

KOMMUNIKATIVES HANDELN UND SOZIALE ENTWICKLUNG. VERNUNFT UND GESCHICHTE IN DER PHILOSOPHIE VON JÜRGEN HABERMAS.

-

Einleitung.....4

THEORIE DER GESELLSCHAFTLICHEN ENTWICKLUNG. DIE HISTORISCHEN GRUNDLAEN DER THEORIE DES KOMMUNIKATIVEN HANDELNS.

Einleitung.....13

I. Kritische Theorie und Theorie der Gesellschaftlichen Entwicklung.

-Einleitung.....20

1. Methodologie einer Theorie der Entwicklung.....24

2. Marxismus und Entwicklungstheorie.....26

3. Die Rekonstruktion des historischen Materialismus.....29

4. Die Entwicklungstheorie als eine Theorie des Sozialslernens.....35

5. Eine Theorie der gesellschaftlichen Entwicklung als Vermittlung zwischen Marx und Piaget..... 37

6. Rationalisierung und Rechtmäßigkeit der politischen Systeme.....41

7. Ursprung des modernen Staates und Krise des kapitalistischen Systems.....45

II. Die Theorie des Kommunikativen Handelns und die Gesellschaftliche Entwicklung.

-Einleitung.....48

1. Die entwicklungstheoretische Natur des Begriffes des kommunikativen Handelns.....62

2. Eine Rechtfertigung der Anthropologie der Kommunikativen Vernunft.....65

- Den anthropologischen Streit um die rationale Beschaffenheit der westlichen

Gesellschaften: die Gründe des Habermas'schen Normativismus gegenüber dem kulturalistischen Kontextualismus.....	68
- Der Mythos und die rationalen Eigenschaften der modernen Lebensformen.....	78
3. Theorie der Gesellschaftlichen Rationalisierung.....	83
- Die gesellschaftliche Rationalisierung als ein Prozeß der Entzauberung der Welt: der Weber'sche Ursprung der Theorie der gesellschaftlichen Entwicklung.....	90
Schlußbemerkungen.....	102

Der vorliegende Text ist der Abriß einer Doktorarbeit, die unter Anleitung von Professor Luis Sáez Rueda in kürze am Institut für Philosophie der Universität von Granada eingereicht wird. Zu Dank bin ich Professor Luis Sáez Rueda für seine uneingeschränkte Hilfe und seine umsichtige Anleitung verpflichtet. Ich möchte auch die freundliche Aufmerksamkeit anerkennen, die mir während zweier Forschungsaufenthalte an der Freien Universität Berlin durch Professor Albrecht Wellmer zuteil wurde. Die Forschungsarbeit für die Promotion wurde durch ein Forschungsstipendium mit dem Namen „Beca de Formación del Profesorado Universitario“ unterstützt, das vom Ministerium für Erziehung und Wissenschaft des spanischen Staates vergeben wird und das die Ausübung einer Dozenten- und Forschungstätigkeit am Fachbereich Philosophie der Universität von Granada ermöglicht hat.

KOMMUNIKATIVES HANDELN UND SOZIALE ENTWICKLUNG. VERNUNFT UND GESCHICHTE IN DER PHILOSOPHIE VON JÜRGEN HABERMAS.

-Einleitung.

Die Vernunft stellt seit der Aufklärung den grundlegenden Gegenstand philosophischer Analyse dar. In diesem Sinne stellt ein Großteil der mit Kant anhebenden Philosophie eine bestimmte Verständnisart der Vernunft, ihres Gebrauchs und ihrer Grenzen, ihrer inneren Bausteine und ihrer Ausdrucksmöglichkeiten dar. Demgegenüber stellt das Hegelsche System einen Umkehrpunkt dar: als Kritik am Formalismus der Kantischen Transzendentalphilosophie versucht sie, die Vernunft als das absolute System zu bestimmen, in dem die logischen Merkmale des Geistes in der geschichtlichen Welt konkrete Gestalt annehmen. Die materialistische Kritik, die dieser Idealismus auf sich gezogen hat, verschreibt sich trotz aller Opposition der notwendigen Korrespondenz von Allgemeinheit der Ideale der Vernunft und Kontingenz der historischen Lebensformen. Es ist nicht übertrieben zu sagen, daß die nachkantische Philosophie nicht mehr ist als der Versuch, die allgemeinen Wesensmerkmale des Vernunftbegriffes und die Besonderheit der historischen Systeme in kohärenter Form zu artikulieren, und dies in dem Bewußtsein, daß die beiden trotz aller Gegenüberstellung einen gemeinsamen Bereich teilen, daß jedweder Art der Vernunft auch eine Dimension der Erfahrungsdimension zukommt.

Eine solche Spannung zwischen Allgemeinheit und Besonderheit stellt meiner Ansicht nach die Plattform für die gesamte Habermas'sche Philosophie dar. Das Denken Habermas' geht demgemäß auf das entwicklungsgeschichtliche Denken zurück, das die Vernunft im Gegenzug zu Hegel als eine Form gesellschaftlicher Praxis begreift. Aufgrund einer solcher praktischen Konzeption der Philosophie konnte sich die Tradition, die von Marx zu Adorno und Horkheimer reicht, als Reflexion über das Verhältnis von Allgemeinheit der Vernunft und der Besonderheit der geschichtlichen Welt etablieren. Die

vorliegende Arbeit richtet ihre Aufmerksamkeit auf die besondere Art, in der jene Spannung in einen Aspekt aufgenommen wird, der meiner Ansicht nach in den Habermas'schen Analysen ebenso zentral ist: das Verhältnis, das sich in der gesellschaftlichen Praxis zeigt als ein Verhältnis zwischen der Allgemeinheit eines bestimmten Vernunftbegriffs und der Besonderheit der geschichtlichen Dynamik der gesellschaftlichen Systeme. Es gilt, in der Verbindung eines bestimmten Vernunftbegriffs mit einer Theorie gesellschaftlicher Entwicklung die Grundbausteine der Theorie des kommunikativen Handelns zu bestimmen.

In dem Maße, in dem Habermas eine direkte Verbindung zwischen der Allgemeinheit der Vernunft und der Besonderheit einer geschichtlichen Faktizität der Prozesse des gesellschaftlichen Zusammenlebens herstellt, das heißt, zwischen einer ausdrücklich philosophischen Dimension, nämlich die der Natur und Struktur der Vernunft, und einer entschieden soziologischen Dimension, nämlich der spezifischen Dynamik der gesellschaftlichen Formationen, in eben diesem Maße bürdet er seiner Philosophie eine zweifache Verteidigungslast auf:

(a) einen Vernunftbegriff, der praktische Auswirkungen hat, oder noch stärker ausgedrückt, einen Vernunftbegriff, der eine in der gesellschaftlichen Dynamik selbst enthaltene Form des Handelns ist.

(b) einen Gesellschaftsbegriff, der einen normativen Kern enthält, d.h., das Verständnis, daß die gesellschaftlichen Praktiken von der Vernunft geprägt und bewirkt sind.

Es ist meine Absicht, dieser wechselseitigen Impliziertheit von Vernunftallgemeinheit und Gesellschaftsgeschichte bewußt nachzugehen und herauszustellen, daß sich die Gültigkeit des Habermas'schen Vorschlages auf dieser zweifachen Ebene auszuweisen hat. Demgemäß läßt sich also sagen, daß Habermas sich auf eine doppelte Tatsache einläßt:

1. Auf die Vernunft der kommunikativen Praktiken, auf einen Logos, der den gesellschaftlichen Interaktionen innewohnt, und damit auf eine implizite Allgemeinheit, die

in den gesellschaftlichen Zusammenhängen potentiell explizit gemacht werden kann. Der Habermas'sche Vernunftbegriff zeichnet sich durch drei besondere Eigenschaften aus:

- (a) Er konkretisiert sich als eine besondere Art von Handlung. Das soll heißen, daß er demgemäß als die Handlung eines Vorbringens von Gründen eines argumentativen Gewebe besitzt.
- (b) Er ist sprachlich vermittelt, das heißt, er stellt sich als eine kommunikative Vernunft dar.
- (c) Er stellt eine Form der Interaktion dar; er mobilisiert eine Bereitschaft des sich aufeinander Beziehens; er stellt immer einen Dialog dar, einen kommunikativen Austausch von Gründen zwischen mehreren Gesprächspartnern.

Wie wir sehen, ist die Vernunft eine besondere Form der Intersubjektivität. Für Habermas ist die kommunikative Vernunft schon in der sprachlichen Kommunikation enthalten. Das Habermas'sche Programm thematisiert die formalen Bedingungen, der rationale Unterbau, auf der sich die kommunikativen Interaktionen stützen. Aus diesem Grund nimmt seine Vernunfttheorie die Gestalt einer formalen Pragmatik an, das heißt, einer Theorie über die formalen Beschränkungen, die intern den Akt des Vorbringens von Gründen ermöglichen, in dem die sprachliche Kommunikation besteht. Und es handelt sich um eine Vernunfttheorie, weil sie eine innere Beziehung zwischen sprachlichen Äußerungen und Geltungsansprüchen aufzeigt: jeder sprachlich sich äußernde Sprecher übermittelt einen Geltungsanspruch, reklamiert für seine Aussage eine verallgemeinerbare Zustimmung und verweist so auf die Kontinuität zwischen gesellschaftlicher Kommunikation und argumentativem Diskurs. Auf diese Weise weist Habermas hin auf einen normativen Kern, auf eine rationale Struktur in allen Formen gesellschaftlicher Interaktion. Von der Verbindung zwischen sprachlicher Äußerung und Geltungsanspruch her besitzen die kommunikativen Praktiken die Neigung zu einer vernünftigen Lösung von Konflikten und damit zu einer zunehmenden Rationalisierung der Handlungsmotive. Demnach erzeugt die

kommunikative Vernunft von sich her eine Tendenz, die Zusammenhänge, in denen sie angewendet wird, zu rationalisieren, und dies führt seinerseits zu einer zunehmenden Aufklärung derjenigen Bedingungen, die die gesellschaftlichen Interaktionen eingliedern. Von dieser Perspektive her verbindet sich die Vernunft mit einer notwendigen geschichtlichen Dynamik. Weil in der Tat die Habermas'sche Vernunft auf die Bedingungen der Ausübung eines kommunikativen Gebrauchs der Sprache verweist, ist sie mit den Zusammenhängen verbunden, die selbst zu einer zunehmenden Rationalisierung neigen.

2. Auf einen bestimmten geschichtlichen Prozeß, nämlich die Tatsache, daß die modernen Lebensformen die faktischen Bedingungen für die Verwirklichung der formalen Bedingungen der kommunikativen Vernunft aufstellen. Indem Habermas die Vernunft als die Praxis des Vorbringens von Gründen versteht, hebt er die kontingente Basis der gesellschaftlichen Prozesse hervor. In dem Maße, in dem sein Vernunftbegriff die Gestaltung eines gesellschaftlichen Zusammenhanges erfordert, der selbst wiederum rationalisiert ist, verschreibt er sich einer Diagnose bezüglich der Entwicklung der Gesellschaften. Das Faktum, dem sich die Habermas'sche Reflexion verschreibt, ist das Eindringen einer vernünftigen Kraft in die Geschichte, und dies resultierend aus dem Untergang der traditionellen Weltbilder und der vormodernen Lebensformen. Die Moderne, die Gestaltung der gesellschaftlichen Systeme seit dem 18ten Jahrhundert, setzte die Einführung von Bedingungen für eine Verallgemeinerung der Vernunft als dem Mechanismus der Koordination von Handlungen voraus. Die aus dem Säkularisierungsprozeß hervorgegangenen Gesellschaften weisen einen diskursiven Charakter auf: die Argumentation wird zum Mittel der Beilegung von Konflikten. Die gesellschaftliche Integration, die zuvor von religiösen Bekenntnissen garantiert gewesen war, muß nun durch das stets fehlbare und nie garantierte Medium des Austauschs von Argumenten hindurchgehen.

Aus diesem Grund artikuliert sich der Habermas'sche Ansatz von einer doppelten

Tatsache her: einer *formalen Normativität*, die Habermas in seiner Theorie der Vernunft in Form einer Pragmatik der Vernunft darlegt, und einer *materialen Normativität*, die er in seinen Analysen bezüglich der Rationalisierung der gesellschaftlichen Systeme darlegt.

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit der zweiten dieser beiden Tatsachen von der Überzeugung her, daß sie eine Theorie der gesellschaftlichen Entwicklung darstellt, in der Habermas explizit das Vorhandensein einer rationalen Neigung in der geschichtlichen Dynamik behandelt, die aus den Prozessen der Modernisierung hervorgeht. Und wie schon oben erwähnt, läßt sich die Habermas'sche Theorie auf eine Gesellschaftstheorie ein, die den materialen Kontrapunkt zu seinem formalen Vernunftbegriff darstellt. Diese Gesellschaftstheorie erweist sich als ein Versuch, die Art und Weise nachzuvollziehen, in der die Gesellschaftsgeschichte sich, wenngleich nur versuchsweise, mit der Allgemeinheit der Vernunft ausrüstet. Deshalb richtet mein Versuch, das Grundmuster der Habermas'schen Theorie gesellschaftlicher Entwicklung zu bestimmen, seine Aufmerksamkeit auf die empirische Grundlage des Habermas'schen Projektes: meiner Ansicht nach verweist seine Vernunfttheorie in der Tat auf eine Theorie der gesellschaftlichen Entwicklung, auf die Art, wie die gesellschaftlichen Systeme sich tatsächlich entwickelt haben. Damit treffen wir auf eine empirische Schicht in der gesellschaftlichen Entwicklung, auf der diejenigen Elemente bereitgestellt sind, mit denen sich eine philosophische Vernunftkonzeption zu messen hat.

Dieses ist der theoretische Rahmen, der für die vorliegende Arbeit verbindlich ist. Sie bewegt sich zwischen der doppelten, der *formal-allgemeinen* und der *geschichtlich-kontingenten*, Dimension der Vernunftkonzeption als einer diskursiven Verständigung.

Die vorliegende Studie stellt eine Analyse der systematischen Rolle dar, die die gesellschaftliche Entwicklung in der kommunikativen Bestimmung der Interaktionszusammenhänge spielt. Von diesem Standpunkt aus will sie die Auffassung vertreten, daß der Habermas'sche Versuch einer Theorie des kommunikativen Handelns ohne die Unterstützung durch eine gesellschaftliche Entwicklungsperspektive sich nicht als

schlüssig erweist. Diese Doktorarbeit beschäftigt sich demnach mit einer Dimension im Habermas'schen Denken, die nicht ausreichend beleuchtet ist: die Anwendung der Vernunft als einem Entwicklungsprodukt, das aus einer bestimmten Konfiguration praktischer Zusammenhänge resultiert. Die rationalisierende Dynamik, die die diskursive Ausübung der Geltungsansprüche mit sich bringt, entspricht einer Entwicklungsdynamik, die sich in der Heraufkunft gesellschaftlicher Organisationen konkretisiert, deren Struktur die Verallgemeinerung der Vernunft erlaubt, insofern diese eine Form gesellschaftlicher Interaktion ist.

Demnach gibt es zwei Theorien, die die Habermas'sche Philosophie gleichzeitig zu vertreten hat: eine Theorie des kommunikativen Handelns und eine Theorie der gesellschaftlichen Entwicklung. Ohne die Mitwirkung beider erweist es sich nicht als möglich, wie es doch Habermas' Anliegen ist, eine vernünftige Praxis zu rechtfertigen, die für die gegebene Gültigkeit der gesellschaftlichen Existenzformen einen Kern uneingeschränkter Allgemeinheit definiert und artikuliert. Die beständige Vermittlung, die Habermas zwischen kommunikativem Handeln und Lebenswelt darlegt, verlangt von ihm eine Antwort auf zwei konvergierende Fragen: wie ist ein pragmatischer Vernunftbegriff ohne den historischen Rahmen, ohne die sich entwickelnden Eigenschaften der Gebräuche und Lebensformen, innerhalb derer die Vernunft ausgeübt wird, haltbar? Wie ist eine auf Entwicklung gerichtete Überlegung über die modernen Gesellschaften haltbar, ohne auf die formalen Eigenschaften des diskursiven Gebrauchs einzugehen, der das gesellschaftliche Handeln auf post-konventionelle Verhaltensmuster hin konditioniert?

Bis zu einem gewissen Grad beinhaltet die Antwort auf die eine Frage die Antwort auf die andere. Die Habermas'sche Philosophie spielt sich somit aus zwischen der Entwicklung einer Theorie des kommunikativen Handelns und einer Theorie der Entwicklung der Gesellschaft. Jene Korrespondenz zwischen den Begriffen des kommunikativen Handelns und der gesellschaftlichen Entwicklung gibt uns meiner Ansicht

nach einen privilegierten Zugang zu den wichtigsten Streitpunkten, zu denen die Habermas'sche Philosophie geführt hat und die Interpreten wie K.O. Apel, A. Honneth oder Th. McCarthy zum Ausdruck gebracht habenⁱ. In der Tat weisen diese Autoren die Probleme nach, die im Habermas'schen Ansatz zutage tretenⁱⁱ, sobald es gilt, sowohl einen kohärenten formalen Vernunftbegriff mittels einer allgemeinen Pragmatik, als auch einen Begriff der Lebenswelt, der den spezifischen Inhalt des kommunikativen Handelns berücksichtigt, zu formulieren. Auf diese Weise verwandelt sich die Theorie gesellschaftlicher Entwicklung in einen theoretischen Rahmen, der unentbehrlich ist, sofern die innere Kohärenz der Habermas'schen Gesellschaftstheorie erhalten bleiben soll. Darüberhinaus, und auch über das von Habermas explizit Gesagte hinausgehend, könnten wir sagen, daß ohne eine Theorie gesellschaftlicher Entwicklung die Theorie des kommunikativen Handelns nicht imstande wäre, eine ganze Reihe von Problemen zu lösen, die aus der Tatsache hervorgehen, daß das kommunikative Handeln von dem pragmatischen Rahmen einer Vernunft her charakterisiert wird, die so sehr gesellschaftlicher Dialog ist, daß sie sich nicht auf die formalen Bedingungen der Anwendung der Vernunft reduzieren läßt, sondern die darüberhinaus die Idee eines adäquaten praktischen Kontextes erfordert, der auf jene Bedingungen zugeschnitten ist und der gleichzeitig das Produkt einer bestimmten geschichtlichen Dynamik ist. Die Reflexion, durch die sich die diskursive Vernunft auszeichnet, ist von dem reflexiven Charakter ermöglicht, den die geschichtlich-gesellschaftlichen Zusammenhänge in der Moderne erworben haben, und dieser Charakter erlaubt es eine Entwicklung zu umreißen, in der die modernen Gesellschaften Eigenschaften rationaler Natur angenommen haben. Die Herausforderung der Forschung besteht in genau dieser Analyse der zentralen Rolle, die eine Theorie der gesellschaftlichen Entwicklung in jeder einzelnen Schicht der Habermas'schen Philosophie spieltⁱⁱⁱ.

Vorliegende Doktorarbeit will den Nachweis für die eben aufgestellte Behauptung führen, und das in dem, was man die drei großen Bereiche nennt, die die Theorie des

kommunikativen Handelns bilden. Diese bilden demnach die drei Teile vor, aus denen sich die vorliegende Forschungsarbeit zusammensetzt:

- I. Eine pragmatische Theorie der Vernunft.
- II. Eine Theorie der Moderne.
- III. Eine Theorie gesellschaftlicher Entwicklung.

Die Analyse aller drei dieser Bereiche soll die systematische Rolle verdeutlichen, welche eine bestimmte Konzeption der gesellschaftlichen Entwicklung spielt. Auf dieser Weise lassen sich, wenn man die entwicklungstheoretischen Grundlagen einer kommunikationspragmatischen Idee der Vernunft betrachtet, folgende Aspekte nachweisen:

(1) eine Theorie des kommunikativen Handelns, die die aufklärerische Idee der Vernunft in einem intersubjektiven Rahmen neu situiert. Dies ist erforderlich, weil in dem Maße, in dem die Vernunft in den sprachlich vermittelten Praktiken der Interaktion verkörpert bleibt, eine bestimmte Konstitution der geschichtlich kontingenten Kontexte, auf der Grundlage derer jene Praktiken stattfinden, als systematisches Komplementär gefordert wird. In diesem Sinn fordert die von Habermas gegebene Definition der Vernunft, ausgehend vom Komplex der Geltungsansprüche und der Gesamtheit basaler und notwendiger Annahmen, den Rekurs auf eine Entwicklungstheorie, mit der sich die ebenso rationale Entwicklung des historisch gesellschaftlichen Rahmens verteidigen läßt. Ohne eine solche Verbindung läßt sich das Habermas'sche Projekt einer allgemeinen Pragmatik nicht durchführen, und dementsprechend würde es auch an einem richtigen Verständnis der Natur und Auflösung der Geltungsansprüche mangeln. Jeder einzelne dieser Geltungsansprüche, die die Sprecher performativ artikulieren, setzt eine vernünftige Gestaltung der gesellschaftlichen Grundlage voraus, auf die sich die Kommunikation stützt. Es handelt sich um eine rationale Gestaltung, die, da sie sich von einer in Habermas' Werk impliziten Theorie der gesellschaftlichen Entwicklung her analysieren läßt, einen Schlüsselfaktor in der Möglichkeit der Geltungsansprüche selbst darstellt, auf der der kommunikative Gebrauch der Vernunft

beruht. Damit wird die systematische Rolle deutlich, die eine Theorie gesellschaftlicher Entwicklung bei der Behandlung der basalen Problematiken spielt, die eine Theorie der Vernunft an den Tag legt.

(2) eine Theorie der Moderne, die von der Entfaltung der aufklärerischen Vernunftidee ausgeht, insofern diese das Selbstverständnis eines bestimmten geschichtlichen Prozesses darstellt. Habermas ist dem in Hegel wurzelnden Versuch verpflichtet, die eigene Epoche mithilfe von Ideen zu verstehen, die auf einer Definition der Vernunft gründen, und dies ausgehend von den praktischen und intersubjektiven Mechanismen gesellschaftlichen Interaktion. Die Verteidigung der Moderne als dem „Zeitalter der Vernunft“ wird demnach von einer Theorie des kommunikativen Handelns vorgetragen, nämlich als ein Versuch, die geschichtliche Materialisierung derjenigen Bedingungen zu bestätigen, die eine wirksame Ausübung der in den gesellschaftlichen Praktiken eingebetteten kommunikativen Vernunft ermöglichen. Die Entwicklungstheorie macht in diesem Sinne die rationalisierende Dynamik offenbar, die von den Modernisierungsprozessen vorausgesetzt wird und die eine Theorie der Moderne ermöglicht, die so sehr das historische Verständnis eines Aufklärungsprojektes ist, daß sie ihre Wurzeln in einer bestimmten gesellschaftlichen Struktur und in einem bestimmten institutionellen Rahmen hat. Und es ist von genau diesem kommunikativen Unterbau her, der die modernen Gesellschaften stützt, daß Habermas sich derjenigen Kritik stellt, die in der Moderne die Erfüllung einer allgegenwärtigen Vernunft sieht, die die Welt zur bloßen Verdinglichung herabsetzt - einer systematischen und reduktionistischen Vernunft, die die Welt in den Kategorien von Wahrheit und Allgemeinheit auf das rational Bestimmbare beschränkt. Die Habermas'sche Theorie der Moderne stellt sich sowohl gegen die letzten Werke von Autoren, die aus der marxistischen Tradition stammen, wie im Fall von Adorno und Horkheimer, als auch gegen die radikale Kritik, die in Nietzsche und Heidegger ihren Ursprung hat, und die vom gegenwärtigen Poststrukturalismus neu ausgelegt und formuliert wird. Die Habermas'schen Argumente

gegen jede dieser dem philosophisch-geschichtlichen Projekt der Moderne kritisch gegenüberstehenden Perspektiven haben eine entwicklungstheoretische Dimension und lassen sich im Umkreis einer Theorie gesellschaftlicher Entwicklung formulieren.

