also einen starken rationalistischen Optimismus und geht davon aus, daß das Paradox der Aufklärung durch die Entwicklung der auf der modernen Rationalität basierenden Wissenschaft und Technik aufgehoben werden sollte; 3) die intersubjektivitätsphilosophische Position, die die sozialpathologischen Erscheinungen der Moderne zwar als Resultat der monologischen, vom Subjekt-Objekt-Schema ausgehenden subjektivistischen Vernunft anerkennt, aber gleichzeitig die Wiederherstellung der emanzipatorischen Funktion der Vernunft zu erreichen versucht, indem sie von einem intersubjektiven, dialogischen Vernunftkonzept ausgeht. Anders gesagt, diese Position kritisiert zwar die Moderne in dem Punkt, daß sie die monologische, subjektivistische Vernunft ablehnt, aber sie nimmt durch die Erweiterung des Bereiches der Vernunft die rationalistische Tradition der Moderne über. Dadurch gewinnt sie eine Möglichkeit, innerhalb der rationalistischen Tradition der Moderne das Projekt der Moderne weiter

¹ M. Jay, *Dialektische Phantasie*, a.a.O., S. 305.

zu entwickeln, während die ersten beiden Positionen dem Schema von Vernunft/Nicht-Vernunft verhaftet sind und daher entweder in einen Rationalismus oder in einen Ir- bzw. Antirationalismus fallen.

Also zeichnet sich die erste Position durch eine Radikalisierung der dezentrierenden Tendenzen, die zweite durch die entschlossene Beibehaltung des klassischen Autonomieideals und die dritte durch eine Rekonstruktion der Vernunft durch die Idee der Intersubjektivität aus.²

Der Ausgangspunkt des Habermasschen Denkens

Habermas beurteilt den Paradigmenwechsel von der Subjektivität zur Intersubjektivität als "die eigentliche philosophische Leistung unserer Epoche."³ Nach ihm sind die erste und die zweite Position insofern einseitig, als sie die subjektivistische bzw. instrumentelle Vernunft als einzige Form der Vernunft betrachten; die Differenz zwischen ihnen liegt nur darin, daß die erste Position diese Vernunftkonzeption abschaffen will, während die zweite an ihr festhalten möchte. Nach Habermas überwindet die Subjektivitätsphilosophie nicht den monologischen, verdinglichenden Charakter der Vorstellung eines einsamen, abgeschlossenen Subjektes, das sich die Welt unterwirft, während die postmoderne Position insofern problematisch, ja selbstwidersprüchlich ist, als sie ihre eigenen ir- oder antirationalistische Ansichten selbst noch mit rationalen, d. h. vernünftigen Argumenten rechtfertigt.

Aus dieser Sicht betrachtet Habermas die gegenwärtigen sozialpathologischen Erscheinungen weder als einen direkten Beweis für den Mißerfolg des Projektes der Moderne noch als einen Grund für den Übergang zur Postmoderne, noch sieht er diese Probleme als Resultat einer inkonsequenten Anwendung der modernen Vernunftidee an; vielmehr versteht er sie als Ausdruck der "mit sich selber zerfallenen Moderne".⁴ Dies bedeutet, daß das Projekt der Moderne mit dem Rationalisierungsprozeß zwar verzogen wurde, aber innerhalb der Moderne weitergeführt werden kann und muß. Er strebt also eine Versöhnung der mit sich selber zerfallenen Moderne an. Diese Versöhnung bedeutet für ihn vor allem, *Formen des vernünftigen Zusammenlebens* zu finden, ohne die in verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen erscheinenden Differenzierungen

² Vgl. A. Honneth, *Dezentrierte Autonomie*, a.a.O., S. 238f.

³ NU, S. 134.

⁴ A.a.O., S. 202.

preiszugeben.⁵ Vor diesem Hintergrund kann er 'die mit sich zerfallene Moderne' nicht als Scheitern der Moderne bzw. der Aufklärung, sondern als 'ein unvollendetes Projekt' ansehen:⁶ "Die Hoffnung auf Emanzipation der Menschen aus selbstverschuldeter Unmündigkeit und erniedrigenden Lebensumständen hat ihre Kraft nicht verloren."⁷

Hegel und Habermas

Habermas sieht in der Philosophie des jungen Hegel den ersten Versuch, die Moderne nicht als gescheitert, sondern als in sich gespalten zu betrachten. Anders gesagt, Hegel ist der erste Philosoph, der das Problem der 'Entzweiung' der Moderne analysiert. Das ist der Grund, warum Hegel in seiner früheren Zeit den Begriff einer versöhnenden Vernunft entwickelt hat und nicht, wie die Postmoderne, den Begriff der Nicht-Vernunft zur zentralen Kategorie erhebt. "Entzweiung ist der Quell *des Bedürfnisses der Philosophie*",⁸ deren Aufgabe es ist, die Trennung in eine Einheit zu bringen.

In seiner Kritik an den positiven Systemen, wie z. B. an der christlichen Religion und an der Reflexionsphilosophie, zeigt er, daß die moderne Subjektivität nichts anderes als eine verengte, einseitige *isolierte Reflexion* ist.⁹ Diese Reflexion erlaubt, so Hegel, zwar eine Emanzipation von der religiösen, mythischen und metaphysischen Weltansicht, aber sie führt zu einer dualistischen Entzweiung des Lebens und macht eine lebendige Einheit von 'privatem und öffentlichem Leben', von 'Sein und Sollen' und von 'Glauben und Wissen' etc. unmöglich. Der Hauptkritikpunkt von Hegel an der modernen subjektivistischen Vernunft besteht also darin, daß diese Vernunft zwar eine Emanzipation von der christlichen Weltanschauung ermöglicht hat, aber daß sie wegen ihrer strikten Selbstbeziehung keine Einheit mit dem Anderen, wie z. B. mit dem Glauben, herstellen konnte.

Hegel geht von dieser kritischen Überlegung zum Entwurf einer 'versöhnenden Vernunft' über, durch die das getrennte Leben wieder vereinigt werden kann. Dieser

⁵ Vgl. Ebd.