Es läßt sich abschätzen, daß die Theorie des kommunikativen Handelns, von der her Habermas seine Theorie der Vernunft und seine Theorie der Moderne entwickelt, eine Theorie der gesellschaftlichen Entwicklung benötigt. Diese erlaubt es, eine Reihe von Problemen aus dem Weg zu räumen, die die Kohärenz und interne Gültigkeit der erstgenannten Theorien gefährden. Dies ist der Grund für die zentrale Rolle, die die gesellschaftliche Entwicklung nach Habermas' Urteil spielt. Im folgenden werde ich mich zunächst dieser zentralen Ebene der Habermas'schen Philosophie zuwenden und die Habermas'sche Theorie der gesellschaftlichen Entwicklung analysieren. Dies bildet das zentrale Kapitel der Promotionsarbeit.

THEORIE DER GESELLSCHAFTLICHEN ENTWICKLUNG. DIE HISTORISCHEN GRUNDLAGEN DER THEORIE DES KOMMUNIKATIVEN HANDELNS.

-Einleitung.

In dem Maße, in dem die Theorie des kommunikativen Handelns den Kern der Habermas'schen Philosophie darstellt, hängt die Theorie der gesellschaftlichen Entwicklung vom Grad der Entfaltung des Begriffs der kommunikativen Vernunft ab. Tatsächlich war es Habermas selbst, der wiederholte Male auf die Notwendigkeit der Inangriffnahme einer Theorie der gesellschaftlichen Entwicklung hingewiesen hat, und zwar als geschichtlichem Kontrapunkt zur allgemeinen Pragmatik und zur Analyse der Möglichkeitsbedingungen des vernünftigen Diskurses, den seine Konzeption der kommunikativen Vernunft beinhaltet. Es handelte sich demgemäß um eine explizite Intention, die dazu dient, die zentrale Rolle zu unterstreichen, die die gesellschaftliche Entwicklung in der Habermas'schen Architektonik spielt. Dafür symptomatisch ist die Tatsache, daß Habermas in verschiedenen Schriften mit

unterschiedlichen basalen Ausrichtungen bezug nimmt auf die Notwendigkeit der Entfaltung einer Theorie der historisch-gesellschaftlichen Entwicklung, die Hand in Hand zu gehen hat mit der Theorie des kommunikativen Handelns – ein Umstand, der zu bestätigen scheint, daß die Entwicklungstheorie eine durchgängige Problematik hinsichtlich der möglichen Entfaltung einer Theorie des kommunikativen Handelns darstellt. In diesem Sinne ließe sich sagen, daß die Notwendigkeit der Auseinandersetzung mit Inhalten, die eine entwicklungstheoretische Perspektive benötigen, mit der Habermas'schen Absicht in Einklang steht, eine Theorie des kommunikativen Handelns zu entwickeln, und daß diese sich in der Wende offenbart, die Habermas in den 70er Jahren seiner theoretischen Produktion gibt. Auf diese Weise läuft die Theorie der gesellschaftlichen Entwicklung parallel zu der fortschreitenden Abgrenzung einer Theorie des Kommunikativen Handelns, die Habermas mit eindringlicher Deutlichkeit nach „Erkenntnis und Interesse“ durchführt, und die sich schon im Epilog von 1973 abzeichnet. In der Tat gibt es eine Trennungslinie zwischen den Schriften aus den 60er Jahren und den Schriften der 70er. In dieser Weise hat sich Habermas kürzlich selber ausgedrückt.

>Freilich war auch “Erkenntnis und Interesse” vom Primat erkenntnistheoretischer Fragestellung bestimmt.

Deshalb waren hier noch die Themen gegenwärtig, die auf dem Weg zur “Theorie des Kommunikativen Handelns” in den Hintergrund retraten sind. Die Grundfragen der theoretischen Philosophie hat “Erkenntnis und Interesse” im Sinne eines schwachen Naturalismus und eines transzendentalpragmatischen Erkenntnisrealismus beantwortet. Aber dieser Themen sind verbläBt, seitdem das Desiderat einer erkenntnistheoretischen Rechtfertigung der Kritischen Gesellschaftstheorie mit dem Versuch einer direkten sprachpragmatischen Begründung überflüssig wurde. Fortan habe ich die pragmatischen Voraussetzungen des verständigungorientierten Handelns unabhängig von den transcendentales Bedingungen der Erkenntnis analysiert.<^{iv}

Demnach ist es der Übergang von einer gnoseologischen Kritik, wie sie paradigmatisch in „Erkenntnis und Interesse“ vorgeführt ist, hin zu einer Theorie des kommunikativen Handelns, die auf eine pragmatische Analyse der gesellschaftlichen Praktiken verweist, in welchem wir die theoretische Funktion zu verorten haben, die die

Theorie der gesellschaftlichen Entwicklung besitzt. Tatsächlich macht schon eine sprachliche Fundierung der Vernunft die erkenntnistheoretische Kritik als Grundlage der Gesellschaftskritik überflüssig. In diesem Zusammenhang geschieht nun eine Akzentverschiebung: wenn, wie die Theorie des kommunikativen Handelns es vorschreibt, eine rationale Grundlage in den sprachlichen Interaktionen existiert, dann ist die rationale Kritik innerlich ermöglicht aufgrund der inneren Beschaffenheit der Intersubjektivität, in der die Idee der kommunikativen Vernunft sich auflöst. Die Vernunft besitzt eine emanzipatorische Kraft, insofern sie eine wirksame und wirkende praktische Instanz ist. Von daher ist begründet (1) der Übergang einer erkenntnistheoretischen Kritik zu einer pragmatischen Analyse der linguistischen Handlungen und (2) die Verdrängung einer Kritik der entfremdeten Gesellschaft durch eine Rekonstruktion derjenigen Voraussetzungen, die eine potentiell rationalisierbare Gesellschaft strukturieren, ohne daß dafür der Rekurs auf eine Analyse der Mechanismen der Erkenntnis als Paradigma der Gesellschaftskritik notwendig wäre. Dies ist der Fall, weil (a) die genannten Mechanismen aus der rationalen Beschaffenheit der gesellschaftlichen Praktiken resultieren und (b) diese Praktiken eine interne Kritik ermöglichen, eine emanzipatorische Perspektive, die die gesellschaftlichen Handlungen durchzieht. Die Anthropologie der Interessen der Erkenntnis zielte richtigerweise auf die Notwendigkeit, die rationale Kritik auf dem Boden einer geschichtlich-entwicklungstheoretischen Ebene zu verankern; aber in dem Maße, in dem der Begriff des Interesses auf eine erkenntnistheoretische Ebene verwies, blieb die Art und Weise, wie die menschliche Gattung die gesellschaftliche und natürliche Welt erkennt und konstruiert, dem gnoseologischen Paradigma verhaftet, auf das die Dialektik der Aufklärung antwortet.

Die pragmatische Perspektive, die der Begriff des kommunikativen Handelns in sich birgt, ermöglicht die Erfüllung der Habermas'schen Intention des Auffindens eines normativen Kriteriums und eines geschichtlichen Fundamentes der Vernunft. Dies geschieht

ohne die Vorgaben, die sich von einer Anthropologie der Erkenntnis ableiten und gleichzeitig ohne die Erfüllung von deren Intentionen, das heißt: die Verteidigung der Möglichkeit der Vernunft geschieht ohne den Rekurs auf die messianische Perspektive, der sich die Frankfurter Schule in ihren weitreichendsten theoretischen Analysen verschreibt. In der Tat erlaubt die rationale Rekonstruktion des kommunikativen Unterbaus der Vernunft die Berufung auf eine dem Austausch von Gründen inhärente Unbedingtheit, in der der gesellschaftliche Dialog sich erfüllend auflöst. Dieses versorgt die Existenz in derselben Weise mit einem normativen Vernunftkriterium wie die Rechtfertigung einer rationalen Entwicklung der gesellschaftlichen Zusammenhänge. Von daher ist Habermas in der Lage, anhand der Entfaltung der Theorie des kommunikativen Handelns, sich auf einen Standpunkt der gesellschaftlichen Entwicklung zu berufen, der als vernünftig qualifiziert werden kann. Die Theorie der gesellschaftlichen Entwicklung fällt vollständig zusammen mit dem Programm einer Theorie des kommunikativen Handelns.

Die beiden Teile, in die sich das vorliegende Kapitel teilt, beschäftigen sich mit der besonderen Verfassung einer Entwicklungstheorie in bezug auf die Gestalt und damit den Entwicklungsgrad, die die Kategorie des kommunikativen Handelns im Verlaufe des Habermas'schen Produktion annimmt. Auf diese Weise läßt sich ein doppelter theoretischer Zusammenhang herstellen, in dem Habermas die Entfaltung einer Theorie der gesellschaftlichen Entwicklung in Angriff nimmt:

- ein erster Zustand, in dem die Notwendigkeit der Analyse der gesellschaftlichen Entwicklung in das Programm einer kritischen Theorie eingefaßt wird, die im Einflußbereich der marxistischen Analysen ein normatives Kriterium, von dem her die geltenden gesellschaftlichen Systeme beurteilt werden können, herausstellen will. Habermas verlegt seine Behandlung der gesellschaftlichen Entwicklung in den Rahmen einer Rekonstruktion der Parameter des historischen Materialismus und demgemäß einer Erneuerung des theoretischen Fundamentes einer kritischen Theorie. Denn in der Tat

befindet sich die Theorie der kommunikativen Vernunft, zu deren Entwicklung sich Habermas zu Beginn der 70er Jahre anschickt, noch in einem programmatischen Zustand, wenngleich sie sich dennoch als ein Versuch der Wiedereinsetzung der Möglichkeit der vernünftigen Kritik präsentiert. Der erste Teil der Arbeit befaßt sich mit dieser Tatsache und umfaßt auch die Notwendigkeit, die Habermas dazu zwingt, Fragen hinsichtlich der gesellschaftlichen Entwicklung nicht so sehr als logische Konsequenz seines hier zunächst erst aufkommenden Begriffes der kommunikativen Vernunft zu stellen, sondern als Konsequenz der Verpflichtungen, die sich aus seinem Versuch ergeben, eine sichere Grundlage des kritischen Denkens herzustellen. Daraus begründet sich das Verhältnis zwischen kommunikativer Vernunft und gesellschaftlicher Dynamik, bzw. zwischen der Möglichkeit einer rationalen Kritik und einer praktischen Verwirklichung der Vernunft in der Welt. Dies sind die zwei basalen Achsen einer kritisch-praktischen Philosophie mit einer deutlichen emanzipatorischen Intention. Diese theoretische Konstellation stellt Habermas in dem Projekt einer Entwicklungstheorie der gesellschaftlichen Systeme her.(I)

- ein zweiter Zustand, in dem die Entwicklungstheorie eine Form darstellt, sich mit der nun vollständig herausgearbeiteten Theorie der Vernunft zu kontrastieren. Dergestalt erscheint die gesellschaftliche Entwicklung nun in Verbindung mit einer argumentativ gut durchwirkten Theorie des kommunikativen Handelns, die hinsichtlich dessen, was man ihre theoretischen Grundlagen nennt, in besonderer argumentativer Dichte angelegt ist. Es ist in seiner *Theorie des Kommunikativen Handelns*, daß Habermas sein Projekt der Entfaltung einer Theorie der Vernunft in Angriff nimmt. Hier ist es vor allem die Notwendigkeit, die Analysen der formalen Pragmatik praktisch anzuwenden, die Habermas zur Betrachtung der mit der gesellschaftlichen Entwicklung in Verbindung stehenden Aspekte führt. Denn in dem Maße, in dem er die kommunikative Vernunft als eine Form gesellschaftlicher Praxis versteht, muß er sich mit der Natur der

Zusammenhänge beschäftigen, in denen sich eine solche Praxis ereignet. Die Theorie des kommunikativen Handelns selbst zwingt zu einer Beschäftigung mit einer Entwicklungsperspektive, aufgrund derer eine stufenweise Institutionalisierung der Bedingungen für die Ausübung einer diskursiven Vernunft stattfindet. Das Problem, mit dem sich Habermas beschäftigt, ist kein anderes als die Korrespondenz zwischen einer rationalen Form der Interaktion und einem praktisch gesellschaftlichen Rahmen, der die Verallgemeinerung einer solchen Form der Interaktion begünstigt. (II)

Dessen ungeachtet müssen wir berücksichtigen, daß die theoretische Strategie zur Rechtfertigung der gesellschaftlichen Entwicklung auf beiden Ebenen die selbe ist: es handelt sich um die Rechtfertigung einer zunehmenden Rationalisierung der gesellschaftlichen Systeme auf der Grundlage des Verständnisses von Entwicklung als einer Entfaltung der innerweltlichen Lernsysteme, die die Aneignung von formalen Fähigkeiten und Eigenschaften voraussetzt. Damit unternimmt Habermas den Versuch, sich von einer in Hegel verwurzelten Geschichtsphilosophie zu lösen, welche eine Identität der Allgemeinheit der Vernunft und der Besonderheit der Welt herstellt. Die Herausforderung besteht darin, eine nachhaltige Verwirklichung der Vernunft in der gesellschaftlichen Dynamik zu verteidigen, ohne sich auf die Notwendigkeit einer vollständig rationalisierten Lebensform zu berufen. Dadurch wird begründet, daß die gesellschaftliche Entwicklung auf der Grundlage von Lernstrukturen stattfindet, auf der Grundlage von Formen der Vernunft, und nicht auf der Grundlage des konkreten Inhaltes der Lebensformen oder der existentiellen Gegebenheiten.

Die Korrespondenz zwischen dem formalen Element der Vernunft und seiner materialen Verkörperung im Durchgang durch praktische Lernmechanismen, und demnach die Korrespondenz zwischen der formalen Logik der Geltungsansprüche und der geschichtlichen Logik der Rationalisierungsprozesse in der Welt, macht aus der Theorie des kommunikativen Handelns nicht nur den Versuch, einen modernen Vernunftbegriff zu

liefern, sondern darüberhinaus das Bemühen, die Aufklärungsidee von der Geschichte als einem vernünftigen Fortschritt theoretisch abzuhandeln. Indem sie auf das interne Gewebe der Vernunft reflektiert, fordert die Theorie des kommunikativen Handelns eine Entwicklungstheorie, eine Logik der Verwirklichung der Vernunft in der Welt, die parallel läuft zu derjenigen inneren Logik, die das vernünftige Handeln anleitet, insofern dieses ein Handeln ist, das Geltung beansprucht. Was wir nichtsdestotrotz zu beachten haben ist, daß die Verteidigung des Universalismus des modernen Weltbildes die Idee eines vernünftigen Fortschrittes auf der Grundlage derjenigen Lernmechanismen in Betracht zieht, die eine empirische Umsetzung der Strukturen der Vernunft begünstigen; und sie tut dies hinsichtlich dessen, was man mit Hegel als eine kontinuierliche und lineare Entwicklung der allgemeinen Inhalte der substantiellen Vernunft zu bezeichnen hätte. In dem Versuch, die basalen Thesen des historischen Materialismus neu zu bestimmen, ebenso wie in dem Versuch, die Theorie des kommunikativen Handelns auf eine empirischen Ebene zu analysieren, konkretisiert sich für Habermas die gesellschaftliche Entwicklung im Übergang von gesellschaftlichen Handlungen, die kommunikativ beschaffen sind, zu praktischen Kontexten, in denen es möglich ist, die Bedingungen und Voraussetzungen der gesellschaftlichen Kommunikation zu benennen: also im Übergang von einer kommunikativen Vernunft zu einer diskursiven Vernunft.

I. KRITISCHE THEORIE UND THEORIE DER GESELLSCHAFTLICHEN ENTWICKLUNG.

- Einleitung

Seit den 70er Jahren nimmt die Entwicklungstheorie im Werk von Habermas auf der Grundlage von zwei Arten von Problemen immer stärker an Bedeutung zu:

- auf der Grundlage der Möglichkeit der Reformulierung der theoretischen Fundamente

des Marxismus. Das heißt, im Übergang zu einer Rekonstruktion der theoretischen Parameter des historischen Materialismus im Lichte einer kommunikativen Theorie der Vernunft.^v

- auf der Grundlage des Versuches, die Legitimationsgrundlage zu explizieren, auf der die Gesellschaftssysteme sich zu etablieren trachten und, als Konsequenz daraus, den Prozeß zu bestimmen, in dem der moderne Staat auftritt, und den ganz besonders kritischen Charakter, mit dem die modernen Gesellschaften ausgerüstet sind. In diesem Prozeß handelt es sich um Krisen, die, fern davon die strukturelle Ebene der Gesellschaften zu betreffen, und damit fern davon, Produkt eines Widerspruches zu sein, der von der Divergenz zwischen der Produktivitätsentwicklung und der institutionellen Ebene der Gesellschaften hervorgerufen wäre, wie die Marx'sche Theorie es vorausgesagt hatte, vollständig auf der Ebene der gesellschaftlichen Interpretationen situiert ist.^{vi}

In diesem Kontext müssen wir den frühen Habermas'schen Versuch sehen, explizit eine Theorie der Entwicklung der Gesellschaften zu formulieren, die der dynamische Kontrapunkt der Theorie der Vernunft zu sein hätte, welche von ihm seit dem Beginn der 70er Jahre entfaltet wurde. Die genannten Problematiken sind darüberhinaus intern miteinander verbunden: tatsächlich setzt eine Theorie der gesellschaftlichen Entwicklung eine Theorie der Vernunft voraus. Denn sie fordert vor allem eine Analyse derjenigen Gesetze, die den historischen Fortschritt bedingen, das heißt, sie fordert einen Versuch, die in der gesellschaftlichen Dynamik enthaltene Vernunft nachzuweisen. Dieses Denkschema, diese Verbindung zwischen gesellschaftlicher Entwicklung und einer Konzeption der Vernunft, spielt eine wichtige Rolle in der Ausarbeitung einer posthegel'schen Philosophie. Es läßt sich sagen, daß ein Verständnis von Theorie als Form gesellschaftlicher Praxis, so wie Marx es in den Feuerbachthesen annimmt, sich dazu berufen sieht, eine Korrespondenz zwischen den theoretischen Analysen und den gesellschaftlichen Existenzformen herzustellen. Für eine emanzipatorischen Philosophiekonzeption sind die Theorie des

gesellschaftlichen Wandels und die Theorie der Vernunft wechselseitige logische Implikate. Diese Verbundenheit durchzieht das gesamte Marx'sche Werk: schon von der Insistenz auf die konstitutiv kritische Natur der kapitalistischen Produktionsweise her wird bewußt die Notwendigkeit eines Rekurses auf eine Entwicklungsperspektive angenommen, die die historischen Bedingungen der Krisen und der Veränderungsdynamiken zu erklären hätte, die die Bewegung zu den postkapitalistischen Gesellschaften hin provozieren. In gewissen Sinn läßt sich behaupten, daß die kritische Kraft des Marxismus und die utopische Dimension, die er stiftet, gerechtfertigt sind vermittels der Analyse der Bedingungen, unter denen die gesellschaftliche Dynamik funktioniert, vermittels derjenigen entwicklungstheoretischen Analyse also, die durch eine Untersuchung der in der gesellschaftlichen Dynamik implizierten Vernunft durchgeführt wird, wodurch die Möglichkeit einer Gesellschaftsbetrachtung unter den Formen von Gleichheit und Gerechtigkeit belegt wird.^{vii}

Habermas selbst sieht das so, obwohl es ihm in seinem Vorhaben um die institutionelle Komponente in den gesellschaftlichen Systemen, um eine kommunikative Komplementierung der marxistischen Kritik geht. Das soll heißen, daß nur von einer Neuformulierung der theoretischen Intentionen des Marxismus her, und zwar in den Begriffen einer Theorie der kommunikativen Vernunft, es möglich ist, eine gültige Erklärung der Natur des Kapitalismus in den fortgeschrittenen Gesellschaften zu geben, und damit auch seine kritisch konstitutive Bedingung zu erklären, nämlich das Gültigkeitsdefizit, dem sie Marx' Urteil zu folge ausgeliefert sind. In dieser Weise schiebt sich die Entwicklungstheorie in den Zusammenhang der theoretischen Neuformulierung einer kritischen Philosophie, der es um die Bedingungen des gesellschaftlichen Wandels in den Gesellschaften geht, und demnach um die neuen Formen, in denen die Krise des kapitalistischen Systems sich jenseits des orthodoxen Marxismus und seines szientistischen Begriffs der gesellschaftlichen Vernunft manifestiert.

In diesem Umkreis müssen wir die Notwendigkeit einer Theorie des gesellschaftlichen

Entwicklung verstehen. Nicht so sehr ist sie im Umkreis einer Theoretisierung im Anschluß an eine nachdrückliche Forderung zu einer Theorie der Vernunft zu sehen, sondern als ein noch immer unausgesprochenes Komplement zu den methodologischen Fundamenten einer kritischen Theorie, deren Basisproblematik die Möglichkeit der Umsetzung von Anforderungen einer rationalen Kritik in den partikularen gesellschaftlichen Systemen ist. In der Tat insistiert Habermas selbst in dem gerade beginnenden Übergangsstadium zu einer Theorie der gesellschaftlichen Entwicklung, daß (a) er sie dem festen argumentativen Korpus einer Theorie der Vernunft beifügt und (b) sie von vornherein an die theoretische Tradition verwiesen wird, die ihm hinsichtlich dessen, was man mit der Entwicklung der Gesellschaften meint, am nächstehenden ist: die Marxistischen Thesen.

Von diesem Blickwinkel her fahre ich fort mit einer Untersuchung der Notwendigkeit einer Entwicklungstheorie. Es ist im Hinblick auf die Fundierungsproblematik einer kritischen Analyse der Gesellschaften, also einer Philosophie, die die Vernunft als eine mit einer emanzipatorischen Intention ausgestatteten Form gesellschaftlicher Praxis begreift, daß Habermas sich gezwungen sieht, sich mit der dynamischen Dimension der Vernunft auseinanderzusetzen, bzw. mit der im eigentlichen Sinne geschichtlichen Perspektive seiner Idee einer kommunikativen Vernunft, einer Vernunft, die, wie wir gesehen haben, sich in einer praktischen Verwirklichung der Bedingungen eines von Zwängen befreiten Dialogs konkretisiert. Daraus begründet sich sein Versuch, in seiner Theorie der kommunikativen Vernunft, als einem methodisch sicheren und philosophisch fundierten Mittel, den kritischen Inhalt des Marxismus wiederaufzunehmen. Im Hinblick auf dieses Unterfangen sieht er sich gezwungen, die entwicklungstheoretischen Probleme zu betrachten, die sich aus dem marxistischen Ansatz ergeben, dem sich Habermas in diesen Jahren verpflichtet weiß, und der darauf zielt, eine Erklärung der Mechanismen der gesellschaftlichen Entwicklung und der effektiven Möglichkeiten zu geben, aufgrund derer sich der Wandel in den verschiedenen gesellschaftlichen Systemen tatsächlich vollzieht, ebenso wie eine Erklärung

der neuen Formen, die die Krise des kapitalistischen Systems annimmt. Der Schlüssel dazu wurzelt in der Wende hin zu einer kritischen Vernunft, die von einem Begriff der kommunikativen Vernunft ausgehend zu einem Selbstverständnis gelangt, von dem das kritische Potential der vernünftigen Praxis herrührt.

Die von den Vorgaben einer Theorie der kommunikativen Vernunft her entfaltete Entwicklungstheorie beginnt mit einer Abkehr von den folgenden philosophischen Positionen der marxistischen Theorie^{viii}:

- sie läßt die Voraussetzung einer Geschichtsphilosophie fallen, die ein noch in der marxistischen Theorie impliziertes Hegelsches Element darstellte;
- sie läßt ab von denen Forderungen eines materialistisch reduzierten Vernunftbegriffes, um sich der Ausübung der vernünftigen Kommunikation und der gesellschaftlichen Rationalisierung, die diese Ausübung mit sich bringt, auf die Pragmatik der dialogischen Vernunft zuzuwenden.