⁶ Habermas hielt bei dem Empfang des 'Adorno-Preises' der Stadt Frankfurt 1980 einen Vortrag, dessen Titel: "Die Moderne – ein unvollendetes Projekt" lautet. Dieser Titel deutet sehr gut die Zielsetzung von Habermas an. Dieser Artikel befindet sich in: J. Habermas, *Kleine Politische Schriften*, Frankfurt/M. 1981.

⁷ J. Habermas, *Die nachholende Revolution*, a.a.O., S. 203.

⁸ G. W. F. Hegel, *Differenzschrift*, S. 12. Hervorhebung im Original.

⁹ Vgl. A.a.O., S. 16. Der Jenaer Hegel schlägt statt dieser isolierten Reflexion eine *philosophische Reflexion*, d. h. die Vernunft bzw. Spekulation als einen philosophischen Begriff für eine wahre Vereinigung vor.

Übergang geht von der Überlegung aus, daß die *isolierte Reflexion*, d. h. die subjekphilosophische Vernunft die Aufgabe der Vereinigung des Lebens nicht erfüllen kann; sie behandelt das Andere in dem erkenntnistheoretischen Denkschema von Subjekt und Objekt und enthält daher praktisch schon einen Keim der Herrschaftsstruktur in sich. Hegel konkretisiert dagegen in seiner Frankfurter Zeit die Idee der 'versöhnenden Vernunft' mit Hilfe der Begriffe der *Liebe* und des *Lebens*. Liebe bedeutet bei Hegel, das Andere als notwendige Bedingung für die eigene Existenz anzusehen, also das Selbst im Anderen zu finden, und Leben bedeutet für ihn, Manigfaltiges und Einheitliches, Endliches und Unendliches als eine Einheit zu verstehen, ebenso wie ein Organismus viele Glieder in sich vereint. Hegel bezeichnet vor diesem Hintergrund das Leben als "die Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung."¹⁰

Es wird also deutlich, daß Hegel das Leben als ein 'Zusammenleben' bzw. als ein gesellschaftliches Leben versteht. Die positiven Institutionen und die Reflexionsphilosophie dienen für Hegel nur dem, die Trennung des einzelnen Lebens vom Zusammenleben zu rechtfertigen, wie anhand der Geschichte Abrahams deutlich wird, dessen Zerreißung der "Bande des Zusammenlebens und der Liebe"¹¹ ihn zum Stammvater einer Nation machte, die dem Geist der Trennung verhaftet war. Die 'versöhnende Vernunft' bezweckt also die Wiederherstellung einer sittlichen Gemeinschaft.

Habermas findet in dem Begriff der 'versöhnenden Vernunft' des jungen Hegel ein Vorbild seiner Philosophie; durch die Erhebung der Liebe und des Lebens zu einer Form der Vernunft konnte Hegel die Vernunft nicht mehr als etwas Substantielles, sondern als ein Medium betrachten, das das Selbst und das Andere miteinander verbindet. Hegel entwickelt in der *Philosophie des Geistes* der Jenaer Zeit den Begriff der Vernunft als Medium noch systematischer, wo er den subjektiven Geist in *Sprache*, *Arbeit* (bzw. Werkzeug) und *Familie* (bzw. Liebe) unterteilt; die Funktion der *Sprache* besteht in der Darstellung des Verhältnisses zwischen dem erkennenden Subjekt und dem erkannten Gegenstand, das *Werkzeug* vermittelt die Natur und das handelnde Subjekt, und die *Liebe* bezieht die handelnden Subjekte aufeinander.

Dieser Gedanke unterscheidet sich stark von dem Begriff des Selbstbewußtseins der Reflexionsphilosophie, den Habermas eine 'narziistische', transzendente Subjektivität nennt, weil er auf dem "reinen, sich auf sich selbst beziehenden Bewußtsein der

¹⁰ G. W. F. Hegel, TW, Bd. 1, S. 422.

¹¹ A.a.O., S. 277.

ursprünglichen Apperzeption"¹² basiert. Der Geist wird dagegen bei Hegel als eine Einheit zwischen Subjekt und Objekt konzipiert: "Es muß eigentlich weder von einem solchen Subjekte noch Objekte die Rede sein, sondern vom Geiste."¹³ Habermas schreibt dazu: "Anstelle der fruchtlosen Kontroversen der Erkenntnistheorie will Hegel die Diskussion auf jene 'Medien' lenken, die die Beziehungen zwischen Subjekt und Objekt bereits vor jeder aktuellen Begegnung strukturieren. Beide Seiten, Subjekt und Objekt, sind Relata, die nur mit und in ihren Beziehungen zueinander existieren. [...] Gleichwohl gebraucht Hegel den Terminus 'Geist' für die Medien von Sprache, Arbeit und Interaktion [...]"¹⁴ Wenn das Subjekt in der Welt als ein in den Weltzusammenhang integriertes Element vorhanden ist, dann kann es keine philosophische Aufgabe des Subjektes sein, eine Kluft zwischen sich und einem von ihm separierten Anderen zu überbrücken.

Habermas ist der Ansicht, daß Hegel die problematischen Aspekte der Moderne zwar richtig erkannt hat, aber keine überzeugende Lösung anbietet. Beispiele dafür sind, daß Hegel in der Frankfurter Zeit, entgegen dem Bedürfnis der Moderne nach Selbstbegründung,¹⁵ die vormoderne, antike Gesellschaftsform als Vorbild für eine neue Gesellschaft betrachtete und daß er in der Jenaer Zeit das Problem der modernen Gegensätze mit dem Begriff des absoluten Geistes zu lösen versuchte, der nichts anderes ist als eine alle Unterschiede unter sich subsumierende substanzielle Vernunft; seine zutreffende Kritik an der Aufklärung, von der er sich wegen ihrer Abhängigkeit von der substanziellen, abstrakten Vernunft abgrenzen möchte, endete nach Habermas lediglich mit einer Zementierung der substanziellen Vernunft. Habermas betrachtet dies als die Grenze des mentalistischen Denkens, das seit Descartes die europäische Philosophie beherrscht.¹⁶

Die Linguistische Wende der Philosophie

1) Die Charakteristik des Sprechens: die Erhebung der Geltungsansprüche

Das ursprüngliche Projekt des jungen Hegel, eine versöhnende Vernunft zu entwerfen, die die Differenzierung der Moderne als solche anerkennt und gleichzeitig eine rationale

¹² J. Habermas, *Wege der Detranszendentalisierung*, a.a.O., S. 195.

¹³ G. W. F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe I*, in: GW, Bd. 6, S. 205.

¹⁴ J. Habermas, *Wege der Detranszendentalisierung*, a.a.O., S. 195f.

¹⁵ Siehe zur Auffassung der Moderne den 1. Abschnitt des II. Kapitels in dieser Arbeit.

¹⁶ Siehe dazu J. Habermas, *Wege der Detranszendentalisierung*, a.a.O., S. 186.

Einheit hervorbringt, kann nach Habermas erst durch den Paradigmenwechsel vom bewußtseinsphilosophischen zum linguistischen Paradigma verwirklicht werden.

Eine der interessantesten Eigenschaften der Sprache ist nach ihm, daß jeder Sprechakt immer von einem Geltungsanspruch begleitet wird; jeder konkrete Sprechakt verweist auf einen bestimmten Kontext, in dem er gültig ist, und setzt damit einen die Konkretheit dieses Aktes transzendierenden Bereich voraus. Die Äußerung: "Dies ist ein Kugelschreiber" z. B. verweist um ihrer Gültigkeit willen auf einen bestimmten Kontext, in dem sie beispielsweise als *wahr* oder als *falsch* beurteilt werden kann. Diese Äußerung erhebt in diesem Fall den Geltungsanspruch der Wahrheit.

Dieses Beispiel zeigt, daß die im Sprechakt vollzogenen Geltungsansprüche als Ansprüche jeden lokalen Kontext *transzendieren* und zugleich *hier* und *jetzt* erhoben sowie faktisch anerkannt werden: Die "Geltung transzendiert Räume und Zeiten, 'tilgt' *Raum und Zeit*, aber der Anspruch wird jeweils *hier und jetzt*, in bestimmten Kontexten, erhoben und mit faktischen Handlungsfolgen akzeptiert oder zurückgewiesen."¹⁷ Also geht es bei der sprachphilosophischen, kommunikativen Reflexion um diese *konkrete* und *geschichtliche* Transzendentalität, während es bei der bewußtseinsphilosophischen, vorsprachlich-einsamen Reflexion um die *formale* und *überzeitliche* Transzendentalität geht.¹⁸

Habermas sieht in dieser linguistischen Theorie eine Möglichkeit, sowohl den 'Purismus der Vernunft' der Kantischen Ethik, die den von der konkreten Realität unabhängigen Kategorischen Imperativ herstellt, als auch die utilitaristische Ethik des Empirismus zu überwinden, der keine (rein) vernünftige Realität anerkennt. Die Semi-Transzendentalität der den Sprechakt begleitenden Geltungsansprüche kann nach Habermas deutlich machen, daß diese zwei philosophischen Positionen lediglich zwei Extremfälle sind, die in der Ethik jeweils nur einen Aspekt der Sprechakte (Transzendentalität oder Empirizität) berücksichtigen. Die sprachphilosophische Wende der Philosophie macht die traditionelle philosophische Grundfrage nach dem Verhältnis von Empirie und Transzendentalität sowie Individualität und Universalität etc. gegenstandslos.

2) Das Wesen der Sprache: die Kommunikation

Auch die Sprechakttheorie, die für die Habermassche Gesellschaftstheorie eine entscheidende Rolle spielt, nimmt als eine Sprachtheorie die sprachphilosophische

¹⁷ PDM, S. 375.

¹⁸ A.a.O., S. 371.

Einsicht auf, daß jeden konkreten Sprechakt semi-transzendente Geltungsansprüche begleiten. Darüber hinaus sieht sie das Wesen der Sprache in deren kommunikativem Charakter, nicht in deren Sachverhalte darstellender Funktion. Diese Auffassung der Sprache unterscheidet sich vor allem von der Wahrheitssemantik bzw. von der Bedeutungstheorie. Die Bedeutungstheorie geht davon aus, daß die Funktion der Sprache in der objektiven Darstellung der Tatsachen bzw. der Sachverhalte besteht. Die Gültigkeit dieser objektiven Darstellung, die mit den Kategorien *wahr/falsch* zum Ausdruck gebracht wird, hängt vollständig davon ab, ob das darstellende Subjekt eine objektive Distanz zu dem dargestellten Objekt, d. h. eine Beobachterperspektive, einnimmt. Wenn man unter Rationalität, so Habermas, "die Wissenserwerbung und –verwendung der Subjekte"¹⁹ versteht, bemißt sich Rationalität bei dieser Bedeutungstheorie daran, "wie sich das einsame Subjekt an seinen Vorstellungs- und Aussageinhalten orientiert."²⁰ Für diese Position ist die objektive Welt bloß das Korrelat aller wahren assertorischen Sätze. Habermas sieht darin eine sprachphilosophische Version der modernen Subjektphilosophie bzw. der positivistischen Neigung der modernen Wissenschaft.

Im Gegensatz zur Bedeutungstheorie geht die Sprechakttheorie davon aus, daß für die gesellschaftliche und kulturelle Lebensform der Menschen nicht primär der Gebrauch der Propositionen, die einer Abbildung der Dinge bzw. der Sachverhalte dienen, entscheidend ist, sondern der kommunikative Gebrauch der propositionell konstituierten Sprache. Dies schließt ein, daß das Wesen der Sprache in der 'Verständigung über etwas in der Welt' liegt. Bei diesem Gedanken ist also immer die Interaktion zwischen Subjekten vorausgesetzt. Die Interaktionsteilnehmer nehmen nicht eine objektive Beobachterperspektive für die Darstellung der Sachverhalte ein, sondern eine Teilnehmerperspektive, von der aus sie durch den Austausch ihrer Meinungen bestimmte Resultate erreichen können. Bei dieser Theorie bemißt sich Rationalität an der "Fähigkeit zurechnungsfähiger Interaktionsteilnehmer, sich an Geltungsansprüchen, die auf intersubjektive Anerkennung angelegt sind, zu orientieren", und die Rationalitätsmaßstäbe der kommunikativen Vernunft finden sich in "den argumentativen Verfahren der direkten oder indirekten Einlösung von Ansprüchen auf

¹⁹ Vgl. Tkh 1, 25f. und PDM, S. 366.