Die Entwicklungstheorie besitzt demnach aufgrund der Reformulierung der Grundlagen der rationalen Kritik, und damit aufgrund ihrer kommunikativen Dimension, eine praktische Intention und eine kritisch-emanzipatorische Dimension. Die Rekonstruktion des Marxismus wird von der Konstruktion einer Theorie der kommunikativen Vernunft her durchgeführt. Die kritische Philosophie nimmt nicht nur die Gestalt einer posthegelschen - freilich nicht-idealistischen - Philosophie an, sondern auch die eines als kommunikative Interaktion reformulierten materialistischen Begriffs vernünftiger Praxis. In diesem Sinne haben wir die Notwendigkeit zu verstehen, die Habermas zur Durchführung einer Entwicklungstheorie der Gesellschaften anleitet: die Logik der gesellschaftlichen Entwicklung, die der Marxismus im Rahmen einer materialistischen Geschichtsphilosophie verstand, hat nun ihren Ort in den Komponenten und Mechanismen einer gesellschaftlichen Vernunft, die sprachlich vermittelt ist. Die in diesem Zusammenhang starke These impliziert die Feststellung, daß es in der Tat eine kommunikative Struktur in den Gesellschaften gibt,

die eine wachsende gesellschaftliche Rationalisierung herstellt, eine Verallgemeinerung der Handlung des Vorbringens von Gründen, eine der Ebene der gesellschaftlichen Beziehungen eigene Normativität, die nicht reduzierbar ist auf die Logik der Systeme instrumenteller Handlungen und der ihr verwandten Vermittlerrationalität, und die demnach nicht auf die Logik der ökonomischen Produktion reduzierbar ist.

Die argumentative Grundlage der Habermas'schen Versuchs der Rechtfertigung einer Entwicklungstheorie der Gesellschaft im Ausgang von seiner Absicht, die theoretischen Grundlagen des historischen Materialismus zu reformieren, beinhaltet den folgenden Gedankengang:

1. Methodologie einer Theorie der Entwicklung

Zunächst eine vorangestellte methodologische Abgrenzung, deren Ziel es ist, die Statuten einer Entwicklungstheorie von ihrer Eingliederung in den Kontext der Sozialwissenschaften her zu liefern. Zu diesem Zweck bemüht sich Habermas, eine solide theoretische Grundlage zu geben, die die begriffliche Bestimmung der Entwicklungstheorie ermöglicht. Seine These in diesem Zusammenhang ist, daß eine Theorie des kommunikativen Handelns das Feld für eine ausgewiesene Untersuchung der gesellschaftlichen Entwicklung öffnet. Von dieser Perspektive her muß er eine doppelte Problematik in angriff nehmen:

(1) Eine Überprüfung der Methodologie, die von einer Analyse der gesellschaftlichen Entwicklung gefordert wird. Demnach nötigt das Forschungsprogramm einer Entwicklungstheorie dazu, die verschiedenen Beiträge der Gesellschaftstheorie in einem systematischen Ganzen zusammenzufassen. Die kommunikative Theorie bringt mit sich das systematische Kriterium, die Abgrenzung des Forschungsobjektes, von dem her die verschiedenen Perspektiven der wichtigsten Forschungsstrategien zusammenzutragen sind und von dem her die Mängel der verschiedene Analyseperspektiven der Kritik zu

unterwerfen sind.

(2) Diese Abgrenzung nötigt ihn dazu, zwei Arten von Vernunft zu unterscheiden, nämlich das instrumentelle Handeln im Gegensatz zu kommunikativen Handeln, was ihm erlaubt, von der Rationalisierung der gesellschaftlichen Interaktion in einem zweifachen Sinn zu sprechen:

- eine Rationalisierung der Handlungen im Feld der Produktivkräfte, und somit eine Rationalisierung, die sich in der Zunahme der strategisch-instrumentellen Vernunft zeigt.
- eine Rationalisierung im Umfeld der gesellschaftlichen Bewegungen und der Weltbilder. In dieser Weise, und zusammen mit einer objektivierenden Intelligenz, die aus der Wirklichkeit ein Objekt des Kalkulierens macht, müssen wir eine praktischen Intelligenz in Betracht ziehen, die sich im Raum von normativen Übereinkünften und der gesellschaftlichen Integration situiert, das heißt in der Entfaltung der individuellen und kollektiven Identität und einer auf Beschlüssen beruhenden Behandlung der gesellschaftlichen Konflikte.

Habermas bestimmt die kommunikative Vernunft als grundlegenden Motor der gesellschaftlichen Entwicklung^{ix}. In dieser Weise tendieren der gesellschaftliche Fortschritt und die Erweiterung der normativen Strukturen dazu, sich in der Gesellschaftsgeschichte selbst zu identifizieren. Dies ist die These, die im Bezugsrahmen einer Rekonstruktion des historischen Materialismus als Betrachtung der Dynamik der kommunikativen Vernunft dient, und die sich am Ende zu einer Theorie der Entwicklung der gesellschaftlichen Systeme gestaltet. Die Logik einer möglichen Entwicklung müssen wir in einer Dynamik der kommunikativen Handlungen suchen, und demnach im Umkreis einer sprachlich vermittelten gesellschaftlichen Interaktion. Demnach wird es die in die gesellschaftlichen Beziehungen mittels des Dialoges eingebettete Normativität sein, welche den Kern darstellt, von dem her der methodologisch schlüssige Inhalt einer Entwicklungstheorie der Gesellschaften angegangen werden muß, das heißt, von dem her eine Abgrenzung der

kommunikativen Logik, aus der die Logik der gesellschaftlichen Entwicklung in letzter Instanz besteht, angegangen werden muß.

2. Marxismus und Entwicklungstheorie.

Auf einer Linie mit der Rezeption des Marx'schen Werkes, die schon die Frankfurter Schule in den 30er Jahren auszeichnet, und damit in Kontinuität mit der kritischen Haltung gegenüber den szientistischen Versionen des Marxismus, die in den Werken von Korsch und Lukacs vorausgesetzt sind, verortet Habermas sich selbst vollständig im Umkreis eines heterodoxen Marxismus. Es ist seine Absicht, die marxistische Gesellschaftstheorie vom Begriffsrahmen einer Kommunikationstheorie her einer rekonstruktiven Analyse zu unterziehen. Von dieser Perspektive her besagt die von Habermas vorgetragene These über die Grundlage einer Verbindung zwischen den Begriffen des kommunikativen Handelns und der gesellschaftlichen Entwicklung, daß nur im Lichte einer in einem kommunikativen Sinne verstandenen Theorie der Gesellschaft die materialistische Interpretation der Geschichte plausibel sein kann. Somit stellt die Entwicklungstheorie den problematischen Kern des Marxismus dar, das heißt, sie verweist auf die Notwendigkeit, eine Kritik derjenigen Aspekte des Marxismus durchzuführen, die einem Verständnis der gesellschaftlichen Entwicklung im Wege stehen. Sie verweist noch spezieller auf die Notwendigkeit, ein doppeltes Element auf dem marxistischen Materialismus zu entfernen, das ihm hinsichtlich einer Konzeption des gesellschaftlichen Fortschritts seiner Gültigkeit beraubt: (1) das materialistische Verständnis des gesellschaftlichen Handelns von einer naturalistischen Erkenntnistheorie her, von dem Positivismus her, der ein Verständnis der gesellschaftlichen Entwicklung als einer Objektivierung der Dynamik der Produktionssysteme voraussetzt, ebenso wie den Raum der Produktionsverhältnisse als eine Reflexion der Produktivkräfte; (2) der utopische Abgrund des Marxismus, der die Geschichte als eine Verwirklichung der Vernunft versteht, als eine Konkretisierung der Idee der Vernunft in einer Lebensform. Es

sind diese zwei Annahmen, derer sich eine marxistische Philosophie der Geschichte verschreibt, die Habermas mit seiner Theorie des kommunikativen Handelns untergraben will. Habermas' Absicht ist keine andere als die, sich einer objektivistischen Lektüre des historischen Materialismus zu entziehen, und demgegenüber zu zeigen, daß es innerweltliche Lernprozesse sind, die sich nicht auf die materielle Grundlage der Existenz reduzieren lassen, welche allein den gesellschaftlichen Fortschritt erklären können. Diese Entwicklungsprozesse ereignen sich demnach im Umfeld der sprachlich vermittelten Handlungen, das heißt, in allem was als die moralische Praxis bezeichnet wird, als Fortschritt oder Einpflanzung von Formen der Vernunft, als institutionelle Gestaltung eines gesellschaftliche Lernens. Nur auf dieser Grundlage können wir an einer Dynamik des Fortschritts festhalten, aufgrund derer sich von einer wachsenden Komplexität in dem sprechen läßt, was als die Entwicklungsformen der gesellschaftlichen Integration bezeichnet wird. Der Nachdruck auf den vom Marxistischen Begriff der Produktionsverhältnisse abgegrenzten Raum erlaubt es Habermas, sich denjenigen Faktoren zuzuwenden, die seiner Theorie der Kommunikation erhellen will, um damit eine Entwicklungstheorie aufzustellen, die den theoretischen Rahmen eines positivistischen historischen Materialismus übersteigt, und die auf diese Weise auf die Herausforderungen reagiert, auf die sich eine wohlverstandene Entwicklungstheorie einzulassen hat. Diesseits des Hegelschen Idealismus und seiner an die metaphysische Diskursform angepaßte Geschichtsphilosophie, und diesseits des marxistischen Vorhabens, sich ausschließlich mit den materiellen Produktionsmechanismen der Gesellschaften als bestimmendem Element des gesellschaftlichen Wandels zu beschäftigen, ist es Habermas' Absicht, instrumentelles Handeln/ systemische Integration und kommunikatives Handeln/ gesellschaftliche Interaktion voneinander zu unterscheiden, und die systematischen Beziehungen zwischen den beiden als den Motor der Entwicklungslogik der Gesellschaften zu verankern.^x

Von Fortschritt im eigentlichen Sinn läßt in dem sprechen, was man als normative

Strukturen bezeichnet. Die gesellschaftliche Entwicklung wird von Habermas verstanden als eine Entfaltung gewisser formaler Eigenschaften von diskursivem Charakter, gewisser aus dem Blickwinkel einer Kommunikationstheorie her erkennbaren kulturellen und institutionellen Strukturen, welche sich letztlich Herausforderungen zu stellen haben, die von der produktiven Basis der gesellschaftlichen Systeme herrühren, und die den angesammelten diskursiven Ballast ebenso mit sich führen wie die Lernmechanismen, über die sie verfügt. Darin besteht der Vorschlag, die doppelte systematische und normative Dimension zu artikulieren, die der Marxismus aufgrund seiner erkenntnistheoretischen Vorentscheidungen nicht kohärent miteinander in Einklang zu bringen verstanden hatte. Sobald wir allerdings in der Lage sind, einen nicht szientistisch reduzierten Vernunftbegriff zu entwickeln, sobald die Gesellschaft ein eigenes, von jedweder naturalistischen Perspektive her nicht mehr angreifbares Niveau besitzt, sind wir in der Lage, die Vorrangigkeit der gesellschaftlichen Integration vor der systemischen Integration, die Vorrangigkeit der Produktionsverhältnisse vor den Produktivkräften in der Konstitution und Entwicklung der Gesellschaften festzumachen.

3. Die Rekonstruktion des historischen Materialismus

Eine Rekonstruktion des historischen Materialismus impliziert eine kritische Analyse des marxistischen Begriffsapparates. In diesem Sinne schafft es die Habermas'sche Strategie, ein auf die Logik des Produktionssystems nicht reduzierbares kommunikatives Ingrediens zu enthüllen.^{xi} Ziel ist die Kritik einer beschränkten Interpretation der gesellschaftlichen Struktur. Die Habermas'sche These in diesem Zusammenhang ist, daß nur aufgrund der löchrigen Einseitigkeit des marxistischen Materialismus es möglich ist, eine Entwicklungstheorie zu konstruieren, die den gesellschaftlichen Fortschritt in der Entwicklung normativer Interaktionsstrukturen gründet. Angesichts derjenigen Interpretation, die aus den systemischen Imperativen der ökonomischen Produktion den

Motor der gesellschaftlichen Entwicklung macht, müssen wir die letztere als eine Entfaltung von Lernmechanismen innerhalb des Bereichs der gesellschaftlichen Beziehungen verstehen. Aus dieser Sicht findet eine Neuerwägung des grundlegenden Begriffsapparates der marxistischen Theorie statt. Demnach läßt sich sagen, daß von den rekonstruktiven Habermas'schen Intentionen her

(1) der Begriff der Arbeit nicht das unterscheidende Merkmal der menschlichen Formen gesellschaftlicher Organisation darstellt. Gegenüber den phylogenetischen materialistischen Theorien, kennzeichnet der gesellschaftliche Arbeitsbegriff in ausgezeichneter Weise die Lebensformen der Hominiden. Marx gegenüber läßt sich nur von einer menschlichen Gesellschaft sprechen, wenn die gesellschaftliche Arbeitsorganisation Hand in Hand geht mit einer familiären Organisation. Die marxistische Anthropologie macht aus dem Arbeitsbegriff die wichtigste Kategorie, von der her eine Entwicklungstheorie der Gesellschaft vorgelegt werden kann. Dabei handelt es sich dennoch um eine reduktivistische Position, die nicht in der Lage ist, eine Erklärung der Besonderheit zu geben, die vor einem entwicklungstheoretischen Hintergrund die Heraufkunft der kulturellen Lebensformen bedeutet. Für Habermas ist es im Umfeld der Interaktion, daß sich die menschlichen Gesellschaften entwickeln. Ein solches Umfeld hat in der Entwicklungsgeschichte der Spezies seinen plötzlichen Auftritt mit den kulturellen und symbolischen Interpretationssystemen der Welt, die um die familiäre Organisation herum erstellt werden. Nur von einer solchen kommunikativen Perspektive her bekommt der marxistische Begriff gesellschaftlicher Arbeitsorganisation einen Sinn. Habermas insistiert darauf, daß von dem Handlungsumfeld, das die Familienstruktur ermöglicht, die vollständige Aneignung der kommunikativen Fähigkeiten abhängt. Das spezifische Kennzeichen der menschlichen Gesellschaft ist die Tatsache, daß sie sich der sprachlichen Kommunikation als Mittel der gesellschaftlichen Interaktion bedient. Damit beabsichtigt Habermas die kommunikative Ergänzung der materiellen Grundlage, auf der der gesellschaftliche Arbeitsbegriff situiert ist:

es ist im Gebiet der Interaktion, daß das Produkt der Arbeit als gesellschaftlicher Wohlstand in Erscheinung tritt.

(2) der Begriff der Gattungsgeschichte auf den objektivistischen Voraussetzungen einer Geschichtsphilosophie beruht. Mit der Logik der Produktionsweisen ergibt sich eine Transformationsdynamik der Spezies, in der sowohl Individuum als auch Gesellschaft integriert und erneuert werden, insofern sie Vollstrecker dieses Produktionsprozesses sind. Auf der Grundlage der Fähigkeit zum Fortschritt, die das Produktionssystem potenziert, können wir von einer Entwicklung der Menschheit als Gattung sprechen, von einer Geschichte der materiellen Formen der Umgestaltung der Welt. Geschichte ist als das Ergebnis des Formationsprozesses eines Subjektes verstanden, das sich selbst in der Wirklichkeit durch die Arbeit herstellt. Der Begriff der Produktionsweisen verwandelt sich zu dem Schlüssel, der das Verständnis der Entwicklung der menschlichen Gattung im allgemeinen und des geschichtlichen Fortschritts der Gesellschaften im besonderen öffnet. Die Gattungsgeschichte ist nicht mehr als der Übergang zu sukzessiven Entwicklungsstadien, die sukzessiven Produktionsweisen entsprechen, deren Logik die Natur und Grenzen des menschlichen Fortschritts definiert. Ein solche Konzeption antwortet dennoch auf eine subjektivistische Theorie, die die geschichtliche Dynamik als lineare und kontinuierliche Handlung eines Makrosubjektes versteht. Im Gegensatz zu Marx selber jedoch behauptet Habermas, daß die Idee eines Makrosubjektes in der Geschichte eine nebensächliche Rolle für die begriffliche Ausarbeitung der These der historischen Materialismus spielt, und das auf der Grundlage von zwei Behauptungen: (a) die sich entwickelnden Wesen sind keine Gattungs- oder Kollektivsubjekte, sondern Gesellschaften und Individuen, die interagieren; (b) die Entwicklung ereignet sich in Bezug Handlungssysteme und -strukturen, auf rationale Organisationsformen der gesellschaftlichen Welt^{xii}. Die Entwicklung ist nicht mehr als ein anonymer Konstruktionsprozeß, der den Fortschritt von kognitiven und normativen Strukturen beinhaltet.

(3) das Theorem, daß der Überbau von einem falschen Verständnis der Organisation der Gesellschaft ausgeht.^{xiii} Die marxistische Theorie hat als eine ihrer grundlegenden theoretischen Voraussetzungen die Idee, daß die ökonomische Struktur das bestimmende System der menschlichen Gesellschaft darstellt. Die politischen und rechtlichen Systeme, ebenso wie die Formen gesellschaftlichen Bewußtsein, stellten für Marx bloße Reflexe der wirklichen - ökonomischen - Grundlage der Gesellschaft dar. Diese ökonomische Struktur antwortet ihrerseits auf die Beziehung zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen, in dem Sinne, daß eine logische Abhängigkeit zwischen beiden besteht: Nach Marx' Urteil stellten die Produktivkräfte den entscheidenden Faktor dar, in dem die antreibende Kraft der gesellschaftlichen Systeme verortet werden muß, da schon die Art, in der die Produktionsverhältnisse konfiguriert sind, das heißt, die gesellschaftliche Organisation der Arbeit, abhängt von der Natur und dem Entwicklungsstand der Produktivkräfte.

Es ist gewiß, daß eine mechanische Interpretation dieses Theorems nicht plausible ist. Die Gründe, die Habermas dafür ins Feld führt, sind vielfältig:

(a) weil Marx eine Abhängigkeit des Überbaus von der Produktionsgrundlage nur für die kritische Phase des Übergangs bestimmte, in dem die Gesellschaften sich für neue Entwicklungsstadien öffnen. Das Theorem bezieht sich nicht auf die ontologische Beschaffenheit der gesellschaftlichen Systeme, sondern auf den bewegenden Impuls, den die ökonomische Grundlage im Fortschritt der Gesellschaften gibt. Das Ziel von Marx ist nicht die Erklärung der Natur der Gesellschaften, sondern eine Erklärung der Art, wie diese tatsächlich voranschreiten, das Muster, nach dem sich der gesellschaftliche Wandel vollzieht. Das Theorem müßte demgemäß im folgenden Sinn interpretiert werden: die entwicklungsabhängigen Neuerungen antworten auf die Notwendigkeit, jene Probleme zu lösen, die auf der ökonomischen Grundlage der Gesellschaftlichen auftreten.

(b) weil die Koinzidenz von Unterbau und Überbau tatsächlich nur in der

Entwicklungsphase des Kapitalismus vorliegt. Sie bezieht sich nicht auf eine durchgängige Strukturierung der Gesellschaften als solcher. Wenn es allerdings gewiß ist, daß mit dem Auftreten der kapitalistischen Ökonomie der Markt die Produktionsverhältnisse reguliert und eine Organisation ökonomischen Charakters vorgibt, dann kann die Koordination der Produktionsverhältnisse auf verschiedene Institutionen zurückfallen und ist keine eindeutige ökonomische Funktion.

Mit dieser Reformulierung des Marx'schen Theorems versucht Habermas, die Existenz eines 'institutionellen Kerns' zu verdeutlichen, der die Produktionsverhältnisse ordnet und der nicht auf dem Niveau der Produktion ruht, der nicht der Logik einer instrumentellen Vernunft unterliegt. Es handelt sich um eine Form gesellschaftlicher Integration, deren Charakterisierung uns aus dem Umkreis des Marxismus herausbringt. Habermas recurriert in besonderem Maße auf Durkheim, um von einer gesellschaftlichen Integration, von einer ihrerseits an Werte gebundenen Lebenswelt zu sprechen. Das heißt, es ist der kommunikative Unterbau der gesellschaftlichen Begegnungen, der den grundlegenden Kern definiert, um den herum die gesellschaftlichen Integrationsformen und Umwälzungsmechanismen, der Zusammenhalt und die entwicklungsgeschichtlichen Herausforderungen der gesellschaftlichen Systeme, hervorgebracht werden.

(4) das Theorem der Krisen versteht den gesellschaftlichen Wandel in mechanischer Weise, oder vielmehr in dem Sinn einer bloßen Verschiebung zwischen dem Fortschritt der Produktivkräfte und den Produktionsverhältnissen.^{xiv} Marx' Urteil gemäß antwortet der gesellschaftliche Wandel auf eine Dialektik zwischen den Produktivkräften und den Produktionsverhältnissen, das heißt, er nimmt als Resultat des Widerspruches zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen die Form einer Krise an. Der Unterbau stellt demnach den Impuls zur gesellschaftlichen Revolution dar, zur Materialisierung des Fortschrittsniveaus, das durch das Produktivsystem in der gesellschaftlichen Organisation, in der politischen und rechtlichen Institutionalisierung, der Arbeit erreicht wurde.

Diese Dialektik wurde in einem technizistischen Sinn interpretiert: die Produktionstechniken bestimmen sowohl die Gestaltung der Arbeitskräfte als auch die Produktionsverhältnisse im eigentlichen Sinne. Der Raum intersubjektiver Beziehungen, den die Produktionsverhältnisse abstecken, wird auf die dinghaften Beziehungen hin interpretiert und reduziert, die die Produktionsverhältnisse hervorbringen. Habermas fährt mit der Kritik einer solchen nomologischen Interpretation fort, was ihm ermöglicht, zu einer vollständigeren Formulierung des Theorems zu gelangen.

Im Ausgang von der grundlegenden Unterscheidung zwischen kommunikativem Handeln, das in der gesellschaftlichen Interaktion operiert, und instrumentellem und strategischem Handeln, geht Habermas über die partielle Interpretation des genannten Marxistischen Theorems hinaus. Demnach gehen nach Habermas‘ die Innovationen, die notwendig sind, um die Leere zu füllen, die vom Widerspruch zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen hinterlassen wurde, und die für Marx die Krisen repräsentierten, auf gesellschaftliche Integrationsformen zurück. Denn die für den gesellschaftlichen Fortschritt erforderliche Erkenntnis ist eine praktisch-moralische Erkenntnis. Die Entwicklungslogik funktioniert nicht auf der Grundlage einer immer effizienter werdenden Kontrolle des Naturmediums, sondern auf der Grundlage von Prozessen, die die kommunikativen Interaktionshandlungen regulieren. Die systemische Ebene hängt von der normativen und institutionellen Ebene ab.

Demnach geht Habermas über zu einer Umkehrung der materialistischen und systemischen Interpretation des Theorems, und dies ermöglicht uns, eine Reihe von vorläufigen Konsequenzen herauszufiltern:

- die Probleme in der systemischen Dimension der Gesellschaften, deren Auflösung einen Entwicklungsimpuls erfordert, haben ihren Ursprung im ökonomischen Unterbau.
- jede Entwicklung der Produktionsweisen beinhaltet eine neue Form der gesellschaftlichen Integration auf der Grundlage eines neuen institutionellen Kerns.

- die Lernmechanismen ermöglichen eine Anhäufung von Erkenntnissen, die zur Lösung jedweder systemischen Probleme zur Verfügung stehen.

- das genannte Potential an angehäuften Erkenntnissen konkretisiert sich in einer Ausbreitung der Produktivkräfte nur unter der Bedingung, daß sich ein Wandel hin zu einem neuen institutionellen und normativen Rahmen, und demgemäß zu einer neuen Form gesellschaftlicher Integration, vollzogen hat.

Das Problem, das jedwede Entwicklungstheorie zu lösen hat, ist kein anderes als die Erklärung der Art, in der sich der oben genannte Wandel zu neuen gesellschaftlichen Integrationsformen, die sich im gesellschaftlichen Medium einer symbolisch vermittelten Kommunikation ereignen, vollzieht.