²⁰ PDM, S. 366.

propositionale Wahrheit, normative Richtigkeit, subjektive Wahrhaftigkeit und ästhetische Stimmigkeit."²¹

Die Sprechakttheorie geht von der These aus: "etwas sagen [heißt] etwas tun."²² Dies bedeutet, daß die Funktion eines Sprechaktes nicht in dem Abbild der Dinge bzw. der Sachverhalte, sondern in der Kommunikation besteht, die als eine Interaktion der Subjekte auf eine bestimmte Verständigung abzielt. Nach dieser Theorie enthalten elementare Sprechakte wenigstens drei Bestandteile: 1) den propositionalen (lokutionären) Akt, in dem die Sachverhalte objektiv dargestellt werden, 2) den performativen (illokutionären) Akt, der den Sprecher und den Hörer in eine intersubjektive Verbindung bringt, und 3) den expressiven (perlokutionären) Akt, in dem sich die Intention des Sprechers zeigt.²³

Wenn alle Sprechakte aus den aufeinander nicht reduzierbaren drei verschiedenen Bestandteilen bestehen, muß jeder Sprechakt, entsprechend jenem sprachphilosophischen Prinzip: 'jeder Sprechakt erhebt Geltungsansprüche', unter drei Geltungsaspekten analysiert werden. Ein Hörer kann z. B. eine Äußerung eines Sprechers zurückweisen, weil sie entweder objektiv nicht *wahr*, normativ nicht *richtig* oder subjektiv nicht *wahrhaftig* ist. Im ersten Fall fungiert die objektive Wahrheit, im zweiten die normative Richtigkeit und im dritten die subjektive Wahrhaftigkeit als Geltungskriterium der Aussage. Aus der Sicht der Sprechakttheorie wird also die Geltung einer Äußerung nicht bloß auf die Problematik der Wahrheit reduziert; vielmehr bezieht sich eine Äußerung je nach dem Kontext auf verschiedene, aufeinander nicht reduzierbare Geltungsbereiche.²⁴

²¹ Ebd.

²² John L. Austin, *Zur Theorie der Sprechakte*, a.a.O., S. 35.

²³ Siehe dazu PDM, S. 363.

²⁴ Wie ein Satz kommunikativ benutzt wird, zeigt Habermas durch einen exemplarischen Satz (Tkh 1, S. 411f.); wenn ein Professor einen Seminarteilnehmer auffordert: "Bitte, bringen Sie mir ein Glas Wasser!", kann der aufgeforderte Seminarteilnehmer diese Aufforderung prinzipiell im Hinblick auf die drei Geltungsansprüche ablehnen: 1) "Nein, Sie können mich nicht wie einen Ihrer Angestellten behandeln." 2) "Nein, eigentlich haben Sie ja nur die Absicht, mich vor anderen Seminarteilnehmern in ein schiefes Licht zu bringen." 3) "Nein, die nächste Wasserleitung ist so weit entfernt, daß ich vor Ende der Sitzung nicht zurück sein könnte." Er stellt bei der ersten Antwort die normative Angemessenheit der Äußerung des Professors in Frage, bei der zweiten die subjektive Wahrhaftigkeit und bei der dritten die Existenzpräsuppositionen der Aussage. Dieses Beispiel verdeutlicht, daß sich ein kommunikatives Handeln je nach den Handlungskontexten ganz verschieden entwickeln kann.

Hier ist zu betonen, daß die Sprechakttheorie die Welt nicht nur als die Gesamtheit von Gegenständen oder existierenden Sachverhalten begreift, wie es die Ontologie der Bewußtseinsphilosophie tut; außer der Welt des *Objektiven* werden auch die Welt des *Normativen* sowie die Welt des *Subjektiven* postuliert. "Mit jedem Sprechakt bezieht sich der Sprecher gleichzeitig auf etwas in der objektiven, in einer gemeinsamen sozialen und in seiner subjektiven Welt."²⁵ Der kommunikativ verstandene Sprechakt besteht also darin, daß das Subjekt den Gegenstand durch die Interaktion mit anderen Subjekten reflexiv rekonstruiert.

Die Habermassche Anwendung der Sprechakttheorie auf die Handlungs- und die Gesellschaftstheorie

Habermas nimmt den Grundgedanken der Sprechakttheorie als Grundlage für eine neue Handlungs- bzw. Gesellschaftstheorie. Die menschlichen Handlungen werden gewöhnlich als eine Form der Zwecktätigkeit begriffen, mit der "ein Akteur in die Welt eingreift, um durch die Wahl und den Einsatz geeigneter Mittel gesetzte Ziele zu realisieren."²⁶ Durch die Arbeit, eine besondere Form dieser Zwecktätigkeit, will das Subjekt den gegebenen Gegenstand zu seinem Zweck verändern. Die Arbeit kann also als ein Ausdruck der Zweck-Mittel-Beziehung verstanden werden. Über dieses instrumentelle Handeln herrscht daher die instrumentelle Rationalität bzw. die Zweckrationalität. Die klassische Sozialwissenschaft wie z. B. bei K. Marx betrachtet diese Zwecktätigkeit als ihren Hauptgegenstand.

Habermas versteht diese Handlungstheorie, die das Objekt als das ansieht, was vom Subjekt bearbeitet wird oder werden muß, als eine sozialwissenschaftliche Version der Subjektsphilosophie. Bei der Subjektsphilosophie wird "Wissen ausschließlich als Wissen von etwas in der Welt"²⁷ verstanden, und der Handlungserfolg hängt vollständig davon ab, ob das Subjekt seine Beziehung zur Welt möglicher Objekte richtig beurteilen kann. Wenn man die sprachpragmatischen Annahmen – 1) jeder Sprechakt erhebt Geltungsansprüche, die über den konkreten Kontext hinausgehen, 2) es gibt mindestens drei verschiedene Bestandteile in dem Sprechakt und dementsprechend drei Geltungsbereiche und 3) der Sprechakt zielt auf die Verständigung ab – auf diesen Handlungsbegriff anwendet, kann ein ganz anderer Typ der Handlung zum Vorschein

²⁵ PDM, S. 365.

²⁶ ND, S. 63.

²⁷ PDM, S. 366.

kommen. Habermas nennt ihn 'sprachlich vermittelte Interaktion', also 'kommunikatives Handeln'.

Habermas unterscheidet das kommunikative Handeln nicht nur von jenem einfachen instrumentellen Handeln, sondern auch vom reinen Sprechakt. Der reine Sprechakt wird bei der Sprechakttheorie als eine Handlung unter vielen menschlichen Handlungen angesehen. Habermas geht aber bei seiner Konzeption des kommunikativen Handelns davon aus, daß jedes menschliche Handeln sprachlich vermittelt ist und daß es somit auf die Verständigung abzielt. Dies ist der Grund, warum Habermas die Sprechakttheorie zur 'Universalpragmatik' verallgemeinert. Kommunikatives Handeln ist daher weder eine Handlung, die von der Beziehung des einsamen Subjektes zum Objekt ausgeht, noch ein Sprechakt, der bloß auf eine *kognitive* Verständigung abzielt, sondern eine Interaktion der sprechhandelnden Subjekte, die sich auf die *praktische* Verständigung richtet. Das kommunikative Handeln läßt sich entsprechend den drei Bestandteilen des Sprechaktes und dessen drei Geltungsansprüchen jeweils in strategisches, normatives und dramaturgisches Handeln unterteilen.

Strategisches Handeln, das dem propositonellen Gebrauch des Sprechaktes entspricht, ist ein anderer Name für die utilitaristische Seite des kommunikativen Handelns, die auf die Realisierung eines Zwecks durch die Wahl der erfolgversprechenden Mittel und deren Anwendung abzielt. Die Interaktionsbeteiligten erscheinen hier als egozentrische bzw. erfolgsorientierte Subjekte. Dieses Handeln findet sich besonders im Tauschverhältnis in dem ökonomischen sowie im Machtverhältnis im politischen Bereich. Die Gesellschaft ist von diesem Standpunkt aus betrachtet als 'eine instrumentelle Ordnung', die die Handlungsgrenze der erfolgsorientiert handelnden Subjekte bestimmt.

Normatives Handeln, das dem illokutionären Gebrauch des Sprechaktes entspricht, ist eine Handlung, die von den anderen Mitgliedern einer Gruppe erwartet wird. Die Gesellschaft ist hier nichts anderes als ein System anerkannter Normen.

Dramaturgisches Handeln, das dem perlokutionären Gebrauch des Sprechaktes entspricht, ist eine Handlung, durch die die Interaktionsbeteiligten füreinander das Publikum bilden und bei der ein Akteur sich selbst vor dem Publikum präsentiert, indem er sich selbst kontrolliert. Bei diesem Handeln geht es um die Selbstrepräsentation des Subjektes.

Die sprachtheoretische Wende der Handlungstheorie zeigt, daß einerseits die vom teleologischen Handlungsbegriff ausgehende traditionelle Handlungstheorie nur eine

sehr begrenzte Gültigkeit hat und nicht alle Formen der Handlungen berücksichtigt. Andererseits können alle Geltungsansprüche, also die Wahrheit (bzw. Nützlichkeit) bei dem teleologischen (bzw. strategischen), die Richtigkeit bei dem normativen und die Wahrhaftigkeit bei dem dramaturgischen Handeln, nur innerhalb der Kategorie der 'Verständigung' bei dem kommunikativen Handeln sinnvoll betrachtet werden. Aus dieser Sicht erscheinen die oben beschriebenen drei Handlungstypen als 'Grenzenfälle' des kommunikativen Handelns.

Ideale Sprechsituation: Die bei jedem Sprechakt vorausgesetzten Geltungsansprüche bedeuten die Einbeziehung des Aktors in einen universellen Diskurs. Die Mitglieder einer Gemeinschaft können in einem bestimmten Konfliktfall mit Hilfe dieser Geltungsansprüche einen Platz jenseits der bestehenden Ordnung einnehmen, von dem aus sie auch einen Konsens über die gewandelten Sitten und über die Neudefinition von Werten erzielen können. Anders gesagt, die Interaktionsteilnehmer setzen immer eine *ideale Sprechsituation* voraus, die "die Idee einer unversehrten Intersubjektivität" beinhaltet, die nichts anderes als "symmetrische Verhältnisse freier reziproker Anerkennung"²⁸ meint. Habermas grenzt sich aber dabei von dem Versuch ab, die Idee der idealen Sprechsituation zur Totalität einer versöhnten Lebensform auszumalen und als Utopie in die Zukunft zu projizieren. Er beschreibt mit dieser Idee die notwendigen Bedingungen für nicht antizipierbare Formen eines nicht verfehlten Lebens. Von zentraler Bedeutung sind dabei nicht die materiellen Inhalte einer nicht verfehlten Lebensform, sondern die formale Wichtigkeit des "eigenen, nicht etwa konfliktfreien, aber solidarischen Zusammenwirkens"²⁹ der Beteiligten, damit ein besseres Leben überhaupt realisiert werden kann. In dieser Idee konkretisiert Habermas daher eine in den Bedingungen des kommunikativ erreichten Konsenses ausgedrückte Rationalität, d. h. die prozedurale Rationalität.

Lebenswelt: Während das Konzept eines nicht verfehlten Lebens bei Habermas als ein Idealtypus fungiert, drückt die Lebenswelt die konkrete Totalität des sittlichen Lebens aus; die Lebenswelt ist den verständigungsorientiert handelnden Subjekten immer nur 'mitgegeben' und kann niemals thematisiert werden. Die Sprechsituation, die die Handelnden in bestimmte Kontexte einbindet, weist auf ihre Beziehung zur Lebenswelt hin. Die Lebenswelt kann selbst nicht thematisiert werden und fungiert bei den konkreten Sprechsituationen nur als 'Ressource' der Interaktionsbeteiligten. Je nach der

²⁸ ND, S. 185.