4. Die Entwicklungstheorie als eine Theorie des Sozialslernens.

Seine dialogische Konzeption führt Habermas dazu, den Begriff der Lernprozesse als Grundlage zum Verständnis der Natur und der Dynamik der gesellschaftlichen Systeme zu verwenden. Die Entwicklungstheorie, die Habermas vor dem Horizont einer materialistischen Theorie umreißt, ergibt sich aus einem Verständnis der gesellschaftlichen Entwicklung als beruhend auf der Grundlage von Lernprozessen. Wir können sagen, daß hinsichtlich einer Theorie der gesellschaftlichen Entwicklung die Entwicklungsergebnisse auf der Grundlage der Analyse einer doppelten Problematik verstehbar sind:

(a) indem die Steuerungsproblem behandelt werden. Es handelt sich um die strukturelle Perspektive der Systemtheorie.

(b) indem das Erlernen von Kompetenzen thematisiert wird, die die Lösung von Steuerungsproblemen erlauben, denen sich die Gesellschaften ausgesetzt sehen. Es handelt sich um die dynamische Perspektive der kognitiven Psychologie. In dieser Perspektive geht es um die Entwicklung von Lernmechanismen, die die gesellschaftlichen Lebenswelten strukturieren.

Die Möglichkeit der Darlegung des Sinnes einer Entwicklungstheorie hat die zweigeteilte, sowohl systemische als auch kommunikative Ebene, aus denen die gesellschaftliche Wirklichkeit besteht, miteinander in Einklang zu bringen. Zu diesem Zweck geht Habermas von derjenigen These aus, derzufolge die ontogenetischen Lernmechanismen - die Entwicklung der Interaktionskompetenzen der Individuen - den gesellschaftlichen Entwicklungsprozessen vorangehen. In dem Maße, in dem die Lernmechanismen auf der Grundlage von bloß intersubjektiv verfügbaren Fähigkeiten operieren, stellen sie eine normative Dimension der gesellschaftlichen Wirklichkeit heraus, die nicht auf eine instrumentelle oder teleologische Vernunft beschränkt ist. Sie stellen, um es einmal so auszudrücken, eine latente Möglichkeit dar, eine rationale Potenz, die in die individuelle Kommunikation, von der her sich ein Rationalisierungsprozeß der gesellschaftlichen Beziehungen eingang bringen läßt, eingelassen ist. Deshalb beruht der gesellschaftliche Wandel, wenn die systemischen Strukturen zusammenbrechen, das heißt, wenn die Steuerungsprobleme der gesellschaftlichen Systeme ein solches Ausmaß angenommen haben, daß es unmöglich ist, die Stabilität des Systems zu garantieren, deshalb beruht der gesellschaftliche Wandel auf den verfügbaren Lernfähigkeiten, von denen her sich zu einer neuen Institutionalisierung von Lernniveaus fortschreiten läßt.

Ein solches Verständnis der gesellschaftlichen Entwicklung bezieht sich zurück auf einen Lernbegriff, der von der Entwicklung kognitiver Fähigkeiten der Subjekte her genommen ist, die in der ontogenetischen Theorie von Piaget herausgestellt wird: es handelt sich um Strukturen, deren Entwicklungslogik die Aneignung von Kompetenzen beinhaltet, nicht eines spezifischen vorgegebenen Inhaltes, sondern von Formen, die für die Rekonfigurierung von möglichen Inhalten verantwortlich sind.^{xv} Für Habermas geht es in dieser Logik um die Heraufkunft neuer Potentiale, die den rationalen Fortschritt bestimmen. Seine starke These in diesem Zusammenhang besteht in der Angleichung von der Entwicklung der Subjekte und der Entwicklung der Gesellschaft. Sie zielt damit auf die

Artikulation der Ontogenese und der Phylogenese in einem gesellschaftlichen Entwicklungsverständnis, als einer Ausweitung des individuellen Lernens auf Prozesse kollektiven Lernens. Auf diese Weise chiffriert Habermas die Entwicklung im Übergang von Organisationsprinzipien, die Lernniveaus abgrenzen, welche das zweifache, instrumentelle und kommunikative, Element enthalten, aus dem die gesellschaftlichen Systeme bestehen. Ein Organisationsprinzip beinhaltet so Entwicklungsprozesse der Handlungssysteme im Hinblick auf Zwecke und gesellschaftliche Integrationsmuster, die sich in kommunikativen Zusammenhängen ereignen, wobei beide der Dynamik eines gesellschaftlichen Lernens unterliegen. Das Prinzip der gesellschaftlichen Organisation verwandelt sich so in eine Art, die Entwicklung der gesellschaftlichen Systeme zu kennzeichnen, den historischen Wandel auf der Grundlage des Lernniveaus zu kennzeichnen, das er in jedem Fall abgrenzt.

5. Eine Theorie der gesellschaftlichen Entwicklung als Vermittlung zwischen Marx und Piaget.

Wir dürfen nicht vergessen, daß Habermas' Absicht keine andere ist, als sich eine der Marxistischen Methodologie entsagenden materialistische Entwicklungstheorie über den ontogenetischen Fortschritt der kognitiven Handlungskompetenz sich zum Model zu nehmen. Es geht demnach um eine Theorie der gesellschaftlichen Entwicklung, die sich der marxistischen Problematik einer Verwirklichung der Vernunft in der Geschichte anzunehmen hat, und das vor dem Hintergrund von Piagets handlungspsychologischen Analysen hinsichtlich der Entwicklung der kognitiven Fähigkeiten in den rational kompetenten Subjekten. In dieser Hinsicht geht Habermas vom Model einer wachsenden Rationalisierung in der individuellen Entwicklung aus:

>Auf der *Stufe symbolisch vermittelter Interaktion* sind Sprechen und Handeln im Rahmen eines einzigen, imperativsch bestimmten Kommunikationsmodus noch verschränk. A äußert

mit Hilfe eines kommunikativen Symbols eine Verhaltenserwartung, auf die B mit einer Handlung in der Absicht reagiert, A's Erwartung zu erfüllen. Die Bedeutung des kommunikativen Symbols und die Handlung definieren sich wechselseitig. Die Beteiligten unterstellen, daß sie in interpersonellen Beziehungen grundsätzlich ihren Platz tauschen können, aber sie bleiben ihrer performativen Einstellung verhaftet. Auf der *Stufe der propositionale ausdifferenzierten Rede* treten Sprechen und Handeln erstmals auseinander. A und B können die performative Einstellung eines Teilnehmers mit der propositionalen Einstellung eines Beobachters verknüpfen; beide können nicht nur die Perspektive des anderen Beteiligten *übernehmen*, sondern die Teilnehmersperspektive gegen die Beobachterperspektive *auswechseln*. Deshalb können zwei reziproke Verhaltenserwartungen so koordiniert werden, daß sie ein System wechselseitiger Motivation, oder, wie wir auch sagen können, eine soziale Rolle konstituieren. Auf dieser Stufe trennen sich Handlungen von Normen. Auf der dritten *Stufe argumentativer Rede* können die Geltungsansprüche, die wir mit Sprechakten verbinden, zum Thema gemacht werden. Indem wir in einem Diskurs Behauptungen begründen oder Handlungen rechtfertigen, behandeln wir Aussagen oder Normen (die den Handlungen zugrundeliegen) hypothetisch, nämlich so, daß sie der Fall oder nicht der Fall sein, daß sie zu Recht oder zu Unrecht bestehen könnten. Normen und Rollen erscheinen als rechtfertigungsbedürftig; ihre Geltung kann mit Bezugnahme auf Prinzipien bestritten oder begründet werden.^{xvi}

Die Ontogenese nimmt dergestalt eine fortschreitende Differenzierung der Handelnden, der Normen und der Handlungsmotive an. Das Entwicklungsmuster wurzelt letztlich in dem Erreichen von höheren Abstraktions- und Komplexitätsniveaus, hinsichtlich der kognitiven und praktischen Kompetenzen der Subjekte.^{xvii} Ein solches Modell ist auf die gesellschaftliche Entwicklung anwendbar.

Mit dieser Perspektive erhalten wir ein System von Korrespondenzen in dem, was als die Strukturen der Vernunft zwischen der Befähigung des kompetenten Individuums in der gesellschaftlichen Interaktion und den gesellschaftlichen Systemen selber bezeichnet werden kann. Wir können sagen, daß die Konvergenz von Ontogenese und Phylogenese im Rahmen einer Entwicklungstheorie die folgenden Thesen in sich begreift:

- (a) Die Entwicklungsetappen im Umkreis der Ontogenese der die kognitiven und praktischen Vermögen konstituierenden Lernebenen, die die notwendigen Bedingungen für die Entfaltung möglicher Lernprozesse artikulieren. In diesem Sinn können solche individuellen Lernfähigkeiten den Motor der gesellschaftlichen Entwicklung darstellen.
- (b) Die Lernmechanismen, die die gesellschaftliche Integration zusammenhalten, ermöglichen die Anwendung der individuellen Lernfähigkeiten auf die gesellschaftlichen

Interpretationssysteme. Die Bewußtseinsstrukturen, insofern sie aus einem Lernzusammenhang resultieren, stellen ein kollektiv verfügbares Erkenntnispotential dar.

(c) Die Gesellschaften bringen auch sich entwickelnde Lernprozesse hervor, da sie sich in dem Maße, in dem ihre systematischen Strukturen unfähig werden, auf neue Herausforderungen einzugehen, mit der Notwendigkeit konfrontiert sehen, Steuerungsprobleme und Überlebensprobleme des Systems im ganzen zu lösen. Diese Herausforderungen stellen Stufen im Entwicklungsprozeß dar, denn sie werden Problemkerne, die die Gesellschaften nicht imstande sind, mit ihren systematischen Strukturen aufzulösen. Das entwicklungsdynamische Lernen der Gesellschaften beruht letztendlich auf ihrer Fähigkeit, den gesamten Bestand von Erkenntnissen und Fähigkeiten, die in den ihr symbolisches Universum artikulierenden Weltbildern enthalten sind, wieder einzugliedern. Ein solches Lernen gestaltet sich in einer Transformation der Handlungssysteme, die vermittels einer institutionellen Konkretisierung der in den Weltbildern enthaltenen Vernunftstrukturen stattfindet.

(d) Die gesellschaftliche Entwicklung impliziert auf diese Weise die Heraufkunft eines neuen Organisationsprinzips, das sich in einem neuen Niveau gesellschaftlicher Integration ausformt. Ein solches Niveau bringt einen Zuwachs an Produktivkräften mit sich. Darüberhinaus gestaltet sich die gesellschaftliche Entwicklung auf neuen Entwicklungsniveaus des moralischen Bewußtseins, auf das sich auch die Lernprozesse auswirken.

Damit können wir sagen, daß die gesellschaftliche Integration aus einem geschichtlichen Prozeß resultiert, in dem rational artikulierte Gesellschaftsformen in zunehmender Weise erscheinen. Der Ausgangspunkt ist nichts weiter als eine Unterscheidung von zwei möglichen Formen der Institutionalisierung, von denen her die verschiedenen Formen gesellschaftlicher Integration festgestellt werden können:

- allgemeine Handlungsstrukturen, die sowohl nur selten konfliktive gesellschaftliche

Zusammenhänge als auch eine unproblematische gesellschaftliche Integration garantieren, die in den Bahnen der Tradition und den im Laufe der Zeit rechtsgültig gewordenen gesellschaftlichen Institutionen verläuft. Daraus resultieren Institutionen, deren Gültigkeit eine Tatsache darstellt, eine Gültigkeit, die letztendlich auf ihrer prinzipiell nicht hinterfragten geschichtlichen Effizienz beruht.

- Kernstrukturen des Handelns, die sich in problematisierte Handlungszusammenhänge einfügen und die auf diese Weise eine rationale Konfliktlösung erlauben. In diesem Fall stehen wir vor einer schwachen gesellschaftlichen Integration, die die Subjekte an ihre eigene Leistungsfähigkeit verweist, wann immer die traditionellen Integrationsfaktoren zerstört worden sind. Das institutionelle System erfordert dann, daß nicht natürliche, nicht über die Tradition garantierte Mechanismen der Konsensherstellung konstruiert und Eingang gebracht werden.

Diese Unterscheidung zwischen allgemeinen Handlungsstrukturen und Kernstrukturen des Handelns, erlaubt es, eine Entwicklungslinie der Vernunftsysteme zu ziehen, und das hinsichtlich sowohl des sozialisierten Subjektes als auch der Sozialisierungssysteme. Es läßt sich demnach sagen, daß die gesellschaftliche Rationalisierung, verstanden als Systeme und Subjekte, ebenso verläuft wie der Übergang von allgemeinen Handlungsstrukturen zu einer zunehmenden Ausdrücklichkeit und einer demgemäß zunehmenden institutionellen Konkretion von Kernstrukturen des Handelns, die mit den Bedingungen identifiziert werden, die eine rationale Konfliktlösung garantieren.

In diesem Punkt ist die Habermas'sche Strategie in der Tat hoch interessant, insofern sie sich eines großkalibrigen theoretischen Arsenal annimmt; es ist ihr Anspruch, in einer Handlungstheorie sowohl die Weber'sche Rationalisierungstheorie —als auch die Moderne verstanden als der Übergang zu einer Welt, in der die traditionellen Interpretationsmuster der Welt zerstört sind— und darüberhinaus Piagets Theorie der Herausbildung von Vernunftfähigkeiten zu vereinigen.^{xviii}

In diesem Sinne sind die Lernprozesse, die die Entwicklung der Gesellschaften bestimmen und die sich in der Folge des Wandels der verschiedenen gesellschaftlichen Organisationsprinzipien formieren, a posteriori rekonstruierbar, und das auf diese Weise, daß wir von einer entwicklungstheoretischen Perspektive Zugang haben zu einer Klassifizierung der Gesellschaften. Wir müssen in betracht ziehen, daß wir es mit kommunikativ formierten Prozessen zu tun haben, das heißt, mit Prozessen, die durch ihre intersubjektive Beschaffenheit gekennzeichnet sind. Dies findet in der Weise statt, daß sich die Entwicklung sich im Übergang von konventionellen Kommunikationszusammenhängen zu postkonventionellen Kommunikationszusammenhängen chiffriert. Sie ist chiffriert in der schrittweisen Verallgemeinerung von rational fundierten Handlungen, das heißt, in einer zunehmenden argumentativen Gestaltung der gesellschaftlichen Interaktion. Nur von dieser Perspektive her können wir eine gesellschaftliche Entwicklungstheorie formulieren, können wir eine Klassifikation der verschiedenen gesellschaftlichen Formationen festlegen. Diese Klassifikation richtet sich auf eine Reihenfolge von Etappen, die einer zunehmenden gesellschaftlichen Rationalisierung entsprechen.^{xix}

Gesellschaften	Allgemeinen Handlungsstrukturen	Weltbildstrukturen	Estrukturen des institutionalisierten Rechts
Neolitische	<i>Konventionell</i> Strukturiertes Handlungssystem	Mytische Weltbilder, noch unmittelbar mit dem Handlungssystem verschränkt.	Rechtliche Konfliktregelung unter <i>präkonventionellen</i> Gesichtspunkten
Frühe Hochkulturen	<i>Konventionell</i> Strukturiertes Handlungssystem	Mytische Weltbilder, vom Handlungssystem abgehobenes (Legitimationsfunktion für Inhaber von Herrschaftspositionen)	Konfliktregelung unter Gesichtspunkten einer <i>konventionellen</i> Moral.
Entwickelte Kulturen	<i>Konventionell</i> Strukturiertes Handlungssystem	Ausbildung rationalisierter Weltbilder (mit <i>postkonventionellen</i> Rechts- und Moralvorstellungen)	Konfliktregelung unter Gesichtspunkten einer von der Bezugsperson des Herrschers abgelösten konventionellen Moral.

Moderne	<i>Postkonventionell</i> Strukturiertes Handlungssystem	<i>Universalistisch</i> Legitimitätsdoktrinen (rationales Naturrecht)	Konfliktregelung unter Gesichtspunkten einer strikten <i>Trennung von Legalität und Moral</i> (formales und durchrationalisiert)
----------------	---	---	--

6. Rationalisierung und Rechtmäßigkeit der politischen Systeme.

Die Rechtmäßigkeit stellt einen thematischen Kern der Habermas'schen Gesellschaftsphilosophie dar.^{xx} Denn in dem Maß, in dem die Gesellschaft sich von der Formierung eines kommunikativen Raumes her versteht, in dem das gesellschaftliche Handeln ein sprachlich vermitteltes Handeln ist, in demselben Maß ist jede Form gesellschaftlicher Beziehung verknüpft mit einem Austausch von Gründen. Für Habermas stellt das gesellschaftliche Handeln eine besonders kritische Bedingung dar, die nur von der Überlegung eines rationalisierenden Potentials, das ihr eingeschrieben ist insofern sie ist, was sie ist, auflösbar ist. Alles gesellschaftliche Handeln ist ein Handeln, das sich rechtfertigen läßt oder nicht, ist der Argumentationslogik unterworfen, die Habermas in seiner Theorie des kommunikativen Handelns zu ergründen trachtet. Von dieser Perspektive her wird die Gesellschaft als ein dichtes Netz von Handlungen verstanden, für die Geltung beansprucht wird, und das in der Weise, daß sich eine Intersubjektivität herausbildet, die von der Notwendigkeit durchzogen ist, alles gesellschaftliche Handeln rational zu fundieren - eine Notwendigkeit, die die gesellschaftliche Kommunikationsdynamik mit ins Spiel bringt. Damit wird die Wichtigkeit klar, die die Legitimationsproblematik in einem Ansatz wie dem Habermas'schen annimmt: wenn die Gesellschaft einen Umkreis abgrenzt, in dem eine Übereinstimmung zwischen rationalen Handlungen und Rechtfertigungen existiert, dann sind die gesellschaftlichen Systeme beurteilbar von der Natur der Legitimationen her, die sie ins Spiel bringen, und das in dem Maße, in dem die Motive, die für ihren inneren Zusammenhalt, ihre gesellschaftliche Identität, bürgen, tatsächlich auf guten Gründen basieren.

Habermas appelliert an einen rekonstruktiven Legitimationsbegriff, gemäß dem:

(1) die Empfehlung „X ist legitim“ semantisch gleichwertig ist mit „die Empfehlung X ist von allgemeinem Interesse“, was wiederum semantisch gleichwertig ist mit der Tatsache, daß gesagt wird, daß der Geltungsanspruch für X rational gerechtfertigt ist. Die Rechtmäßigkeit ist entscheidbar vermittelt einer argumentativen Auflösung der Geltungsansprüche, die jeden Versuch der Legitimierung der gegebenen gesellschaftlichen Ordnung begleiten. Von der rekonstruktiven Perspektive, die Habermas einnimmt, geht es darum, die Annehmbarkeitsbedingungen zu rekonstruieren, auf die ein bestimmter Glaube an die Legitimität von X konsistent gegründet ist.

(2) Die gesellschaftliche Legitimität beruht auf dem „Typ“ von Gründen, die zur Rechtfertigung eines politischen Systems gegeben werden. Die Rechtmäßigkeit muß demnach von einer formalen Perspektive her analysiert werden, das heißt, indem auf die Eigenheiten der Gründe bezuggenommen wird, die potentiell eine politische Ordnung unabhängig von den Gründen, die tatsächlich für diese politische Wirklichkeit entstehen, rechtfertigen.

(3) Die von (1) und (2) her verstandene Legitimationsproblematik erlaubt es, sich mit einer entwicklungstheoretischen Überlegung auseinanderzusetzen: wenn wir mit einem Kriterium rechnen, mit dem sich die Grenze zwischen einer legitimierten politischen Macht und einem gültigen Herrschaftssystem ziehen läßt, dann ist es einleuchtend, ein Entwicklungsmuster nachzuzeichnen, aufgrund dessen die zulässigen Gründe auf einer bestimmten Ebene der Rechtfertigung, auf einem höheren Rechtfertigungsniveau, auf dem sich die Anforderungen an die rationale Annehmbarkeit, also an die Legitimität, erhöht haben, unzulässig werden. In diesem Übergang ist es der „Typ“ von vorgetragenen Gründen, der nun nicht mehr gültig ist, also nicht die Gründe selber, sondern die Art und Weise, in der sie dargelegt werden, und somit die Rechtfertigungsstruktur, der sie innewohnen, das heißt, die Art der Legitimierung der Macht, nicht die Macht selber, die sich legitimieren will. Demgemäß geht die

Legitimationsfähigkeit der prämodernen politischen Systeme, deren Gründe sich auf die mythischen Narrative oder auf kosmologische und ontologische Erklärungsprinzipien beziehen, mit der anhebenden Moderne in eine Krise über. Es findet ein Verlust des argumentativen Potentials ganzer gesellschaftlicher Traditionen, ganzer kategorialer Systeme, statt. Demnach sind es nicht die Legitimationsprinzipien, die mythische Narrative oder die kosmologische oder religiöse Kosmosvisionen enthalten, sondern die spezifische Art und Weise, diese Prinzipien zu rechtfertigen, die mit der anhebenden Moderne zerbröckeln. Es ist auf diese Weise die Reflexivität, die die gesellschaftlichen Praktiken mit der Moderne sich aneignen, die den Ausgangspunkt bildet, von dem her eine entwicklungstheoretische Perspektive Sinn bekommt.^{xxi}

Unter Beachtung von (1) bis (3) fordert der Habermas'sche Legitimitätsbegriff selber eine Theorie der gesellschaftlichen Entwicklung. Diese hebt die kritische Intention des historischen Materialismus auf eine neue Ebene: es ist die Notwendigkeit zu einer Legitimität, die die postkonventionellen gesellschaftlichen Zusammenhänge intern strukturiert, welche die Möglichkeit zu einer Kritik der tatsächlichen gesellschaftlichen Formationen eröffnet, zu einer Unterscheidung zwischen den gesellschaftlichen Herrschaftssystemen und der Legitimität, insofern diese das Mittel ist, eine gesellschaftliche Gestalt auf der Grundlage von Gründen zur Geltung zu bringen. Dieses plötzliche Auftreten einer Notwendigkeit der rationalen Rechtfertigung der gesellschaftlichen Handlungen und Ordnungen ereignet sich mit der Erscheinung der politischen Strukturen und Charakteristiken des modernen Staates. Auf diese Weise nimmt sich Habermas einer grundlegenden Vorentscheidung der marxistischen Theorie von einer entwicklungstheoretischen Perspektive her an: die Notwendigkeit, daß alle gesellschaftliche Kritik ein Vernunftkriterium aufstellen muß, mit dem die Gesellschaft beurteilt werden kann, wird von Habermas nicht in der Kritik der politischen Ökonomie situiert, sondern in der Rationalisierung der Handlungen, die mit der Moderne einhergehen. Mit der Moderne

erscheint ein neuer Legitimationsmodus mit politischem Charakter, der die Kontingenz der geschichtlichen Herrschaftsform explizit mit der Anerkennung ihrer Geltung in Zusammenhang bringt. Ausgehend von dieser gegenseitigen Implizierung zwischen der Faktizität einer bestimmten geschichtlichen Entwicklung und der Idealität, die in den aus der Rationalisierung der kommunikativen Praktiken her resultierenden Zusammenhängen impliziert ist, läßt sich ein Entwicklungsmuster der gesellschaftlichen und politischen Systeme nachzeichnen: das heißt, eine Retrospektive, von der her der Legitimationsgrad dieser Systeme beurteilt werden kann, und damit auch der Typ von Gründen, die sie in ihren Versuchen, sich die Billigung der Subjekte zu garantieren, vortragen. Die in dieser Hinsicht relevante These ist, daß die Legitimationsformen, insofern sie kommunikatives Handeln sind, intern in der Art strukturiert sind, daß sie zu einer Aufklärung derjenigen Bedingungen nötigen, unter denen sich eine Übereinkunft als rational qualifizieren läßt.