²⁹ A.a.O., S. 186.

Sprechsituation erscheint die Lebenswelt, entsprechend der Triade der Sprechakttheorie, mal als Totalität des traditionell anerkannten Wissens (als *Kultur*), mal als Totalität der gebräuchlichen Normen (als *Gesellschaft*) und mal als Totalität der Sozialisation der Individuen (als *Person*).

Reproduktion der Lebenswelt: Wenn die Lebenswelt nicht thematisiert werden kann und bei jedem Handeln stets 'präreflexiv' bleibt, wie kann die Reproduktion der Lebenswelt aufgefaßt werden? Habermas erfaßt diesen Vorgang als wechselseitige Beziehung zwischen der Lebenswelt und der kritischen Reflexion der sprechhandelnden Subjekte. Während die vorsprachliche einsame Reflexion des Erkenntnissubjektes sich objektivierend auf sich bezieht und daher eine weltkonstituierende Stellung einnimmt, hat die kommunikative Reflexion eine andere Ausrichtung; jedes konkrete kommunikative Handeln beinhaltet die Geltungsansprüche, über die die Interaktionsteilnehmer mit ihren Ja/Nein-Stellungnahmen streiten können; dieser argumentative Streit über die Geltungsansprüche setzt also schon eine Reflexionsform voraus, die die Selbstbeziehung des Subjekts mit dem intersubjektiven Gegenüber von Proponenten und Opponenten vermittelt. Dies besagt, daß beim Verlauf der Argumentationen schon die Momente der Selbstreflexion der Sprecher vorausgesetzt sind und die Reflexion sich daher nicht auf das Ganze der Lebenswelt bzw. das lebensweltliche Hintergrundwissen bezieht, sondern sie nur indirekt die Lebenswelt ändert, indem sie die bis dahin anerkannten Deutungsmuster transformiert. Diese Reflexion ist also keine weltkonstituierende Fähigkeit des einsamen Subjekts, sondern eine Rekonstruktionsfähigkeit einer intersubjektiven Gemeinschaft.

Der Strukturwandel der Lebenswelt bedeutet bei Habermas, neu auftretende Situationen an die bestehenden Weltzustände anzuschließen.³⁰ Es geht dabei um die Verstärkung der Kontinuität einer kulturellen Überlieferung durch die diskontinuierenden Mittel der *Kritik*, um die Festigung der Solidarität in Lebenszusammenhängen durch die riskanten Mittel des *universalistischen Verfahrens diskursiver Willensbildung* sowie um die Stabilisierung eines Prozesses der Vergesellschaftung durch das Mittel der *erweiterten Spielräume für Individuierung*. Die 'Reproduktion der Lebenswelt' dient also der Überlieferung kulturellen Wissens und dessen Erneuerung in der kulturellen Dimension, der sozialen Integration und der Herstellung neuer Formen der Solidarität in der räumlichen, sozialen Dimension und der Ausbildung von personalen Identitäten in der zeitlichen, historischen Dimension. Die Lebenswelt reproduziert sich also allein durch

³⁰ Siehe dazu TkH 2, S. 209 und PDM, S. 398.

eine dialektische Einheit von Kontinuität und Bruch, d. h. durch "eine Traditionsfortsetzung und -erneuerung, die sich zwischen den Extremen der bloßen Fortschreibung von, und eines Bruches mit Traditionen bewegt."³¹

Kolonialisierung der Lebenswelt: Die Darstellung des Strukturwandels der Lebenswelt enthält die Antwort von Habermas auf 'die Paradoxie der Rationalisierung', die darin besteht, daß die sozialpathologischen Probleme der Moderne durch die Rationalisierung paradoxerweise verstärkt werden. Die Analyse der Wechselwirkung zwischen der konstituiven Autonomie des Subjekts und der Funktionsweise der Lebenswelt, die jene Autonomie einschränkt, ist ein wesentlicher Bestandteil der Habermasschen Gesellschaftstheorie. Diese Theorie widmet somit dem Spannungsverhältnis zwischen der Tendenz des Subjekts, die Lebenswelt zu vergegenständlichen, und der Charakteristik der Lebenswelt, sich von solcher Vergegenständlichung immer wieder zu entziehen, besondere Aufmerksamkeit. Sie unterscheidet sich damit vor allem von der Auffassung der Gesellschaft als System, die heutzutage bei der Analyse der 'Tausch- und Machtverhältnisse' vorherrscht. Habermas ist der Ansicht, daß die Systemtheorie die Lebenswelt unzulässigerweise vergegenständlicht, d. h. technisiert. Die Systemtheorie ist nach Habermas eine Variation der klassischen Gesellschaftstheorie, die die gesellschaftlichen Systeme aus der Perspektive des auf der Zweckrationalität beruhenden instrumentellen Handelns analysiert. Die klassische Gesellschaftstheorie ist wiederum eine gesellschaftsphilosophische Version der Subjektphilosophie, die als Ausdruck des modernen Denkens angesehen wird, das von einer instrumentell verkürzten Vernunft ausgeht. Von daher läßt sich nach Habermas 'die Paradoxie der Rationalisierung' durch die Systemtheorie nicht auflösen, obwohl sie sich mit dieser Paradoxie gründlich beschäftigt.

Im Gegensatz dazu entwirft Habermas eine zweistufige Gesellschaftstheorie von System und Lebenswelt. Der Ausgang vom System betont hierbei die Beobachterperspektive und die konstitutive Fähigkeit des Subjekts, sich etwas zum Objekt machen zu können. Die Einbeziehung der Lebenswelt betont im Gegenzug die Teilnehmerperspektive des Subjekts und dessen Abhängigkeit von der Allgemeinheit. Das Wesen der Modernisierung besteht nun nach Habermas in einer massiven Verdrängung der Kommunikationsstruktur der Lebenswelt durch das System, das zu einer Überhandnahme der Zweckrationalität in der Gesellschaft führt. Diese Zerstörung

³¹ Tkh 2, S. 210.

des Gleichgewichtes zwischen System und Lebenswelt nennt Habermas die "systemisch induzierte Lebensweltpathologie" bzw. "die Kolonialisierung der Lebenswelt".³² Habermas versucht mit dieser zweistufigen Gesellschaftstheorie von System und Lebenswelt die Autonomie des einzelnen Subjekts und gleichzeitig dessen Abhängigkeit von der Lebenswelt, die Kontinuität der Geschichte und deren Diskontinuität sowie die Kritik an der Kultur und die Aufnahme der kulturellen Überlieferungen etc. in einer Theorie zu vereinigen. Hiermit erhellt sich seine Absicht, durch diese Theorie die zeitgenössische Kritik an der Moderne aufzunehmen und dennoch eine von der Rationalität ausgehende Gesellschaftstheorie zu entwerfen.

Die 'Vernunft' in der Theorie von Habermas

Habermas versteht die sittliche Totalität des jungen Hegel als die "reziproken Anerkennungsverhältnisse eines intersubjektiv konstituierten Lebenszusammenhangs"³³ bzw. als die "Formen des vernünftigen Zusammenlebens".³⁴ Die Realisierung dieser Idee ist nach ihm nur mit dem Paradigmenwechsel von der Subjektivität zur Intersubjektivität möglich. Denn das vernünftige Zusammenleben heißt bei ihm, "Autonomie und Abhängigkeit in ein befriedetes Verhalten"³⁵ einzutreten.

Der Gedanke der Autonomie des Subjekts und dessen Abhängigkeit von der Gesellschaft enthält die Habermassche Antwort auf die alte metaphysische Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Einen und Vielen, der Vernunft und dem Anderen, dem Allgemeinen und dem Besonderen sowie der Notwendigkeit und dem Akzidentellen etc. Die Metaphysik, das Besondere nur relativ zum Allgemeinen betrachtet, bringt nach Habermas wegen dieser "gewaltigen Abstraktion"³⁶ die drei unlösbaren philosophischen Probleme mit sich: (1) das Problem des Verhältnisses von Identität und Differenz, (2) das Problem der Individualität und (3) das Unbehagen am affirmativen Denken.³⁷

Diese Probleme der metaphysischen All-Einheitslehre rechtfertigen aber den postmodernen bzw. kontextualistischen Versuch nicht, die Einheit der Vernunft vollständig zu verneinen und die Vielheit, das Andere und die Differenz etc. zum

³² Tkh 2, S. 293.

³³ PDM, S. 40.

³⁴ NU, S. 202.

³⁵ J. Habermas, *Die nachholende Revolution*, a.a.O., S. 202.

³⁶ ND, S. 156.

³⁷ Siehe dazu oben S. 171ff.

Prinzip der Philosophie zu erheben. Denn eine Stimmungslage der Zeit "ersetzt noch keine Argumente."³⁸

Habermas versucht in dieser Problemlage, die von der Einheit der Vernunft ausgehende metaphysische und die kontextualistische Position miteinander zu verbinden, die davon ausgeht, daß die Entstehung und die Tätigkeit der Vernunft durchaus akzidentiell sind. Die kommunikative Vernunft, die Wert auf den Verfahrensbegriff der argumentgeleiteten Kommunikation legt, richtet sich darauf, unter bestimmten Bedingungen die Wahrheit einer bestimmten Aussage oder die Richtigkeit einer Handlung herauszufinden. Es geht bei dieser Vernunft um das Abwägen von Gründen und Gegen Gründen, durch das erst die Erkenntnis der Wahrheit von Aussagen und der Richtigkeit einer Handlung erreicht werden kann.

Die Theorie der kommunikativen Vernunft steht daher genau zwischen einem Relativismus und einem Objektivismus in dem Sinne, daß diese Vernunft einerseits alle historischen Tatsachen und sogar die Entstehung der Vernunft selbst als kontingent ansieht und andererseits die Eigenschaft des Mediums sprachlicher Verständigung anerkennt, die Grenzen angeblich inkommensurabler Welten zu transzendieren. Dieser Vernunftbegriff erscheint deshalb zwar aus der Sicht der Objektivisten als 'zu schwach', aber aus der Sicht der Relativisten als 'zu stark',³⁹ aber er entwickelt eine "schwache, aber nicht defaistische"⁴⁰ Einheit, in der die Vielheit miteinbezogen ist, indem er den metaphysischen Vorrang der Einheit vor der Vielheit sowie den kontextualistischen Vorrang der Vielheit vor der Einheit als zwei Seiten derselben Medaille betrachtet.

Die Bemühung, das Rationalitätsideal der Aufklärung fortzuführen, kann daher nur in abgemilderter Form verwirklicht werden. Dies ist der Grund, warum Habermas den Begriff der "transitorischen Einheit" entwickelt hat, "die sich in der porösen und gebrochenen Intersubjektivität eines sprachlich vermittelten Konsenses herstellt"⁴¹ und damit die Pluralisierung der Lebensformen sowie die Individualisierung der Lebensstile ermöglicht. Er formuliert diese Einheit als "Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen".⁴²

Die Theorie des kommunikativen Handelns stellt aber andere Probleme her, die daraus entstehen, daß es nicht einfach ist, den wechselseitigen Bedingungs Zusammenhang von

³⁸ A.a.O., S. 172.

³⁹ A.a.O., S. 154.

⁴⁰ A.a.O., S. 182.

⁴¹ A.a.O., S. 180.

⁴² A.a.O. S. 115.

kommunikativem Handeln und Lebenswelt genau vorzustellen; die Lebenswelt fungiert als 'Ressource' des kommunikativen Handelns, und der kommunikativ Handelnde wird als Subjekt angesehen, das durch die ungezwungene Kommunikation mit den Anderen einen Konsens erreichen kann; wenn man akzeptiert, daß das Transzendieren der gegebenen vorbewußten Bedingungen für die Kritik als Kernbegriff der Rationalität notwendig ist, wie kann der lebensweltabhängig kommunikativ Handelnde wirklich einen ungezwungenen Konsens erreichen?