7. Ursprung des modernen Staates und Krise des kapitalistischen Systems.

Habermas muß sich darüberhinaus mit einer eindeutig marxistischen Problematik auseinandersetzen: der kritische Zustand der kapitalistischen Gesellschaften und die Entwicklung der postkapitalistischen Systeme.^{xxii} Er versucht demnach eine konsequente Erklärung der Staatsgesellschaften zu entwickeln. Seine Theorie setzt sich mit einer empirischen Tatsache auseinander, ohne die Notwendigkeit, das produktivistische Paradigma des klassischen Marxismus, oder die naturalistische Erkenntnistheorie, auf der sie gegründet ist, zu übernehmen. Sie tut dies, um von einer neuen Definition der Vernunft und der gesellschaftlichen Praxis her, in die jene sich einbettet, Rechenschaft abzulegen von einer geschichtlichen Ordnung, ohne auf die einer Geschichtsphilosophie eigenen Voraussetzungen, die letzten Endes einen metaphysischen Charakter haben, rekurren zu müssen.

Habermas' These beinhaltet eine Analyse der Bedingungen des Auftretens von

Staatsgesellschaften, eines spezifischen Klassensystems, im Lichte der Lernentwicklung der Gesellschaften, die die Form einer Entwicklungsreihe auf gesellschaftliche Organisationsformen hin annimmt, die immer rationaler werden. Dies impliziert: (a) eine Intensivierung der systemischen Probleme; (b) eine wachsende Komplexität der gesellschaftlichen Integrationsformen; (c) den Aufbau konventioneller Handlungsstrukturen; und (d) eine rationale Neigung, die dem Begriff der Entwicklungslogik selbst innewohnt, auf postkonventionelle Gesellschaftsorganisationen hin. Dieses rationale Potential setzt darüberhinaus die Annahme der Existenzbedingungen der Moderne selbst voraus, und in der selben Weise einen aufklärerischen Sinn der rationalen Autonomie und einen geschichtlichen Fortschritt. Und wenn dem so ist, dann muß Habermas sich mit der Sackgasse auseinandersetzen, in die die Interpretation der Moderne sich begeben hat: dem Widerspruch zwischen der Erklärung der Vernunftideale von Selbstbestimmung und die Hervorbringung von Lebensformen, die immer weniger rational werden. In der Tat können wir sagen, daß diese Dialektik der Aufklärung, in der die Interpretationen der Moderne sich begeben, schon für Marx ein wichtiges Motive für seine kritische Theorie darstellte: der Widerspruch zwischen dem Potential der Vernunft insofern sie eine emanzipatorische Instanz ist, und den gesellschaftlichen Herrschaftsformen. Habermas ist sich seinerseits klar dieser Tatsache bewußt, und demnach setzt er seine theoretische Analyse der Staatsgesellschaften dem Widerspruch gegenüber, der in der gesellschaftlichen Entwicklung zwischen der Anhäufung von Lernmechanismen, der Logik, die die geschichtliche Entwicklung der Gesellschaften gemäß einer stufenweisen Verallgemeinerung von postkonventionellen rationalen Formen anleitet, und der Tatsache der tatsächlichen Irrationalität der aufgeklärten Gesellschaften, der Klassengesellschaften. Wie läßt sich demnach die Diskontinuität zwischen den Ansprüchen der Vernunft, den aufklärerischen Imperativen von Autonomie und Selbstbestimmung, und der praktischen Irrationalität der Gesellschaften begründen? Dies ist die Frage, auf die ein entwicklungstheoretischer Blick

über die Heraufkunft der Moderne und der staatlichen Politiksysteme zu antworten hat.

Für Habermas befindet sich das Muster, das die Entwicklung der Gesellschaften auf ein höheres Maß an rationaler Selbstbestimmung bestimmt, in dem moralisch-praktischen Lernen, auf das sich die Formation der gesellschaftlichen Systeme stützt. Von dieser Perspektive her behauptet Habermas, daß es just die aus der aufgeklärten Moderne resultierenden Gesellschaften sind, die einen moralischen Fortschritt darstellen, den Schritt von einem präkonventionellen Organisationsprinzip hin zu dem einer Gesellschaft, die einen konventionelles moralisches und gesellschaftliches Entwicklungsniveau erreicht hat. Nun taucht sofort das entscheidende Problem auf, das die Möglichkeit der Begründung einer kohärent geschichtlichen Fortschrittslogik berührt: wie läßt sich von gesellschaftlichem Fortschritt sprechen, wenn tatsächlich das Erscheinen der Staatsgesellschaften ein Auftreten neuer Herrschaftsformen und selbst einen Rückschritt der Formen des Zusammenlebens beinhaltet? Das Problem, dem die staatlichen Gesellschaftsformen ausgesetzt sind, ist die Unmöglichkeit, die Notwendigkeit der aus ihrer eigenen Dynamik resultierenden Legitimation zu befriedigen, vor dem Hintergrund des Widerspruches zwischen den Begründungsanforderungen ihres Rechts- und Institutionsrahmens und den strukturellen Ungleichheiten, die von sich her auftreten. Das Staatssystem hätte sich, um es einmal so auszudrücken, von der Legitimationsperspektive her überfrachtet. Die legitimatorische Funktion wird dann vermittels der Entwicklung rationalisierter Weltbilder und einer Differenzierung der gesellschaftlichen Handlungsfelder umgesetzt. Diese Differenzierung bleibt in der Entwicklung von in sich autonomen gesellschaftlichen Handlungssphären ausgestaltet, deren interne Mechanismen am Rande der Existenz eines integrativen und totalisierenden Kerns wirksam sind, in der selben Weise wie die vorstaatlichen Weltbilder wirksam waren. Die Sphäre des Politischen, der zentralistische und bürokratische Staat und die Marktwirtschaft, stellen die zwei grundlegenden Achsen der modernen Gesellschaften dar. Diese zweifache Zusammensetzung führt zu strukturellen Problemen, die für die

gesellschaftliche Moderne kennzeichnend sind. In diesem Sinne finden sich die gesellschaftlichen Handlungen überfrachtet, da sie doch schon jene Problematiken zu integrieren haben, die sich von einem systemischen Niveau des Staates und der Ökonomie her ableiten, und die das kommunikative Niveau der modernen Gesellschaften affizieren. Habermas' Idee ist es, daß eine diskursive Regulierung es erlaubt, die von fremden Handlungssystemen abgeleiteten Anforderungen an die kommunikativen Interaktionen zu steuern und die mögliche desintegrative Wirkung einzuschränken, den diese Anforderungen für die gesellschaftlichen Zusammenhänge besitzen.

Da Habermas die gesellschaftliche Entwicklung als eine Rationalisierung der Kontexte versteht, muß er sich mit der Heraufkunft der modernen Gesellschaften und mit der latenten Möglichkeit, die gesellschaftlichen Zusammenhänge zu transzendieren, auseinandersetzen. Diese Rationalisierung impliziert in der Tat die praktische Umsetzung eines Potentials rationaler Kritik, das die gegebenen Lebensformen transzendiert, und dies derart, daß es die Perspektive auf den historischen Wandel hin eröffnet. In jedem Fall situiert er die Möglichkeit eines gerechteren Gesellschaftssystems in einer diskursiven Ausgestaltung der gesellschaftlichen Kommunikationsprozesse, das heißt, in einem plötzlichen Auftreten eines neuen Organisationsprinzips, das auf der Institutionalisierung einer kommunikativen Vernunft beruht, auf der Einsetzung der formalen Bedingungen für das rationale Begründen.

II. Die Theorie des Kommunikativen Handelns und die Gesellschaftliche Entwicklung. -Einleitung.

Die große theoretische Synthese, die die *Theorie des Kommunikativen Handelns* darstellt, geht von einer grundlegenden These aus, die die Verschiedenheit von Analysen, die sein Werk im ganzen enthält, zusammenhält: das gesellschaftliche Handeln operiert auf der Grundlage eines Unterbaus der Vernunft, der jedwede Praxis artikuliert. Demnach gibt es

eine allgemeine Neigung zur Vernunft. Tatsächlich ist es möglich, uns an Vernunftstandards zu verweisen, die von einem soziologischen Kontextualismus oder einem historistischen Perspektivismus nicht relativierbar sind.

Daraus wird die unmittelbare Verbindung zwischen Vernunfttheorie und Gesellschaftstheorie verständlich, und damit die Notwendigkeit der Entwicklung der Grundannahmen einer Theorie der kommunikativen Handlung, die von der Gleichheit zwischen Vernunft und gesellschaftlicher Praxis ausgeht.^{xxiii} Die interne Verbindung zwischen Gesellschaftstheorie und Vernunfttheorie verpflichtet nämlich Habermas dazu, einen doppelten Anspruch einzulösen:

- einen Vernunftbegriff vermittels der formalen Analyse seiner Komponenten zu begründen, seiner ihm eigenen Verfahrensweisen und der ihm unterliegenden Annahmen.
- einen in der Vernunft verorteten Begriff zu begründen, und das vermittels einer materiellen Analyse der historischen Formen, in denen die Vernunft, insoweit sie gesellschaftliche Praxis ist, sich einrahmt.

Und auf beiden Ebene fordert der Vernunftbegriff, wie schon ausführlich dargelegt wurde, die Begründung eines Allgemeinheitsanspruchs unbedingter Gültigkeit, sowohl in dem, was man als die Architektonik der Vernunft bezeichnet, als die Elemente, mit denen der Diskurs in allen möglichen gesellschaftlichen Kontexten operiert, als auch für die Dynamik der Vernunft, die Lebenswelt, in der und auf die hin die Vernunft in Einklang mit einer fortschreitenden Verallgemeinerung der Bedingungen des rationalen Diskurses operiert.

Demnach ist der Habermas'sche Anspruch kein anderer als das Aufzeigen einer strengen Verbundenheit von Theorie der Vernunft und Theorie der Gesellschaft. Zu diesem Zweck geht er von einem doppelt reziproken Verständnis aus:

- (a) dem der Vernunft als einem besonderen Handlungsmodus gesellschaftlichen Charakters: die Tatsache der kommunikativen Begegnung, der Versuch, Gründe für die

eigenen Positionen durch das äußerst dichte Medium hindurch zu geben, das die Sprache darstellt;

(b) dem des gesellschaftlichen Handelns als einem rational ausgerichteten Handeln: der formale Charakter demnach, den die gesellschaftlichen Handlungen darstellen.

Von dorthier erklärt sich der Habermas'sche Versuch, den eigenen Vernunftbegriff mit demjenigen aufzuklären, den die Soziologie in ihren verschiedenen Verstehensweisen des Begriffs gesellschaftlichen Handelns anwendet. Jedwede Handlungstheorie beruht auf einem bestimmten Vernunftbegriff. Das heißt, daß jedwede Gesellschaftstheorie, wie sehr auch immer implizit, von einer normativen Dimension her funktioniert. Erst wenn wir uns mit dieser Verbindung auseinandersetzen, können wir die Gefahr des Relativismus, der sich jede Gesellschaftstheorie ausgesetzt sieht, aus dem Wege gehen. Nur unter der Bedingung, daß eine Gesellschaftstheorie auf einem hinreichend allgemeinen Vernunftbegriff fundiert wird, der sich an universalen Geltungsansprüchen ausrichtet, bleiben unsere gesellschaftlichen Analysen nicht mehr auf eine bestimmte kulturelle Perspektive beschränkt. Der Begriff des kommunikativen Handelns verbindet sich in diesem Sinne mit dem Begriff der Interpretation: der Begriff des kommunikativen Handelns bringt eine transsubjektive Legalität mit sich, insofern er die Geltungsanforderungen bei sich trägt, die jedwedes gesellschaftliche Handeln artikuliert, während der Begriff der Interpretation auf die Pluralität innerhalb des semantischen Feldes verweist, auf die Verschiedenheit von Werten und Sinnen, in bezug auf welche die modernen pluralen Gesellschaften übereinkommen. Der Vernunftbegriff, der der Theorie des kommunikativen Handelns unterliegt, bringt einen Objektivitätsindex mit sich, von dem her sich der praktische Unterbau der Gesellschaften charakterisieren läßt, ohne auf die innere Verbindung zwischen dem Begriff des kommunikativen Handelns und dem Begriff der Interpretation reduziert zu werden. Jede Interpretation ist eine Form kommunikativen Handelns, und in dieser Weise ist sie von den Unbedingtheitsanforderungen bestimmt, die jeden Versuch des Weltverständnisses

definieren.

Die Beweislast, das heißt, die Rechtfertigung einer unabdingbaren Zutat von Allgemeinheit in den gesellschaftlichen Interaktionen, führt zu der Aufklärung der rationalen Struktur, mit der die Verstehensprozesse operieren und die Habermas mittels einer dreifachen Analyse in Angriff nimmt:

- (1) die Analyse der Beziehungen der Handelnden mit der Welt, und der Begriffe von objektiver Welt, subjektiver Welt und gesellschaftlicher Welt.^{xxiv}
- (2) die Analyse der Geltungsansprüche, die die Wahrheit von Aussagesätzen, die Richtigkeit und die Wahrhaftigkeit repräsentieren.^{xxv}
- (3) die Analyse der allgemeinen Geltung, die den Verständnisprozeß charakterisiert, insofern er gemeinschaftliche Suche nach gemeinsamen Definitionen von den gegebenen gesellschaftlichen Situationen ist.^{xxvi}

Die durchgängige Vermittlung, die die Theorie des kommunikativen Handelns zwischen Vernunft und gesellschaftlicher Interaktion herstellt, eröffnet das Feld für einen Begriff rationaler Praxis, der historisch ermöglicht ist. Von einer entwicklungstheoretischen Perspektive her können wir die in (1) und (2) implizierten Problematiken durch eine Analyse von (3) angehen, das heißt von einer Überprüfung einer allgemeinen Geltung her, die in die gesellschaftlichen Zusammenhänge eingebettet ist, und zwar dort, wo die diskursiven Verständnisprozesse verallgemeinert werden können, insofern sie Interaktionsmechanismen sind. Die wahrhafte Natur der Herausforderung, der sich Habermas stellt, manifestiert sich von dem Moment an, in dem wir uns darüber im Klaren werden, daß seine primäre Absicht keine andere ist, als eine Begründung der in den gesellschaftlichen Interaktionen enthaltenen Allgemeinheit, ohne Rekurs auf eine bestimmte Metaphysik der Vernunft oder auf eine transzendente Rechtfertigung einer bestimmten Grundlegung philosophischer Art. Auf diesem Scheideweg müssen wir die wahre Dimension des Habermas'schen Denkens verorten. In den Worten von Habermas selbst:

>Das ist eine sehr starke Forderung für jemanden, der ohne metaphysische Rückendeckung operiert und auch nicht mehr auf die Durchführbarkeit eines strengen, Letztbegründungsansprüche stellenden transzendentalpragmatischen Programms vertraut^{xxvii}

Darüberhinaus gibt es zwei Schwierigkeiten, auf die wir stoßen, sobald wir einen allgemeinen Vernunftbegriff von einer entwicklungstheoretischen Perspektive her ins Spiel bringen wollen:

(a) die Tatsache, daß das am Verständnis ausgerichtete Handeln keinen Normalfall in den gesellschaftlichen Interaktionen darstellt.

(b) die Tatsache, daß die Moderne, verstanden sowohl als ein philosophisches Programm als auch als ein historisch politisches Projekt, sich nicht in einer Pluralität von Überzeugungen ohne jedweden normativen Rückhalt auflösen kann, daß heißt, ohne die Möglichkeit, stabile Argumentationen zugunsten der eigenen Positionen in dem diversifizierten, prinzipiell nicht vereinheitlichbaren Raum der Sinnausrichtungen zu garantieren. Es ist das Kriterium eines allgemeinen Geltungsmusters, das nach Habermas' Urteil die Moderne darstellt.

Diese doppelte Tatsache hat Auswirkungen auf die instabile Beschaffenheit der aufgeklärten Moderne. Und tatsächlich hört diese Problematik nicht auf, einen anhaltend paradoxen Wesenszug an den Tag zu legen: die geschichtliche Notwendigkeit, die die Moderne beleuchtet, ist in der Tat ein seltenes Ereignis; die Allgemeinheit, die die moderne Vernunft beansprucht, ist, in den Organisationsformen des modernen Lebens selbst, eine Anormalität.

Angesichts der konstitutiv doppeldeutigen Beschaffenheit der Moderne, beansprucht das Habermas'sche Denken für sich selbst eine ausgewogene Situation: die Herausforderung ist keine andere, als den Allgemeinheitsanspruch des Vernunftbegriffes zu erhalten, ohne gleichzeitig einem unkritischen Glauben in der Idee eines linearen und kumulativen geschichtlichen Fortschritts Tür und Tor zu öffnen. Es gilt, den emphatischen

philosophischen Wahrheitsbegriff und demnach die Idee eines unhinterfragbaren Musters, dem eine bestimmte Lebensform entspricht, zu deskreditieren, und dies vermittelt einer formalen Konzeption derjenigen Kriterien, die die Rationalisierung der gesellschaftlichen Praktiken bestimmen. Das heißt, es handelt sich um den Anspruch, die Möglichkeiten der modernen Vernunft von innen her zu rekonstruieren, wobei der Akt des Darlegens von Gründen zum eigentlichen Kern der Vernunft wird. Die Analyse der Verfahrensweisen, aus denen die rationale Praxis sich zusammensetzt, muß das unabdingbare Ingrediens der Allgemeinheit durchscheinen lassen, das jede moderne Darstellung der Vernunft als solcher emphatisch einfordern muß.

Für eine Theorie des kommunikativen Handelns gibt es einen universalistischen Kern in der Pluralität von Grundüberzeugungen der Moderne. Und der Begriff der kommunikativen Vernunft fordert vor allem, sich von den ontologischen Garantien loszulösen, anhand derer die traditionelle Philosophie sich entwickelt hatte. Das damit anvisierte Ziel ist die Erklärung jener Vernunftkriterien, die in den gesellschaftlichen Praktiken selbst impliziert sind. Der Kern von Allgemeinheit muß sich mittels einer Charakterisierung von denjenigen Voraussetzungen behaupten, anhand derer die gesellschaftlichen Handlungen ausgeführt werden insofern sie sprachlich artikulierte Handlungen sind, beziehungsweise insofern sie konkordant mit der Tatsache sind, daß eine Gesellschaft sich mittels des dichten Mediums, das die Sprache darstellt, reproduziert. Die formale Pragmatik wirkt sich auf diesen Aspekt aus. Ihr Auftrag ist es, die verschiedenen Voraussetzungen ans Tageslicht zu bringen, von denen her das gesellschaftliche Handeln sich eine Verbindlichkeit erwirbt insofern es ein Handeln ist, das eine unabdingbare Geltung auf der Grundlage des Anführens von Gründen beansprucht, das heißt: auf der Grundlage der Forderung nach Allgemeinheit selbst. Aus diesem Begründungsprozeß universalistischen Zuschnitts leitet sich eine Legitimität ab, die die geschichtlichen Zusammenhänge und die unhinterfragte Verbindlichkeit der kulturellen

Traditionen übersteigt.

Habermas selbst erkennt an, daß die Analyse des kommunikativen Vernunftbegriffes, dessen Begründung sich von den starken Vorentscheidungen einer philosophischen Fundierung im traditionellen Sinn des Wortes zu befreien trachtet, sich vermittels einer dreigeteilten Strategie rechtfertigen läßt:^{xxviii}

(i) Die Entwicklung einer formalen Pragmatik, die Rechenschaft ablegt über die formalen Bedingungen, die alles rationale Handeln erfüllen muß, insofern es eine Verhaltensweise ist, die für sich eine verallgemeinerte Anerkennung beansprucht. Das Ziel dieses Forschungsprogrammes ist es, anhand von hypothetischen Rekonstruktionen die Rechtmäßigkeit darzulegen, die der Sprecher im Sprechen von am Verständnis ausgerichteten Sätzen beansprucht. Es handelt sich um die normative Dimension der Sprache, die Habermas ans Licht bringt, die Tatsache, daß alles sprachliche Handeln eine ganze Reihe von Beschränkungen ins Spiel bringt, die aus der Suche nach einer grundlegenden Übereinkunft das letzte Ziel des sprachlichen Handelns machen. Die Sprache besitzt demnach eine unabdingbare diskursive Funktion, und sie besitzt diese Funktion aufgrund der formalen Struktur, die jeder symbolisch vermittelte kommunikative Austausch besitzt. Die Strategie einer formalen Pragmatik besteht darin, den gesamten Komplex von Voraussetzungen, den die Sprecher aufrichten, in einem stets versuchsweisen Ansatz zu thematisieren. Es handelt sich nicht um eine transzendente Rekonstruktion der Universalien einer rationalen Kommunikation, in der Weise, wie Kant eine transzendente Deduktion der Verstandesbegriffe durchführte: wir stehen dem ausprobierenden, hypothetischen Versuch gegenüber, die stets formalen Bedingungen der praktischen Kommunikation zu rekonstruieren. Es handelt sich dabei um Bedingungen, die frei von jedem Inhalt sind und die dennoch in jeden sprachlichen Akt eingefügt sind. Diese Dualität der formalen und gleichzeitig geschichtlichen Bedingungen stellt das unterscheidende Merkmal des Ziels der eigentlichen Analyse einer formalen Pragmatik dar. Nun aber fordert

die spezifische materielle Dimension des Forschungsprogrammes, das Habermas durchführen will, andererseits auch den Kontrast zwischen den Rekonstruktionen der formalen Bedingungen, die das kommunikative Handeln mit den Anschauungen verbinden, und die auf eine Pluralität von kulturellen Vorentscheidungen antworten, mit den die kompetenten Sprecher in der Praxis selbst umgehen. Die Allgemeinheit, nach der diese selbst fehlbaren und provisorischen Rekonstruktionen streben, macht keinen Rekurs auf irgendeine endgültige Formulierung im Sinne einer Transzendentalphilosophie. Wir stehen vor einem schwachen Transzendentalismus, der keinen Schnitt macht zwischen der Architektonik der Vernunft, der formalen Allgemeinheit ihrer Beschränkungen, und der Ausübung der Vernunft, dem empirischen Inhalt jeder Vernunft in ihrer Anwendung.

(ii) Der empirische Inhalt, mit dem sich die rationale Rekonstruktion der formalen Bedingung des Dialogs einläßt, erlaubt es uns, die Fruchtbarkeit der Kommunikationstheorie in bezug auf drei Analyseebenen, deren Gegenstand auf der kontingenten Grundlage der kommunikativen Praktiken situiert ist, zu bewerten. Auf diese Weise muß der Allgemeinheitsanspruch der formalen Pragmatik von einer dreifachen Perspektive her empirisch überprüft werden:

(a) eine Untersuchung der Pathologien der Kommunikation: die von der formalen Pragmatik durchgeführte Studie des gesamten Komplexes von notwendigen Bedingungen für das kommunikative Handeln erlaubt es, Habermas' Urteil zufolge, Normalitätsmuster aufzuweisen, die nicht direkt mit der natürlichen Grundlage des rationalen Handelns, mit den biologischen Grundlagen des rationalen Verhaltens, verbunden sind. Auf diese Weise wird die Analyse des Pathologischen von der Analyse des Nicht-Pathologischen her angegangen, beziehungsweise die Analyse der Irrationalität vom Faktum der Rationalität her, wobei eine Beschäftigung mit der Struktur selbst, die ein sinnvolles rationales Handeln eingrenzt, stattfindet, das heißt eine Beschäftigung mit der praktischen Notwendigkeit des gegenseitigen Verstehens, insofern diese eine eigenständige Tendenz

in allen rationalen Interaktionen ist. Die Bedingungen der Normalität, die von der formalen Pragmatik aufgewiesen werden, stellen die äußerste Grenze dar, von der her Kommunikation zur Pathologie wird.

(b) eine Erklärung der Entwicklungsgrundlagen der kulturellen Lebensformen: es ist jetzt von einer anthropologischen Perspektive her, daß die Plausibilität der formalen Pragmatik überprüft werden muß. Demgemäß müßte eine formale Beschreibung der Strukturen eines am Erfolg orientierten Handelns und der Strukturen eines am Verständnis orientierten Handelns mit denjenigen Eigenschaften korrespondieren, die während der Epoche der Menschwerdung hervortreten und die sich in den gesellschaftlichen Lebensformen ausgestalten, in denen die Individuen zu aktiven Mitgliedern einer Gemeinschaft vermittle eines Sozialisierungsprozesses innerhalb eines gegebenen sozio-kulturellen Rahmens werden.

(c) Die Resultate, die eine ontogenetische Entwicklungstheorie zusammenträgt, müssen anhand der Forschungsergebnisse überprüft werden, die eine formale Pragmatik hervorbringt. Die Entwicklungspsychologie steuert ausreichendes Material hinsichtlich dessen bei, was als der Erwerb von Handlungsfähigkeiten, gesellschaftlicher Kooperation und Kommunikation umrissen ist, um sich von dorthier eine Korrespondenz zwischen der Rekonstruktion der Strukturen des am Verständnis orientierten Handelns und der Beschreibung der erworbenen Fähigkeiten, die von den entwicklungstheoretischen Untersuchungen der Piaget'schen Psychologie her und im Hinblick auf eine universalistische Perspektive untersucht werden, zu erhoffen.

(iii) Die Entwicklung einer Theorie der gesellschaftlichen Rationalisierung auf der Grundlage einer klassischen soziologischen Theorie. Das Ziel ist es, eine Analyse durchzuführen, die eine Vermittlung zwischen Soziologie und Philosophie darstellt, einen Versuch, die von Parsons zu Weber laufenden Traditionslinie anhand einer systematischen Intention sich erneut anzueignen. Das heißt, daß es darum geht, Zugang zu demjenigen

problematischen Bereich zu gewinnen, der die soziologische Theorie der gesellschaftlichen Rationalisierung abgrenzt, um diesen vollständig von den Grundbegriffen und Argumentationen zu füllen, die eine Theorie des kommunikativen Handelns liefert. Um dieses zu erreichen, wird eine systematische Analyse der Geschichte der soziologischen Theorie notwendig, die über eine bloße deskriptive und historische Perspektive auf diese soziologische Theorie hinausgeht. In der Tat setzt die Alternative von Geschichte der Soziologie und einer Soziologie mit systematischer Intention, neben der Tatsache, daß eine solche Alternative für sich selbst schon falsch ist, ein grundlegendes Unverständnis hinsichtlich der wahren methodologischen Standards der soziologischen Theorie voraus. Habermas gibt zwei Gründe, die die Natur der soziologischen Erkenntnis und ihre Nähe zu den der Philosophie eigenen normativen Analysen erhellen können: erstens, weil in der Gesellschaftstheorie kein im Hinblick auf Resultate kumulativer Fortschritt konstatierbar ist, in dem Sinne, daß die Paradigmen, die miteinander konkurrieren, nicht deshalb abgelegt werden, weil sie unzureichend analysiert wären oder nur spärliche Resultate hervorgebracht hätten, deshalb besitzen die Klassiker der Soziologie eine anhaltende Aktualität und repräsentieren Paradigmen, die auch heute noch als gleichwertige miteinander konkurrieren; zweitens, weil diese konkurrierenden Paradigmen eine innere Verbindung mit dem gesellschaftlichen Zusammenhang bewahren, aus dem sie hervorgehen, deshalb repräsentieren sie einen theoretischen Reflex der grundlegenden Weltverständnisse der Gesellschaften, verwandeln sie sich in einen operativen Faktor, der kontextuell gegeben ist, insofern sie auf reflexive Weise zur Interpretation der gesellschaftlichen Interessen, zur Thematisierung der Erwartungen, Verpflichtungen usw., dienen. Dieser letzter Faktor verleiht der soziologischen Theorie ein provisorische Merkmal, in dem Sinne, daß sie sich gezwungen sieht, auf die Geschichte der eigenen Disziplin zu rekurrieren, als einem Filter angesichts der Gefahr, die seine gesellschaftliche Herkunft darstellt: nur vom Rekurs auf die vorhergehenden Theorien her, auf die Geschichte der Disziplin, kann sie ihr geschichtlichen

Wesen neutralisieren, die Gefahr, bloß bestimmten Interessen zu dienen oder die geschichtlichen Partikularitäten bestimmter kultureller Traditionen aufgelastet zu bekommen.

Die Analysethematik, die uns hier beschäftigt, die Möglichkeit einer Theorie der gesellschaftlichen Entwicklung, nötigt dazu, den Wirkungskräften von (b) nachzuspüren, nämlich einer Erklärung der Entwicklung der kulturellen Lebensformen, und der Strategie (iii), der Rationalisierung der Gesellschaften auf der Grundlage einer pragmatisch-formalen Analyse einer Theorie des kommunikativen Handelns. Wie wir gerade gesehen haben, eröffnet die erste Strategie, die Habermas betrachtet, die Möglichkeit zur Begründung des Begriffes einer kommunikativen Vernunft. Tatsächlich geht die Erklärung der Bedingungen der kommunikativen Handlung selbst von der strengen Verbindung von Vernunft und Dialog aus. In derselben Weise fordert die schwache Begründung der Unabdingbarkeit dieser Bedingungen, das heißt, die Betrachtung ihres empirischen Charakters, die Aufklärung der formalen Komponenten der Diskurse auf die interne Dynamik, die diese selben Komponenten vorschreiben, insofern sie in eine bestimmte kommunikative Praxis eingelassen sind. In diesem Sinne zwingt die Bestimmung des Begriffes der kommunikativen Vernunft dazu, die innere Neigung zu betrachten, die die Praxis des Diskurses auf eine wachsende Rationalisierung des gesellschaftlichen Mediums hat, in dem sie ausgeübt wird. Das heißt, der Sinn allen kommunikativen Handelns führt, aufgrund seiner eigenen Beschaffenheit, einen Geltungsanspruch mit sich, der schließlich auf der Grundlage der Argumentation auflösbar ist. Jede Äußerung seitens eines Sprechers transportiert einen Geltungsanspruch, der den Hörer zu einer eigenen Positionierung zwingt. Ein solches Positionieren impliziert einen Geltungsanspruch, der gleichfalls auf Gründen basiert. Mit all dem bezieht sich Habermas auf eine reflexive Dimension, die im kommunikativen Handeln impliziert ist, und aufgrund dessen die Bedingungen des Verstehens in dem selben kommunikativen Kontext zugänglich sind, in den sie eingefügt

sind. Darin liegt die Annahme einer verstärkten Thematisierung derjenigen Bedingungen, die eine stufenweise Einführung des rationalen Diskurses ermöglichen. Diese Dynamik von beanspruchter Geltung drückt aller gesellschaftlichen Kommunikation ein Telos auf, das sich in der Notwendigkeit auflöst, sich Gründen zu unterwerfen. Der Begriff kommunikativer Vernunft setzt demnach eine wachsende Rationalisierung desjenigen Zusammenhanges voraus, in dem seine eigenen Forderung angewendet werden.

Tatsächlich fordert die Charakterisierung der kommunikativen Vernunft, indem sie einerseits eine Pragmatik der Sprachhandlungen behandelt und indem sie andererseits die Annahme einer möglichen Übereinkunft als besonderes Ingrediens und als innere Tendenz in jeder Sprachhandlung identifiziert, eine situationsbezogene Verankerung, und dieser Umstand wird von Habermas selbst anerkannt. Die kommunikative Vernunft äußert sich als das Ausüben eines Vorbringens von Gründen, und insofern stellt sie eine Art dar, sich an die Welt zu wenden, und also eine Form der Interaktion, die gesellschaftlich und zeitlich bedingt ist, und das bedeutet: sie findet in einem schon gegebenen gesellschaftlichen Zusammenhang statt, in einem institutionellen Rahmen und einem Komplex wirksamer kultureller Traditionen. Aber gleichzeitig konstituiert sie eine besondere kommunikative Praxis: die Praxis, die im rationalen Dialog besteht, dessen Ziel eine auf Gründen beruhende Übereinkunft ist. Es handelt sich um eine Praxis, die eine ganze Reihe von Anforderungen vorschreibt, auf die sich jeder Sprecher einzulassen hat, um eine Struktur, aufgrund derer jeder schon gegebene Inhalt der Prüfung unterzogen wird und der von der Logik der Geltungsansprüche her sich jede sprachliche Äußerung anzupassen hat. Die Auseinandersetzung mit einem rationalen Kern in den gesellschaftlichen Praktiken, das die Theorie des kommunikativen Handelns einfordert, prägt eine spezifische Dynamik, aufgrund derer die gemeinschaftliche Suche nach Konsens eine Rationalisierung derjenigen Inhalte mit sich bringt, für die der Anspruch einer rationalen Begründung besteht. Diese Dynamik ebnet den Weg zu Überlegungen mit entwicklungstheoretischem Charakter. Denn der

Habermas'sche Versuch, den Komplex von formalen Bedingungen hervorzuheben, und damit von Anforderungen, die die Tatsache des sich Kommunizierens selbst abgrenzt, nötigt ihn dazu, sich auf eine ganze Reihe offener Fragen einzulassen, deren Beantwortung die Plausibilität der Entwicklung der Idee einer kommunikativen Vernunft bloß vermittels des Rekurses auf pragmatisch-transzendente Analysen infragestellen kann. In der Tat fordert das Bestreben nach einer spezifischen Theorie der gesellschaftlichen Entwicklung meiner Ansicht nach die Betrachtung der folgenden Problematiken:

(a) Der Allgemeinheitsanspruch, mit dem die Theorie des kommunikativen Handelns den Vernunftbegriff selber in den Blick bekommen will. Das heißt, es muß die Tatsache betrachtet werden, daß sie sich in einen spezifischen geschichtlich-politischen Zusammenhang situiert, von dem her die verschiedenen Formen des Wissen, die in die Vielfältigkeit der kulturellen Lebensformen eingerahmt sind, retrospektiv beurteilt werden sollen. Eine solche Beurteilung findet auf der Grundlage eines rationalen Kanons statt, der sich von den normativen Wahrheits- und Geltungsbegriffen und dem Begriff der Begründbarkeit ableitet, und das gemäß der Gestalt, in der sie in der westlichen Moderne gegeben wurden. In diesem Fall impliziert die Habermas'sche Theorie eine Verteidigung des Aufklärungsprojektes, einer transkulturellen Unbedingtheit, die dennoch - und dies stellt in Wahrheit eine bedeutsame Herausforderung dar - geschichtlich mit einer konkreten Gesellschaftsform verbunden ist, bzw. die sich an einem bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit ereignet.

(b) In einem zweiten Moment zentrieren sich die entwicklungsbezogenen Elemente der Theorie des kommunikativen Handelns um das, was Habermas seit seiner Reinterpretation der Dialektik der Aufklärung aus der Frankfurter Schule als eine eigentliche geschichtliche Notwendigkeit betrachtet. Von dieser Perspektive her, da die geschichtliche Gegenwart für die Philosophie eine Aufgabe größter Wichtigkeit darstellt, wird die Natur der Habermas'schen Analysen selbst reflexiv beurteilt: der Versuch, die im Aufklärungsprojekt

enthaltenen befreienden Potentiale zu rekonstruieren, und deren begriffliche Bestimmung eine tendenziöse Interpretation der Moderne verhindert hat, die sich in ihren Grundlagen durch eine Überlastung des kritischen Vernunftbegriffes aufgrund bestimmter philosophischer Vorentscheidungen ergibt. Dies führt uns zu einem Problem, mit dem sich die Gesellschaftstheorie seit ihren Ursprüngen auseinandergesetzt hat, nämlich die ambivalente Beschaffenheit der gesellschaftlichen Moderne, die merkliche Verzerrung zwischen den philosophischen Diskursen, die auf den rationalen Wahrheits- und Autonomievorstellungen beruhen, und die Dynamik der gesellschaftlichen Modernisierung selbst, im besonderen die ökonomische Entwicklung als Voraussetzung der Einführung der kapitalistischen Ökonomie.

>(…) das Grundproblem, nämlich die Frage: ob und gegebenenfalls wie die Kapitalistische Modernisierung als ein Vorgang vereinseitigter Rationalisierung begriffen werden kann, als Bezugspunkt festhalten können.<^{xxix}

Im folgenden ist es meine Absicht, den ersten derjenigen theoretischen Aspekte zu entwickeln, die sich intern mit der Entwicklungstheorie verbinden, auf die sich der Begriff der kommunikativen Vernunft einläßt. Die Problematik, die sich auf eine rationalistische Interpretation der Moderne bezieht, und damit auf eine Wiederherstellung der Aufklärungsideale im Schoß der gegenwärtigen gesellschaftlichen Zusammenhänge, fordert meiner Ansicht nach eine vorausgehende Aufhellung des Status, den die Habermas'sche Theorie für sich beansprucht, insofern es ihr um die Natur der Vernunft geht: die Notwendigkeit, einen Kanon der Vernunft zu begründen, der seine Herkunft im westlichen Denken hat und der dennoch Anforderungen entspricht, die diese Herkunft selbst überschreiten. Es handelt sich dabei um eine Analyse der Spannung zwischen der Faktizität der in die gesellschaftlichen Kommunikationsprozesse eingelassenen Vernunft und der unbedingten Geltung, mit der aufgrund des pragmatisch-formalen Komplexes, der sie konstituiert, sie ihre eigene geschichtliche Wirklichkeit zu begründen beansprucht. Es ist in

erster Linie diese Spannung, die eine entwicklungstheoretische Betrachtung fordert.

Aus alledem ergibt sich die Forderung nach einer Untersuchung von drei Arten philosophischer Probleme, die die vorhandene Beziehung zwischen der formalen Ebene und der geschichtlichen Ebene aufklären soll, und die Teil des pragmatischen Begriffes der kommunikativen Vernunft ist:

- eine Untersuchung der entwicklungstheoretischen Natur der als diskursiver Verstand verstandenen Vernunft. (1)
- eine Untersuchung der anthropologischen Dimension, die der Begriff der kommunikativen Vernunft besitzt. (2)
- eine Analyse der Rationalisierungsprozesse, die die Struktur und Legitimationsdiskurse der modernen Gesellschaftssysteme bestimmt haben. (3)

1. Die entwicklungstheoretische Natur des Begriffes des kommunikativen Handelns.

Habermas sieht sich genötigt, von einer anthropologischen und entwicklungstheoretischen Perspektive her die Gültigkeit der Vernunftvorstellung, von der er ausgeht, zu betrachten.^{xxx} Dies wiederum nötigt ihn wiederum dazu, das moderne Weltverständnis, das heißt, das Verständnis eines rationalisierten Weltbildes, sowohl entwicklungstheoretisch als auch anthropologisch zu begründen. Jedes Mal, daß er seine eigene Theorie des kommunikativen Handelns in dem Raum festmacht, den die westliche Konzeption der Vernunft bereitstellt, ist er gezwungen, die Plausibilität seiner Analyse der kommunikativen Vernunft zu verteidigen, und zwar im Sinne der Verteidigung eines historisch verorteten Vernunftbegriffes, und insofern auch im Sinne eines bestimmten Entwicklungsproduktes. Die Idee einer Theorie des kommunikativen Handelns läßt sich demnach von einer diachronischen Sichtweise her ein auf die Verteidigung des modernen Vernunftbegriffes und der in systematischer Organisation der Welt bestehenden westlichen Lebensweisen. Die dialogische Vernunft macht eine historischen Perspektive notwendig, um

Rechenschaft ihrer eigenen inneren Grundlagen abzulegen. Eine solche Notwendigkeit stellt Habermas auf den ersten Seiten des ersten Bandes seiner *Theorie des Kommunikativen Handelns* dar. Das heißt, er stellt sie genau in dem Zusammenhang dar, in dem er zu einer Abgrenzung des Vernunftbegriffes übergeht. Daraus dürfen wir schließen, daß die Dringlichkeit einer solchen Rechenschaft beträchtlich ist, und dies in dem Sinne, daß der Begriff des kommunikativen Handelns auf einer Reihe von Vorentscheidungen beruht, die auf eine entwicklungstheoretische Dimension hinführen.

Denn konkret gesprochen geht Habermas von der Gleichheit von Vernunft und Überlegung aus, von einem Verallgemeinerungsprozeß des Inhaltes der Urteile als einem im gesellschaftlichen Dialog wirkenden Faktor. Er verortet also den Kern der Vernunft selber in dem Geltungsanspruch, den jeder Sprecher performativ ins Spiel bringt, und zwar im selben Augenblick, in dem er spricht. Damit bezieht sich Habermas auf eine Unbedingtheit, die nicht nur alle kommunikative Praxis durchzieht, sondern die darüberhinaus einem bestimmten gesellschaftlichen Zusammenhang entspricht, der der Entwicklung der Einlösung von Geltungsansprüchen angemessen ist. Die Logik der Bedingungen der kommunikativen Vernunft bringt darüberhinaus eine Rationalisierung des Zusammenhangs, in den sie sich einbringt, mit sich, das heißt, sie bringt eine Verallgemeinerung dieser selbigen Bedingungen mit sich, unter denen der Konsens als rationales Mittel der Konfliktlösung stattfindet. Sein pragmatischer Instinkt, seine Absicht, sich der transzendentalistischen Interpretation zu entziehen, nötigt ihn dazu, die Vernunft als eine Art sprachlicher Betätigung zu verstehen, die an einen bestimmten Raum und eine bestimmte Zeit gebunden ist. Aber, und darin besteht die normative Konstruktion des Habermas'schen Denkens, diese kontextualistische Herkunft setzt wiederum die Begründung eines unbeschränkten Geltungskernes voraus, eines Vernunftanspruches, der jede raum-zeitliche Situation transzendiert.

Eine nachmetaphysische und nachhegelsche Lösung der Doppeldeutigkeit, die daraus

resultiert, daß an einem in historische Zusammenhänge eingelassenen Kern von allgemeiner Vernunft festgehalten wird, hat von einem entwicklungstheoretischen Maßstab her die Allgemeinheit der Vernunft im Gegensatz zum mythischen Weltverstehen zu rechtfertigen, und damit die rationalen Charakterzüge, die die Modernisierungsprozesse der gesellschaftlichen Struktur auferlegen. Der Rekurs auf die Untersuchungen der formalen Pragmatik erlaubt es uns nur, uns auf einer oberflächlichen Ebene zu situieren, in einer aus den Zusammenhängen herausgegriffenen Momentaufnahme dessen, was historisch stattfindet, während der Sinn der rationalen Rekonstruktion selbst bezug nimmt auf eine Vorentscheidung für eine bestimmte Konzeption der Vernunft und für eine bestimmte ihr entsprechende Lebensform. Die Faktizität, von der eine formale und pragmatische Konzeption der Vernunft ausgeht, ist eine schon rational angepaßte Faktizität; jene Vorentscheidung für das Faktum der Vernunft, für die Tatsache, daß die gesellschaftliche Praxis selbst rational konstituiert ist, verweist auf eine entwicklungstheoretische Vorentscheidung zurück: auf eine Vorentscheidung für den Moment, in dem das rationalistische Weltverständnis den Prozeß der Modernisierung ins Spiel bringt und der eine Verwandlung der Natur des gesellschaftlichen Handelns auslöst, ebenso wie die Umsetzung einer potentiell verallgemeinerbaren Geltung in der Praxis.

Demgemäß wird Habermas sich also eines zweifachen Weges bedienen, um seinen kommunikativen Vernunftbegriff mit einer spezifisch historischen Dimension auszustatten:

- zunächst auf dem Wege einer anthropologischen Begründung der kommunikativen Vernunft, vermittels derer er den normativen Sinn der Vernunft begründet, der die westlichen Modi der Vernunft verankert, im Gegensatz zu den präindustriellen und nicht-westlichen Gesellschaften, die von ihren Prinzipien her der rationalen Natur der Lebensformen der modernen Welt fremd sind. In diesem Zusammenhang gilt es, den Sinn der aufgeklärten Vernunft selbst zu verteidigen, und damit auch die Wahrheitsbegriffe, mit denen die moderne Welt operiert und auf denen der Prozeß der Entweihung der Welt selbst

beruht, zu begründen.^{xxx} (2)

- zweitens der Weg einer Theorie der gesellschaftlichen Rationalisierung. Das bedeutet im Anschluß an Weber die Beschäftigung mit einem Formalisierungsprozeß der gesellschaftlichen Beziehungen, also mit einem Prozeß der Rationalisierung der Welt, der sich im Auseinanderfallen der totalisierenden Konzeptionen konkretisiert: eine Verflüssigung der traditionellen Identifizierungen, die die Sinnuniversen der prämodernen Gesellschaften artikulieren. Die starke These in dieser Hinsicht ist keine andere als die, die auf eine empirische Begründung eines geschichtlichen Momentes zielt, in dem sich die Bedingungen für eine gesellschaftliche Verallgemeinerung der Vernunft aufrichten, und damit die Bedingungen für eine zur Entwicklung der Möglichkeiten einer formalen Vernunft neigenden Gesellschaft, die auf diese Weise materiell geprägt ist: von einer selbst wiederum rationalisierten Lebenswelt.^{xxxii}(3)

2. Eine Rechtfertigung der Anthropologie der Kommunikativen Vernunft.

Mit der Absicht, seinen kommunikativen Vernunftbegriff zu rechtfertigen situiert sich Habermas in einen anthropologischen Diskussionskontext. Demgemäß stellt die Vernunft der Weltbilder eine zentrale Problematik in der Theorie des kommunikativen Handelns dar: das heißt, sie repräsentiert die grundlegenden Bedingungen und Strukturen, aufgrund derer wir von der Vernunft der kulturellen Interpretationen sprechen können.

Es gibt zwei Gründe, die Habermas selber vorträgt, um eine materielle Komplementierung seiner Vernunftkonzeption im Sinne eines kommunikativen Handelns einzufordern:

- die Forderung, von einer begrifflichen Analyse zu einer materiellen Analyse überzugehen, in der die materialisierten Strukturen in einer symbolisch vermittelten Lebenswelt deutlich ans Licht gebracht werden.
- die Forderung, die Vernunftstrukturen des modernen Weltverständnisses nicht von

vornherein als unkritisch und allgemeingültig vorauszusetzen. Diese Forderung zielt also darauf, ein solches modernes Weltverständnis, zusammen mit der von ihm eingegrenzten Vernunft, in eine geschichtliche Perspektive zu stellen.

In seinem Versuch, der Vernunft des Handelns nachzugehen, die sich de facto in den modernen gesellschaftlichen Systemen vollzieht, setzt Habermas explizit ein bestimmtes Vorverständnis der modernen Bewußtseinsformen voraus. Das heißt, er geht von der Tatsache aus, daß die modernen Bewußtseinsformen Strukturen ausdrücken, die einer rationalisierten Lebenswelt angehören und die eine rationale Lebensform ermöglichen. In seiner Erklärung dessen, was „vernünftiges Wesen“ bedeutet, nimmt er implizit die Notwendigkeit an, daß ein allgemeiner Geltungsanspruch für das westliche Weltverständnis in betracht gezogen werden muß. Zu diesem Zweck sieht er sich gezwungen, die Idee, daß die Vernunft die Form der Handlung einer Darlegung von Gründen annimmt, zu kontextualisieren, und demnach die Idee zu kontextualisieren, daß sie sich als das Erlangen eines Verständnisses äußert, das diskursiv voranschreitet. Damit sieht er sich gezwungen, die Vernunft in einem geschichtlichen Horizont vermittels einer vergleichenden Untersuchung der grundlegenden Eigenschaften der mythischen Denkens zu situieren.

Wir stehen damit vor zwei gegensätzlichen Methoden, der natürlichen und gesellschaftlichen Welt zur Einheit zu verhelfen. Die Habermas'sche Strategie will demgemäß die Kontraste zwischen beiden Typen von Kohärenz markieren, um die besondere Art der Allgemeinheit hervorzuheben, der sich der westliche Sinn von Vernunft verschreibt. Der Ausgangspunkt dafür ist eine Tatsache: vom mythischen Diskurs leiten sich keine rationalen Handlungsanleitungen ab. Die Antithese, die der Mythos hinsichtlich des modernen Weltverständnisses darstellt, erlaubt es nach Habermas' Urteil, im Kontrast dazu die definatorischen Eigenschaften der westlichen Vernunft hervorzuheben, und damit die notwendigen Bedingungen für eine Lebensweise, die an das Maß der Allgemeinheit angepaßt ist, die eine solche Vernunft mit sich bringt.