Der Grund, daß Habermas von entgegengesetzten Positionen gleichzeitig kritisiert wird, liegt darin, daß die Problematik der Totalität bei dem Begriff des kommunikativen Handelns einerseits und die der Reflexionsfähigkeit des Subjekts bei dem der Lebenswelt andererseits nicht ausreichend berücksichtigt werden können.

1) Kritik an dem kommunikativen Handeln:

Habermas verbindet mit Hilfe der Sprachphilosophie den Begriff der Rationalität mit den Begriffen 'Einverständnis', 'Verständigung' sowie vor allem 'ungezwungener Kooperation'. Die Idee der 'Zwanglosigkeit', eines der zentralen Begriffe der Habermasschen Rationalitätstheorie, spiegelt einen modernen rationalistischen Optimismus wider, der von der Autonomie des Subjekts und auch von der Möglichkeit einer grundsätzlichen Kritik an der Kultur ausgeht. In der Tat deutet er selbst auf eine Möglichkeit der Kritik an dem gesamten kulturellen Bereich hin: "Die kulturelle Überlieferung muß ein reflexives Verhältnis zu sich selbst gestatten; sie muß ihrer Dogmatik soweit entkleidet sein, daß die durch Tradition gespeisten Interpretationen grundsätzlich in Frage gestellt und einer kritischen Revision unterzogen werden dürfen."⁴³

Aber wenn die Interaktionsbeteiligten nicht vollständig frei von äußeren sowie von internalisierten Zwängen sind, ist diese grundsätzliche Kritik an der Kultur möglich? Können sich die Interaktionsbeteiligten des Sinns ihrer Aussagen und ihres Tuns vollständig bewußt sein? Können die sprachlich strukturierten Weltbilder einfach als von Menschen konstituierte Interpretationen betrachtet werden, die vollständig der Kritik offen sind? Diese Fragestellungen sind daran angeschlossen, ob ungezwungenes, bewußtes, rationales Einverständnis überhaupt möglich ist, wenn die Beteiligten unvermeidlich von der vorbewußten Tiefenstruktur der Symbole geprägt sind.

In seiner Rationalitätstheorie scheint Habermas – entgegen seiner Absicht – die Abhängigkeit der Menschen von den unbewußt wirkenden Strukturen der Lebenswelt

⁴³ Tkh 1, S. 109.

zu unterschätzen. Um seiner These gerecht zu werden, daß die Rationalität des Menschen nicht in der vollständigen Befreiung von solchen Strukturen liegt, sondern nur in dem Maße verwirklicht werden kann, in dem Kooperation innerhalb der Strukturen der Lebenswelt zustande kommt, müßte Habermas statt der Vorstellung der Zwanglosigkeit die empirischen Tatsachen stärker in seiner Theorie berücksichtigen. Die Erfahrung lehrt, daß es nicht einfach ist zu beurteilen, ob moderne Weltdeutungen, die häufig arationale Momente enthalten, wirklich irrational sind. Aus diesem Grund ist Alexander der Ansicht, daß die Rationalitätstheorie von Habermas, da sie das sprechhandelnde Subjekt zu stark akzentuiert, die vorbewußten Strukturen des Kulturcodes unterschätzt und insofern in den Verdacht gerät, daß sie "in antagonistischer Beziehung zur Kultur"⁴⁴ steht.

Diese Kritik weist also darauf hin, daß die Habermasche Theorie ebenfalls dem Ideal der modernen Subjektphilosophie verhaftet ist, die zwar von der Idee der absoluten Autonomie des transzendentalen Subjekts ausgeht, aber mit der Paradoxie der Rationalität endet.

2) Kritik an der Lebenswelt: Der Begriff der Lebenswelt führt zu einer ganz anderen Kritik. Habermas versucht mit Hilfe des Begriffs der Lebenswelt einerseits die Idee der Totalität der Gesellschaft zu rekonstruieren und andererseits die Beziehungen der einzelnen Handlungen zur Lebenswelt darzustellen. Es ist aber fraglich, ob die Lebenswelt ein wissenschaftlicher oder philosophischer Begriff sein kann, wenn selbst die Wissenschaft, die dieses Weltkonzept zu einem wissenschaftlichen Begriff erhebt, nach Luhmann paradoxerweise aus diesem Weltbegriff entsteht. Der Begriff der Lebenswelt führt also in eine Paradoxie. Luhmann fragt vor diesem Hintergrund ironisch: "Aber was hilft die Umsetzung eines Problems in eine Paradoxie?"⁴⁵

Der Begriff der Lebenswelt von Habermas scheint außerdem die Leistungen der Moderne zu unterschätzen; dieser Begriff relativiert den Begriff der Reflexion, der als der Ausgangspunkt der modernen Philosophie gelten kann. 'Reflexion' ist nach Henrich ein Grundterminus im Denken der Moderne, der nichts anderes meint als "das Bewußtsein von den Unterschieden zwischen den Verständigungsarten, welche sich in der Spontaneität des bewußten Lebens ausgebildet haben", und "eine Distanznahme zu den primären Tendenzen der Verstehensarten und Selbstbeschreibungen insgesamt."⁴⁶

⁴⁴ J. Alexander, *Habermas' neue Kritische Theorie: Anspruch und Probleme*, a.a.O., S. 103.

⁴⁵ N. Luhmann, *Intersubjektivität oder Kommunikation*, a.a.O., S. 49.

⁴⁶ D. Henrich, *Was ist Metaphysik - was Moderne? - Zwölf Thesen gegen J. Habermas*, a.a.O., S. 18f.

Die Reflexion ist also ein Resultat der anstrengenden Bemühungen des menschlichen Denkens, sich der Unmittelbarkeit des Seins zu entziehen. Aber mit der Einführung des Lebensweltbegriffs bringe Habermas nach Henrich nur "eine längst verlorene Unmittelbarkeit"⁴⁷ oder eine metaphysische Einheit in Umlauf und könne dadurch den Begriff der Reflexion und dessen Vorzüge nicht angemessen würdigen.

⁴⁷ Ebd.