Gewiß ist, daß die Debatte hinsichtlich der anthropologischen Fragen sich nicht auf eine anthropologische Konzeption im starken Sinne zurückbezieht. Die Strategie, die Habermas zur Begründung eines Kerns von Allgemeinheit im modernen Weltbild verfolgt, ist eine Ausweichsstrategie, denn sie impliziert überhaupt keine Anthropologie. Das heißt, (1) es ist nicht Habermas' Absicht, eine Anthropologie der Vernunft zu entwickeln, sondern, auf der materiellen Grundlage, die die wissenschaftliche Anthropologie bereitstellt, den Vernunftbegriff so darzustellen, wie er in den westlichen Gesellschaften wirksam ist. Damit weicht er jedweder Entscheidung für eine bestimmte philosophische Anthropologie aus, die mit einer semantisch beladenen Konzeption dessen operierte, was der Mensch und die Vernunft im starken Sinne des Wortes sind.

(2) wir müssen von dem Verständnis des Vernunftbegriffes als einer Tatsache ausgehen, als einem geschichtlichen Handlungsrahmen. Die Vernunft richtet eine vorgegebene Grammatik auf und fordert eine Reihe von faktischen Vorentscheidungen. Die rationale Rekonstruktionsmethode, das heißt, die fortschreitende Thematisierung der impliziten Elemente, die die gesellschaftliche Kommunikation artikulieren, impliziert in logischer Hinsicht überhaupt keine Anthropologie. Bei ihren Implikaten handelt es sich um bloße Möglichkeitsbedingungen, aufgrund derer sie immer schon wirksam ist, und aufgrund derer sich der gewöhnliche Vernunftmodus, unsere herkömmliche vernünftige Weise, die Welt zu sehen, erhält, ebenso wie unser alltäglicher Umgang mit der gesellschaftlichen Normativität, in die wir als gesellschaftliche Wesen eingelassen sind. Dieser gewöhnliche Modus ist eine Form des Vernünftigseins, die einen zeitlichen Index besitzt, eine Entwicklungsdynamik, die keine bestimmte Geschichte der Menschengattung voraussetzt, sondern eine Analyse der Organisationsformen der westlichen Gesellschaften seit einer bestimmten geschichtlichen Periode. Zu diesem Zwecke wird sich Habermas der Weber'schen Analysen hinsichtlich der Rationalisierung in den westlichen Ländern bedienen. In diesem Sinne werden die anthropologischen Fragestellungen durch die streng soziologische Analyse ermöglicht; sie

sind es, die die vorrangige Perspektive in der Bestimmung des Begriffs der kommunikativen Vernunft liefern.

Im Nachfolgenden ist es meine Absicht, folgendes zu entwickeln:

- einen philosophischen Rahmen, in dem wir Habermas' Urteil zufolge die Debatte um ein anthropologisches Verständnis der Vernunft zu situieren haben. Zu diesem Zwecke ist es seine Absicht, die relativistischen Thesen zu hinterfragen, die einem kontextualistischen Verständnis der Vernunft unterliegen, das sich von einer kulturalistischen Anthropologie ableitet.^{xxxiii}
- den Vergleich zwischen einem mythische Diskurs und dem rationalen Diskurs. Das Ziel, das Habermas in dieser Hinsicht verfolgt, ist eine Charakterisierung des Kerns von Allgemeinheit, der dem rationalen Diskurs inhäriert.^{xxxiv}
- **den anthropologischen Streit um die rationale Beschaffenheit der westlichen Gesellschaften: die Gründe des Habermas'schen Normativismus gegenüber dem kulturalistischen Kontextualismus.**

Wie wir sehen, beinhaltet die Diskussion um den erkenntnistheoretischen Status der Anthropologie, die seit den 60er Jahren stattfindet, die Notwendigkeit zu einem Nachweis der Legitimität der Rationalitätsstandards des modernen Weltbildes.^{xxxv} Das analytische Instrument, mit dem die kulturelle Anthropologie operiert, impliziert einen rationalen Handlungsbegriff, der der mentalen Struktur der Kulturen, die Gegenstand der Untersuchung sind, fremd ist. Für Habermas nötigt dieser Umstand dazu, sich Rechenschaft von den Erkenntnisformen der modernen Kultur zu geben. Das Ablegen einer solchen Rechenschaft geht von einer besonderen selbstreflexiven Bedingung aus: es ist im Bewußtsein ihrer eigenen Gültigkeit, ihrer eigenen Rechtsgeltung als einem wahrhaften Zugang zur Welt, daß sie ihre eigene Besonderheit verortet. Das Eigene in aller rationaler Erkenntnis ist die Notwendigkeit, sich auf der Basis von Gründen zu rechtfertigen; dies ist der besondere

Zwang, den die Erkenntnis von dem Moment an ausübt, in dem sie ihre Allgemeinheit reklamiert. Es ist die oben genannte Notwendigkeit, die Habermas in aller kommunikativen Praxis durchscheinen läßt, der Zwang ohne die Zwänge des rationalen Dialogs, den die Untersuchung des Mythos aufzuweisen hat.

Die Habermas'sche Argumentation stellt sich dem Streit, der im Feld der Kulturanthropologie in bezug auf die Möglichkeit des Zugangs zu Sinnwelten, Gesellschaften und Kulturen stattfindet, und das mit der Logik einer wissenschaftlichen Analyse. Der radikale fremde Charakter des mythischen Universums nimmt zunächst die Infragestellung des hermeneutischen Zugangs zu den wissenschaftlichen Disziplinen an, und zu den sinnvollen Handlungsbegriffen, die sie voraussetzen in der Abgrenzung ihres Untersuchungsgegenstandes. Die Fragestellung, auf die sie die Kulturanthropologie einläßt ist: in welchem Maß kann die Anthropologie, von den von ihr selbst vorausgesetzten Vernunftstandards her, Zugang zu Gesellschaften haben, denen diese Standards fremd sind? Wie läßt sich eine kulturelle nicht-rationale Wirklichkeit von den Vernunftanforderungen der modernen Kultur her erklären?

Hinsichtlich der Möglichkeitsbedingungen einer anthropologische Analyse gilt es festzustellen, was es heißt, rational zu handeln und welches die Komponenten der Vernunft sind, insofern der normative Kern des modernen Weltbildes das Maß ist, in welchem eine rationale Gestaltung der Welt allgemeine Gültigkeit beansprucht. Zu diesem Zwecke betrachtet Habermas die anthropologischen Analysen als einen weiteren Fall kommunikativer Interaktion, oder besser gesagt, nimmt der die Struktur, die dem rationalen Sprechen unterliegt, als eine paradigmatische Form an, in die sich alle wissenschaftliche Untersuchung im Umkreis der Gesellschaftsstudien einpaßt. In dieser Weise berührt die streng methodologische Fragestellung hinsichtlich der Natur der wissenschaftlichen Darlegungen die philosophische Fragestellung hinsichtlich der Geltungsgrundlage, die aller rationalen Kommunikation unterliegt, und deshalb geht Habermas das Grundproblem der

Vernunftstandards von diesen theoretischen Parametern her an, das heißt von der möglichen Rationalität der Handlungsausrichtungen. Die Argumentationsschritte, mit denen Habermas zu einer Charakterisierung der modernen Vernunft mittels der Problematik des Verstehens von Lebensformen, die dieser Vernunft fremd sind, voranschreitet, sind folgende:

(a) Eine bestimmte sprachliche Äußerung läßt sich auf der Grundlage der Handlungsausrichtungen beschreiben, die von ihr vorausgesetzt wird. Auf diese Weise erlaubt eine Untersuchung dieser sprachlichen Äußerungen eine Klärung der Aspekte, unter denen auf der Seite des kompetenten Zuhörer diese Äußerungen verständlich werden. Das heißt, die Rationalität aller sprachlichen Äußerung geht durch eine Analyse hinsichtlich der Art von Geltungsanspruch, den sie impliziert, hindurch, und dies nötigt zu einer Aufklärung der Voraussetzungen, die der Sprecher als pragmatisch in die Kommunikation eingelassen vorgibt. In jedem kommunikativen Austausch geht man von einer Voraussetzung der Vernunft aus, was einen doppelten kritischen Analyseprozess voraussetzt, das heißt: die Kritik, der der Hörer die Voraussetzungen, von denen der Sprecher in seiner Äußerung ausgeht, unterzieht, entspricht der Selbstkritik der Voraussetzungen selbst, von denen der Hörer in seiner Positionierung gegenüber den Äußerungen des Sprechers ausgeht. Mit dieser argumentativen Struktur, die dem rationalen Sprechen unterliegt, will Habermas sich einer bloß projektierenden Anthropologie entgegenstellen, in dem Sinne , daß er die fremden Kulturen, die Äußerungen eines dem Kommunikationszusammenhang des Hörers (europäische Modernisierung) fremden Sprechers (einer nicht-europäischen Kultur), von den eigenen Verständlichkeitsmustern herangeht. Dabei wird mit der Forderung der Vernunft gebrochen, von der her die Untersuchung der Voraussetzungen, von denen Sprecher und Hörer in einem nicht-wechselseitigen Dialog ausgehen, in Angriff zu nehmen ist. Das ethnozentrische Vorgehen der viktorianischen Anthropologie, die Heraufkunft der Anthropologie als Wissenschaft, beruhte auf einem einseitigen, adialogische Begriff

rationaler Erkenntnis, was sich am Ende in einer Wissenschaft konkretisiert, die auf ihren Untersuchungsgegenstand zugeht, ohne auf seine Einzigartigkeiten einzugehen, das heißt: ohne eine Untersuchung der Geltungsansprüche, bzw. derjenigen Aspekte, unter denen er als rational angesehen werden kann. Wir stehen vor einem Kern von allgemeiner Vernunft in allen symbolisch vermittelten Äußerungen, in allen kulturellen Äußerungen, seien diese europäisch oder nicht, mit denen jegliches anthropologisches Studium, daß beansprucht, mit den der modernen Wissenschaft eigenen Kategorien Zugang zu fremden Lebensformen zu haben, sich auseinandersetzen muß. Die Begegnung von beiden Diskursen, von Wissenschaft und Mythos, antwortet auf eine selbige Struktur, wird von einem in beiden identischen Verstehensraum begrenzt: die Logik der Geltungsansprüche, der sich jede kommunikative Begegnung anpaßt.

(b) Im Gegensatz zu jedwedem Versuch, die fremden Kulturen von der Voraussetzung der den modernen Lebensformen eigenen Vernunftstandards zu verstehen, bezieht sich Habermas auf die theoretischen Strategien von Autoren wie Winch, die, verschlüsselt von einem Wittgenstein'schen Kontextualismus, relativistische Thesen in dem verteidigen, was als die Geltung der verschiedenen Kulturformen bezeichnet wird.^{xxxvi} Tatsächlich repräsentieren für diesen Autor die verschiedenen Weltverständnisse geschlossene Universen, die überhaupt keine gemeinsame Logik voraussetzen. Es existiert nicht so etwas wie Metabedingungen der Vernunft, die die Legitimität der verschiedenen Diskurse umgreifen. Jede Gesellschaft besitzt ihr eigenes semantisches Feld, daß nicht verallgemeinerbar ist. Der Mythos definiert demnach eine geschlossene Sinnwelt, die für die Muster, die die wissenschaftlichen Vernunft anleiten, undurchdinglich ist. Für Winch markiert ein Weltbild die Sinngrenze für eine konkrete Lebensform. Wie sich schon abschätzen läßt, impliziert die Unmöglichkeit der Begründung einer transkulturellen Perspektive die Hinnahme des Relativismus: ein gemeinsamer Maßstab ist nicht möglich, ebensowenig wie demnach eine allgeline Handlungsausrichtung, die wir als rational

qualifizieren könnten, also eine prototypische Diskursart, die das Maß einer möglichen verallgemeinerbaren Geltung mit sich bringen würde. Winchs Kontextualismus setzt eine radikale Kritik jedes Versuches voraus, die Weltverständnisprozesse der nicht westlichen Kulturen von den Parametern einer wissenschaftlichen Rationalität her zu erklären. In diesem Sinn lehnt er jeden Versuch ab, Geltungskriterien in den so genannten nicht-rationalen Lebensformen zu entwerfen. Seiner Ansicht nach begehen sowohl diejenigen einen kategorischen Fehler, die von einem unkritischen wissenschaftlichen Vernunftbegriff ausgehen, als auch die, die in den verschiedenen Lebensformen gemeinsames Vernunftkriterium suchen: sie projizieren relative Charaktere auf einen spezifischen Zusammenhang über Lebensformen, die diesen Charakteren fremd sind; sie versuchen, Formen des Weltverständnisses, die nur in bezug auf die Lebensformen Geltung haben, in denen sie tatsächlich wirksam sind, als allgemeingültige Kategorien durchgehen zu lassen. Diejenigen, die in nuancierterer Weise sich auf Kategorien wie Konsistenz beziehen, das heißt, die Kohärenz zwischen den Verständnissystemen der Umwelt und den praktischen Handhabungsmechanismen der Welt auf der einen Seite, und der Abwesenheit von Widersprüchen im Inneren der Verständnissysteme selbst auf der anderen Seite, setzen voraus, daß die Forderung nach Konsistenz nicht über die Lebensweise einer bestimmten Kultur hinausgehen kann. Das Kriterium der Kohärenz als einer Art, einen rationalen Charakter im Mythos festzustellen, begeht nach Winchs Urteil einen Kategorienfehler: die Kohärenz ist kein transkultureller Wert; sie ist fern davon, ein dekontextualisierbares Kriterium, das heißt ein auf jede beliebige Kultur anwendbares Kriterium zu liefern. Vielmehr setzt sie die unzulässige Anwendung eines Geltungskriteriums auf ein diesem Kriterium fremdes kulturelles Universum voraus. Wie man sehen kann, stellt Winch eine Korrespondenz zwischen Kultur und Lebensform her: die Weltbilder stellen Lebensformen da, die sich untereinander nicht vergleichen lassen; sie beinhalten gesellschaftliche Praktiken, Prozesse gesellschaftlicher Interaktion, die auf überhaupt keine kognitive

Dimension reduzierbar sind.

(c) Im Gegensatz zu diesem Verständnis der Formen des Weltverständnisses im Sinne von Lebensformen, verteidigt Habermas die Existenz einer kognitiven Dimension in jeglichem Weltbild. Das heißt, es existiert eine Beziehung zwischen dem Weltbild, das die verschiedenen Lebensformen enthalten, und der Kategorie der Wahrheit. Jegliches Weltverständnis läßt sich hinsichtlich seiner Wahrheit unabhängig vom Kontext beurteilen. Der Ursprung der sprachlichen Äußerungen, der gesellschaftliche und kulturelle Ausdruckszusammenhang, bedingt nicht die Geltung dieser Äußerungen. Alles, was ausgedrückt wird, beansprucht eine allgemeine Zustimmung hinsichtlich seines Inhaltes. Die verschiedenen Formen des Weltverständnisses sind intern auf der Grundlage von Geltungskriterien strukturiert. Es handelt sich um eine Geltung, die in dieser Weise, das heißt insofern sie innere Struktur aller sprachlichen Äußerungen ist, die Grenzen, die die verschiedenen Lebensformen aufrichten, überschreitet.

>Zwar sind Weltbilder durch ihren Totalitätsbezug der Dimension enthoben, in der eine Beurteilung nach Wahrheitskriterien sinnvoll ist; sogar die Wahl der Kriterien, nach den jeweils die Wahrheit von Aussagen beurteilt wird, mag von dem grundbegrifflichen Kontext eines Weltbildes abhängen. Daraus folgt aber nicht, daß die Idee der Wahrheit selbst particularistisch verstanden werden dürfte. Welches Sprachsystem wir auch immer wählen, stets gehen wir intuitiv von der Voraussetzung aus, daß Wahrheit ein universaler Geltungsanspruch ist.<^{xxxvii}

Im Gegenzug zu Winch läßt sich sagen, daß die Weltbilder in Beziehung auf ihre kognitive Angemessenheit kritisierbar sind, daß heißt: die Angemessenheit eines Weltbildes ist eine Funktion der in dem epistemischen Feld, das dieses Weltbild begrenzt, möglichen wahrhaften Aussagen.

(d) Nach Habermas' Meinung hat die von Winch durchgeführte Verteidigung der Unmöglichkeit einer Bestimmung von kulturellen Konstanten, von denen her der relative Wert von verschiedenen Formen des Weltverständnisses beurteilt werden kann, wiewohl diese Verteidigung sachlich falsch ist, dennoch insofern eine Gültigkeit, als sie von einer

kritischen Haltung hinsichtlich der positivistischen Position ausgeht, welche den Anspruch hat, die aus der wissenschaftlichen Erkenntnis extrahierten Vernunftstandards zu verallgemeinern. In genau diesem Sinn haben wir die Unterscheidung zu verstehen, die Horton im Gegensatz zum Winch'schen Kontextualismus, zwischen offenen Gesellschaften und geschlossenen Gesellschaften macht.^{xxxviii} Ein solches Kriterium sanktioniert jene Art von Analogieschluß, die Winch gerechtfertigterweise ablehnt, denn er hat die Vernunft der Weltbilder als Gegenstand seiner Beurteilung. Auf diese Weise wäre eine geschlossene Gesellschaft, wie im Fall der mythischen oder primitiven Gesellschaften, durch Weltbilder charakterisiert, die keine divergierenden Interpretationen erlauben, bzw. keine theoretischen Alternativen zur Art der Artikulierung der diesem Weltbild eigenen externen Welt. Dagegen berücksichtigen die offenen Gesellschaften, die modernen europäischen Gesellschaften, in der Tat die Möglichkeit alternativer Interpretationen, einer möglichen Vielfalt in den Erkenntnisformen und der Behandlung der objektiven Wirklichkeit. Wir könnten also mit Winch sagen, daß diese Charakterisierung schon eine typisch westliche theoretische Dimension in den Weltbildern voraussetzt: eine Beziehung zwischen Interpretation und externer und objektiver Realität, die an die prototypische Struktur der Wissenschaft angepaßt ist. Gewiß ist, daß wenn Horton, ebenso wie Winch, von denjenigen Vernunftstrukturen ausgeht, die sich in Lebensformen konkretisieren, so tut er das von einem transkulturellen Bewertungskriterium her: die Kulturen lassen sich im Hinblick auf dasjenige Kriterium vergleichen, demgemäß sie kognitiv-instrumentelle Prozesse begünstigen oder verwehren. Demnach bedingen sich die Schwierigkeiten, die in dem Moment entstehen, wo Kategorien wie Konsistenz oder Kohärenz von mythischen Weltbildern extrapoliert werden sollen, durch die Tatsache, daß sie weniger anspruchsvolle Vernunftkriterien enthalten. Letzten Endes bezieht sich dieses Kriterium zurück auf den rationalen Modus der Erkenntnis, den die westlichen Gesellschaften vom Paradigma des kontrastierbaren und empirischen Wissens her ins Feld führen, das die moderne

Wissenschaft repräsentiert.

(e) Für Habermas beinhaltet die Verteidigung eines universalistischen Kerns innerhalb des modernen Weltbildes eine Vernunftkonzeption, die kognitiv nicht verengt ist, daß heißt, die nicht in einem reduktiven Sinn der Erkenntnisformen, den die modernen Wissenschaftsformen entwickelt haben, aufgeht. Deshalb nötigt die Rechtfertigung der universalistischen Position gegenüber dem Winch'schen Relativismus, oder besser gesagt, die Gewinnung eines nicht situationellen Vernunftkriteriums, zu einer subtileren Verteidigung des in den modernen Arten des Weltverstehens eingeschriebenen Universalismus - eines Universalismus, der die Identifizierung von Vernunftkenntnis und der Logik der wissenschaftlichen Forschung zu überwinden in der Lage wäre. Es geht darum, Kriterien aufzustellen, von denen her die verschiedenen Kulturen und Lebensformen bewertet werden können, und das im Gegenzug zu: (a) dem extremen Relativismus, der an der Unmöglichkeit der Kritik des Wertes der Weltbilder festhält, insofern diese unerklärbare Lebensformen darstellen, die am Rande derjenigen Sinn- und Praxisuniversen liegen, in denen sie enthalten sind; und (b) der extreme Universalismus, der von einer bruchlosen Korrespondenz zwischen Vernunft und wissenschaftlichen Methodologien ausgeht und der auf diese Weise die für die moderne Wissenschaft charakteristischen Rationalitätsstandards projiziert, insofern diese Kriterien darstellen, von denen her die mögliche Rationalität eines jeden Weltbildes beurteilbar ist. In dieser Hinsicht behauptet Habermas, daß die Allgemeinheit, die das moderne Weltbild für sich beansprucht, sich auf einen komplexen Vernunftbegriff zurückbezieht, und damit auf einen, der nicht auf die wissenschaftlich-technischen Erkenntnismuster reduziert ist. Diese Allgemeinheit wird von einer Vernunftidee her eingefordert, die auf einem kommunikativen Zusammenhang gründet, welcher durch eine Fragmentierung der Wissensbereiche und durch die verschiedenen Formen des Handelns gekennzeichnet ist. Die moderne Beschaffenheit der Diskursformen hat zu einer Ausdifferenzierung von drei formalen Weltbegriffen geführt (objektive Welt,

gesellschaftliche Welt und subjektive Welt), mit der darauffolgenden Parzellierung von ihnen entsprechenden problematischen Bereichen: kognitiv-instrumentelle Probleme, moralisch-praktische Probleme und expressiv-ästhetische Probleme. Die typische westliche Vernunft ist nicht nur am Maß der kognitiven Prozesse einer Wissenschaft gestaltet, die nicht nur versucht, die Gesetzmäßigkeiten der physischen Welt zu bestimmen und technisch in Hinblick auf den Verfolg bestimmter Ziele Hand anzulegen, sondern die darüberhinaus die Normativität der gesellschaftlichen Verstehensprozesses selbst enthält, sowie die Gültigkeit der expressiv-ästhetischen Dimension der Authentizität. Die Allgemeinheit der Moderne bezieht sich zurück auf eine Differenzierung der verschiedenen Typen, innerhalb derer sich gerechtfertigterweise die Gültigkeit einer Aussage behaupten läßt. In dieser Weise haben wir Zugang zu einem möglichen normativen Kern, der das Maß der Vernunft liefern könnte: jede Aussage ist rational insofern und sobald sie eine allgemeine Zustimmung zu ihrem Inhalt beansprucht. Es handelt sich um ein Verallgemeinerungsverfahren der materiellen Lebensinhalte und -formen, das in diesem Sinne auf jedwede sprachlich artikulierte Äußerung anwendbar ist, insofern sie kulturell gegeben ist. Sowohl der Mythos als auch die Wissenschaft, die Magie der vorindustriellen Kulturen wie die modernen Formen der Religion, die auf Verwandtschaftssystem gegründeten Gesellschaften ebenso wie die gegenwärtigen Gesellschaften, lassen sich anhand des Geltungstypus beurteilen, den sie für sich beanspruchen. In der Logik dieser Ansprüche, in der Weise, in dem die Weltbilder in der Tat der Gültigkeit bedürfen, finden wir einen gemeinsamen Standard, von dem her sie beurteilbar sind. Es ist im kommunikativen Unterbau, daß Habermas seine Universalpragmatik entwickelt, in der die transkulturellen Vernunftkriterien liegen, das heißt, in dem eine pragmatische transportierte Allgemeinheit liegt, die in jeder sprachlichen und/oder kulturellen Äußerung schon gegeben ist. Von diesen Parametern aller Kulturformen her ergibt sie sich als angemessen oder unangemessen in kognitiver Hinsicht (in ihrer Art der Herstellung einer wahrhaften Erkenntnis der äußeren Wirklichkeit), in

normativer Hinsicht (in ihrer Art, richtige Formen gesellschaftlicher Interaktion herzustellen), oder in subjektiver Hinsicht (insofern sie die Übereinstimmung zwischen den Äußerungen des Subjekts und der inneren Welt seiner Begierden und Gedanken ermöglicht).

Nun bedient sich Habermas gewiß in diesem Diskussionspunkt der antirationalistischen Reserven Winchs, um das historisch-philosophische Projekt der Moderne als einem Selektionsprozeß, der in letzter Instanz auf die Entwicklung einer seiner Dimensionen reduziert ist, zu hinterfragen. Und wie wir sehen, ist die Allgemeinheit, die wir nach Habermas' Dafürhalten gerechtfertigterweise dem Vernunftbegriff zuschreiben müssen, einforderbar in Hinsicht auf eine Reihe von Inhalten, die sich nicht auf ein wissenschaftliches Weltverständnis als mögliche Erfahrung reduzieren: es ist zulässig, Allgemeinheit sowohl für die Aussagen über die Rechtmäßigkeit der gesellschaftlichen Welt als auch für die Aussagen in Hinsicht auf die Subjektivität der Subjekte einzufordern. Es ist bloß ein von der komplexen Wirklichkeit der modernen Welt abgekehrtes Selbstverständnis, das eine simplistische Haltung in dem gestiftet hat, was man als den Komplex von Rationalitätsformen bezeichnet, das den Fortschritt der aus dem Prozeß der Rationalisierung der Welt resultierenden Gesellschaften philosophisch mit der Aufklärung und ihrer Vernunft- und Gerechtigkeitsideale rechtfertigt.

>Nicht die wissenschaftliche Rationalität als solche, wohl aber ihre Hypostasierung scheint zu den idiosynkratischen Zügen der westlichen Kultur zu gehören und auf ein Muster der kulturellen und der gesellschaftlichen Rationalisierung zu verweisen, das der kognitiv-instrumentellen Rationalität nicht nur im Umgang mit der äußereng Natur, sondern im Weltverständnis und in der kommunikativen Alltagspraxis insgesamt zu einseitiger Dominanz verhilft^{xxxix}

- Der Mythos und die rationalen Eigenschaften der modernen Lebensformen.

Für Habermas liegt die Relevanz des Mythos darin, daß er uns dazu nötigt, unsere philosophischen Analysen von einer systematischen Intention ausgehend zu konstruieren: er führt uns zur Hinterfragung der Bedingungen des vernünftigen Denkens selbst. Die

Andersheit, die das mythische Universum von einer verwestlichten Perspektive her an den Tag legt, wirkt sich beständig auf die Legitimität dieser Perspektive aus, auf ihre eigene Angemessenheit oder Gültigkeit. Das Studium der Mythen durch Habermas ist angetrieben von einer fundamentalen Fragestellung: es nimmt ein höheres Niveau an Radikalität an, und zwar hinsichtlich seiner Auswirkungen auf das moderne Vernunftverständnis. Denn die Frage, mit der es sich konfrontiert, ist folgende: warum erlauben die dem Mythos eigenen Organisationformen der Welt keine rationalen Handlungsausrichtungen? Von dorthin drängt sich eine noch fundamentalere Fragestellung auf: was heißt es, sich rational im verzeitlichten Umfeld der gesellschaftlichen Lebensformen zu orientieren?

Von diesem Standpunkt her können wir die folgenden definitorischen Merkmale der mythischen Weltbilder festmachen:

- der totalisierende Charakter, den eine mythische Mentalität besitzt. Das heißt, die Festlegung eines Systems von Korrespondenzen und Analogien, aufgrund derer jedes konkrete Phänomen einen spezifischen Verständnisorientierungspunkt in bezug auf das ursprüngliche Phänomen besitzt, das den Inhalt der mythischen Narrative spezifiziert. Der Mythos entwickelt einen Vereinheitlichungsmechanismus des Erfahrungsgebietes, eine Systematisierung der Unterschiedlichkeit der Natur in einem umfassenden Ganzen.
- der logische Aufbau der mythischen Bilder bezieht sich zurück auf die basalen Strukturen des Verwandtschaftssystems, auf das undurchsichtige Netz wechselseitiger Abhängigkeiten, das das Familiensystem etabliert. Die aus den Verwandtschaftsbeziehungen extrahierten Kategorien reflektieren die Begegnung mit einer unwirtlichen Natur, die zu verstehen notwendig wird. Dies verdichtet sich zu einem magisch-animistischen Denken, das auf dem Primat des Konkret, auf der Intuition als einem Interpretationsmechanismus beruht.
- der Mythos impliziert eine besondere Gleichheit zwischen Natur und Kultur. Diese eigenartige Konvergenz von fremdartiger Objektivität der Natur und dem lebenden Sinn

der Welt ist das Charakteristische der mythischen Weltbilder.

>Am erstaunlichsten *für uns* ist die eigentümliche Nivellierung der verschiedenen Realitätsbereiche: Natur und Kultur werden auf dieselbe Ebene projiziert. Aus der wechselseitigen Assimilierung der Natur an die Kultur, und umgekehrt der Kultur an die Natur, geht einerseits eine mit antropomorphen Zügen ausgestattete, in das Kommunikationsnetz der gesellschaftlichen Subjekte einbezogene, in diesem Sinne humanisierte Natur hervor, und andererseits eine Kultur, die gewissermaßen naturalisiert und verdinglicht in den objektiven Wirkungszusammenhang anonymer Mächte aufgesogen wird.^{x1}

Den Differenzierungen und Perspektivenvielfalt, von denen das moderne Weltbild ausgeht, stellt der Mythos auf diese Weise einen fremdartigen Komplex dar. Von dem vom rationalen Denken erreichten Reflexionsniveau aus zeichnet sich der Mythos durch einen zweifachen Mangel aus:

(1) ein Fehlen kategorialer Differenzierungen. Tatsächlich geht der Mythos von einer vereinheitlichten Weltkonzeption aus, operiert auf der Grundlagen von Narrativen, die von einer Kontinuität zwischen Sprache und Wirklichkeit ausgehen, von einer Identifikation zwischen der symbolischen Bedeutung und dem objektiven Weltbezug. Für eine mythische Interpretation ist die Welt symbolisch durchzogen, jedes zeitlich situierte Ereignis hat sich chiffriert und ist interpretatorisch geladen, insofern es sich auf eine primitive Kausalität zurückbezieht, auf ein Ereignis das vollständig in das Feld der Erzählungen, der Kosmosvisionen eingeht. Diese Kontinuität macht es ihm unmöglich, genau diejenigen Differenzierungen vorzunehmen, die die Struktur einer rationalen Weltorganisation darstellen. Diese kategorialen Differenzierungen gehen von der Notwendigkeit aus, in jeder sinnvollen sprachlichen Äußerung folgendes nachzuweisen:

(a) drei Typen von Einstellungen der Welt gegenüber: die Einstellungen, die es nötig sind, der objektiven Welt gegenüber, der gesellschaftlichen Welt gegenüber und der subjektiven Welt gegenüber anzunehmen;

(b) drei Typen von formalen Weltbegriffen, die jeder Sprecher in jedweder kommunikativen Interaktion voraussetzen hat, jene Parzellen der Wirklichkeit, über die

man sich sprachlich äußern kann: der formale Begriff der äußeren Welt der Gegenstände und raumzeitlichen Vorgänge, der Begriff der intersubjektiven Welt der gesellschaftlichen Normen, und der Begriff der inneren Welt der subjektiven Vorstellungen;

(c) drei Typen von Geltungsansprüchen, die die Sprecher aufstellen, das heißt die Forderung nach Geltung, sobald man sich über etwas in der objektiven Welt, in der gesellschaftlichen Welt oder in der subjektiven Welt ausspricht.

(2) ein Fehlen von Reflexivität des mythischen Diskurses, aufgrund dessen er sich selbst in Verlängerung der Weltordnung versteht. Dieses diskursive Privileg, gegründet auf der unkritischen Identifizierung von Natur und Kultur, schließt der Mythos aus der interpretatorischen Dimension aus, der als ein Modus des Weltverständnis gesehen werden müßte. Auf diese Weise schließt der Mythos das Bewußtsein des logischen Sprunges aus, der zwischen dem fehlbaren Charakter aller Welterklärung und der tatsächlichen Konstitutionsart der Welt existiert.

Im Unterschied dazu läßt sich das moderne Weltverständnis, als Resultat des Säkularisierungs- und Rationalisierungsprozesses, durch eine ganze Reihe von formalen Eigenschaften charakterisieren. In diesem Sinn können wir zusammenfassend die formalen Eigenschaften aufzählen, die diejenigen kulturellen Traditionen charakterisieren sollen, die rationale Handlungsausrichtungen erlauben:

1. Es muß sich um eine kulturelle Tradition handeln, in der schon eine Differenzierung von formalen Weltbegriffen wirksam geworden ist (objektive Welt, gesellschaftliche Welt und subjektive Welt), die einer Differenzierung von rational einlösbaren Geltungsansprüchen entspricht (Wahrheitsgeltung, Richtigkeit, Wahrhaftigkeit), welche wiederum von einer Differenzierung von Einstellungen ausgeht, mit denen das Subjekt seiner Umwelt entgegentritt (objektivierende Einstellung, Konformität oder Nicht-Konformität mit den Normen, und expressive Einstellung). Diese formale Struktur garantiert eine systematische

Verbindung zwischen sprachlichen Äußerungen und Gründen, und zwar derart, daß die ersteren nur in dem Maß sinnvoll sind, in dem sie empfänglich dafür sind, einer rationalen Prüfung unterzogen zu werden. Alle symbolisch vermittelte Äußerung verwandelt sich in eine kritisierbare, innerlich rationalisierbare Äußerung.

2. Alle kulturelle Tradition muß einen selbstreflexiven Index enthalten, und muß demnach imstande sein, ihre eigene Faktizität einer Prüfung zu unterziehen, um die Bedingungen der Annehmbarkeit, auf denen sie beruht, problematisieren zu können. Der Umkreis der Sinnkonstitution, der Komplex von existentiellen Vorentscheidungen, von Erlebnisgehalten, die die gesellschaftlichen Handlungen mit Sinn ausstatten, legen, indem sie sich der Möglichkeit einer rationalen Kritik öffnen, systematische Verbindungen offen. Dieser gesamte Bestand an präreflexiven Glaubensgehalten bezieht sich nur nicht mehr auf einen kulturellen Horizont als Sinnquelle zurück, sondern bezieht sich vielmehr zurück auf die Hinterfragung seines möglicherweise gerechtfertigten Charakters. Es wird dann möglich, alternative Sinnhorizonte kritisch zu beurteilen, denn jeder einzelne ist intern rationalisiert, das heißt, er verläuft gemäß einer Logik der Suche nach dem besten Argument. Die eigene kulturelle Tradition verliert ihren dogmatischen Charakter, sie hört auf, sich mit einer Lebensweise zu identifizieren, deren Anerkennung sich auf eine existentielle Praxis zurückbezieht, um sich selbst als eine Interpretation zu verstehen, die einer Anerkennung unterworfen ist, die auf der Kraft der Gründe basiert.

3. Die kulturelle Tradition muß die Verbindung der kognitiven und normativen Inhalte mit gesellschaftlichen Diskursen erlauben, die als spezialisierte Argumentationsformen verlaufen. Das heißt, das Umfeld von Glaubensgehalten hinsichtlich des Wahrhaften in der Welt und des moralisch Richtigen ist derjenigen Form unterworfen, die den Fortschritt des Diskursumfeldes bedingt, wie die Wissenschaft, die Moral und das Recht, die eine Spezialisierung erfordern und den gesellschaftlichen Raum argumentativ durchlaufen, und das in der Weise, daß sie am Ende die instabile Natur der kulturellen Tradition beeinflussen,

die beständig hinterfragt und denjenigen Anforderungen unterworfen werden, die die Spezialisierung mit sich bringt. Die kulturelle Tradition ist intern der Dynamik unterworfen, die die Verbreitung von Argumentationsformen des Diskurses voraussetzt.

4. Die kulturelle Tradition muß eine klare Demarkationslinie zwischen der Lebenswelt, der kommunikativen Vernunft, aus der sie sich innerlich zusammensetzt, und den Untersystemen von zielgerichteten Handlungen aufrichten. Auf diese Weise muß das rationalisierte Weltbild unterscheiden zwischen der Notwendigkeit eines Verständnisses, das sich beständig im Schoß der kommunikativen Interaktionen erneuert, und den Imperativen, die sich von der instrumentellen Vernunft der Handlungssysteme ableiten und deren Dynamik der Suche nach kommunikativer Übereinkunft fremd ist. Die Handlung, die eine Übereinkunft über Normen beansprucht, muß von den systemischen Imperativen der Untersysteme des instrumentellen Handelns befreit sein. Über diese Trennung wird eine Institutionalisierung des rationalen Handelns möglich, das in den Untersystemen der Wirtschaft und Verwaltung zielgerichtet ist.

3. Theorie der Gesellschaftlichen Rationalisierung

Wie wir gesehen haben, hat Habermas keine Zweifel an der Übernahme einer entwicklungstheoretischen Perspektive, wenn es um die Rechtfertigung der Existenz einer verallgemeinerbaren Vernunft geht, von der her jedwede gesellschaftliche Lebensform beurteilbar ist. In diesem Sinn läßt sich sagen, daß das moderne Weltbild eine substantielle Modifikation darstellt, und zwar hinsichtlich der Organisationsformen, der inneren Konfiguration der gesellschaftlichen Legitimationen, des institutionellen Rahmens, von dem her das gesellschaftliche Leben sich artikuliert, und der Natur der gesellschaftlichen Beziehungen selber. Auf diese Weise stellt die dem modernen Weltbild charakteristische Vernunft einen Wendepunkt dar, der es erlaubt, einen retrospektiven Blick auf die Entwicklung der Gesellschaften zu werfen.

Die Vernunft der Weltbilder, die auf der Grundlage der formalen Pragmatik charakterisiert wird, bringt ein systematisches Muster der gesellschaftlichen Veränderungen mit sich. Es handelt sich um systematische Veränderungen, die in den Weltbildern wirksam werden und die von internen Faktoren her erklärbar sind: ein besonderer Zuwachs an Wissen, der sich rekonstruieren läßt, indem Bezug genommen wird auf die Art und Weise, in der die formalen Strukturen der gesellschaftlichen Kommunikation verwirklicht werden. Die Moderne nahm einen Zuwachs und eine Intensivierung jener Lernmechanismen an, die rational motivierte Handlungen ermöglichen. Es handelt sich um Mechanismen, die empirisch von einer psychologischen, soziologischen oder historischen Perspektive her rekonstruierbar sind, aber die insofern sie darüberhinaus als Formen der Problemlösung des gesellschaftlichen Systems konzipiert sind, sich in gleicher Weise auf die Systematizität zurückbeziehen, die die Logik der Geltungsansprüche hervorbringt. Diese Systematizität enthält dann ein zweifaches Element:

(a) von der Perspektive einer formalen Pragmatik her enthält sie den Komplex allgemeiner Vernunftstrukturen, die das formale Gerüst der kommunikativen Handlungen ausmachen. Diese Strukturen enthalten eine grundlegende Normativität aufgrund derer es eine innere Tendenz hin auf das Erreichen einer unbeschränkten Übereinkunft gibt. Diese Normativität bringt ein systematisches Kriterium mit sich, von dem her sich in Abhängigkeit der ins Spiel gebrachten Gründe der Vernunftgrad jedweder Handlung, sowie der Natur der betrachteten Inhalte und Interessen beurteilen läßt.

(b) Von der Perspektive einer gesellschaftlichen Rationalisierung her, also der inneren Neigung hin zu einer ansteigenden Rationalisierung des kommunikativen Kontextes, in dem jene Strukturen wirksam sind. Dieser zweite Faktor bringt einen Zeitindex ins Spiel, dem es um den geschichtlichen Diskurs der gesellschaftlichen Lernprozesse geht. Diese anwachsende Rationalisierung bringt mit sich eine zunehmende Aufklärung der Vernunftstrukturen, die Bewußtwerdung der Implikate der Geltungslogik, die das

gesellschaftliche Handeln diskursiv artikuliert. Die Dynamik der Lernmechanismen nimmt die Form einer Dynamik der Aufklärungsprozesse der wirkenden Vernunft an, die in jeglichen gesellschaftlichen Austausch eingeschrieben ist.

Von beiden Ebenen her hat Habermas den Anspruch, eine universalistische Position hinsichtlich dessen, was als Entwicklung der gesellschaftlichen Systeme bezeichnet wird, zu begründen.

> Die universalistische Position zwingt zu der mindestens im Ansatz evolutionstheoretischen Annahme, daß sich die Rationalisierung von Weltbildern über Lernprozesse vollzieht. Das heißt keineswegs, daß sich Weltbildentwicklungen kontinuierlich, linear oder gar, im Sinne einer idealistischen Kausalität, notwendig vollziehen müßten. Fragen der *Entwicklungsdynamik* sind mit dieser Annahme nicht präjudiziert. 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.^{xli}

Die Habermas'sche Position will, ausgehend von Lernprozessen, die eine zunehmende Rationalisierung der Verhaltensgrundsätze beinhalten, die Existenz von gesellschaftlichen Fortschrittmustern begründen. Was Habermas zu verstehen geben will, ist daß es eine Logik der Vernunft gibt, die die gesellschaftlichen Lebensformen bestimmt. Diese Logik durchzieht die gesellschaftlichen Lernprozesse, oder anders gesagt, sie durchzieht die Rationalisierungsprozesse, in Übereinstimmung mit denen das gesellschaftliche Leben in Bahnen verläuft, die die gemeinschaftliche Suche nach Konsens bestimmen. In diesem Sinn, wird die typisch aufklärerische Idee des Fortschritts von denjenigen Strukturen her verstanden, die den inneren Aufbau der Weltbilder gliedern. Der Fortschritt versteht sich nicht von der materialen Perspektive einer metaphysischen Vernunft her, die sich in den gesellschaftlichen und kulturellen Traditionen verwirklicht, sondern von einer zunehmenden Klärung derjenigen Elemente her, die nach Habermas' Urteil alle rationalen Interaktionsformen durchziehen. Die Rationalisierung setzt eine Artikulierungsart der kulturellen Inhalte, der gesellschaftlichen Interessen, der Ideen im Umkreis dessen, was

eine würdige Leben ausmacht, hinsichtlich der Forderung ihrer möglichen Verallgemeinerung voraus. Das heißt, es handelt sich um Lernprozesse, aufgrund derer eine Aufklärung bezüglich der Bedingungen, die eine Verallgemeinerung allen Inhaltes erlauben, wirksam ist, was sich auf die Gestaltung von Strategien des Weltverständnisses überträgt, welche eine universalisierbare Zustimmung für jeden gesellschaftlich kritisierbaren Inhalt fordern. In der Notwendigkeit, eine rationale Begründbarkeit einzufordern, gestaltet sich die Rationalisierung der Weltbilder, mit denen die Moderne sich verwirklicht.

Nun ist es die Tatsache, daß es sich bloß um einen Begründungsmodus handelt, um einen Mechanismus zur Validierung jedweden Inhaltes, und nicht um eine Lebensform, die es erlaubt, eine Unterscheidung von Entwicklungslogik und Entwicklungsdynamik zu treffen. Die erstere ist auf einer formalen Ebene angesiedelt und zielt auf unumstößliche Bedingungen, unter denen sich ein rationaler Modus des Weltverständnisses ereignet; die zweite läßt sich mit dem konkreten Verlauf ein, der mit der Verwirklichung der Vernunft in der Welt enden muß. Die Habermas'sche Entwicklungstheorie versucht nicht, Fragestellungen hinsichtlich der spezifischen geschichtlichen Dynamik, die in Kultur- und Gesellschaftstypen umgesetzt ist, aufgrund von Vorurteilen abzuhandeln, sondern indem sie sich auf die formale Logik bezieht, die die Aneignung von gesellschaftlichen Kompetenzen bedingt hat, die eine rationale, letztlich konsensbestimmte Lösung der gesellschaftlichen Konflikte erlaubt. Es ist das moderne Weltbild, in dem diese Logik als solche angenommen wurde; es geht nicht darum, den Inhalt einer bestimmten Lebensform als mutmaßlichen allgemeinen Inhalt zu übernehmen, sondern darum, die Tatsache, daß es die Moderne ist, in der eine Institutionalisierung jener Formen des Weltverständnisse stattfindet, die sich denjenigen Bedingungen der Vernunft anpassen, in einer formalen Analyse zu spezifizieren. Mit der Moderne erreicht man keine letzte Synthese, sondern eine Verallgemeinerung eines Handlungstypus, nämlich dem der kommunikativen Handlung; diese Verallgemeinerung stellt die formalen Bedingungen auf, unter denen jeder Inhalt rational beurteilbar wird. Es

handelt sich um eine Art der Artikulierung der Inhalte, der Besonderheit der Lebensformen, der Materialität des existentiellen Konzeptionen, die mit der Moderne beginnt, und nicht um eine ihrer eigenen uneingeschränkten Geltung bewußte geschichtliche Konfiguration.

Die gesellschaftliche Entwicklung rüstet sich mit der Entwicklung von Lernmechanismen aus, die von einer Unterscheidung von formalen Weltbegriffen ausgehen, einer Unterscheidung von Arten, sich auf die Welt zu beziehen. Habermas bezieht sich wiederum auf die Ontogenese der kognitiven Fähigkeiten in der Entwicklungstheorie von Piaget, und das als theoretische Strategie von der her die gesellschaftliche Entwicklung zu erklären ist. Tatsächlich bedient sich Habermas derjenigen Logik, die Piaget in seiner Untersuchungen entfaltet, um eine Entwicklungstheorie vorzuschlagen, die auf zwei Annahmen beruht:

- einer Unterscheidung zwischen dem Lernen von Inhalten und dem Lernen von Strukturen.
- einem Verständnis der Entwicklung als einer Sequenz, die sich auf verschiedene Dimensionen der Welt auswirkt, das heißt, die von der Annahme einer Differenzierung der Erkenntnisstrategien, von Beziehungsumfeldern mit den verschiedenen Handlungssphären, mit der Welt der körperlichen Dinge oder der gesellschaftlichen Welt ausgeht.

Dies erlaubt die Konstruktion von Interpretationsschemata, die wir als rational klassifizieren können, und das in dem Sinne, das sie sich durch eine dreifaches Unterscheiden auszeichnen:

- (a) ein Unterscheiden zwischen der Welt als einer eigenen Wesenheit und der Erkenntnis der Welt als Form, als eigentlichem Bezugsmedium, als intentionalem Diskurs.
- (b) eine Unterscheidung von Formen, sich auf die Welt zu beziehen, oder anders ausgedrückt, von der Verschiedenartigkeit der formalen Strukturen, die die Interpretationssysteme umgreifen.

(c) eine Unterscheidung zwischen dem Inhalt und der Form, zwischen Traditionen und Lebensformen, existentiellen Vorentscheidungen, Konzeptionen des guten Lebens, und Forderungen, die den rationalen Charakter der Interpretationssysteme intern artikulieren.

Im Lichte von (a) bis (c) können wir sagen, daß die Entwicklung eine Konfigurierung eines Weltbildes impliziert, das intern im Zusammenhang mit der logischen Möglichkeit der Beurteilung ihrer eigenen Geltung sich artikuliert, das die Vorschriften übernimmt, die auf formale Weise alle Interpretation und jedes Weltbild stützen. Dieser formale Rahmen umgrenzt auf diese Weise die allgemeinen Bedingungen, von denen her die mögliche Geltung von jedem sprachlichen Zugang zur Welt zu betrachten ist. Das moderne Weltbild ist ausgehend von diesem strukturierten Vernunftkern konstruiert, von dem her die Möglichkeit, die Geltung eines jeglichen Weltbildes einer Überprüfung zu unterziehen, Gestalt annimmt. Darauf beruht die Allgemeinheit der Moderne; sie beruht also nicht auf der Errungenschaft einer allgemeinen Lebensform, sondern auf der Aufrichtung von Mustern, von denen her die mögliche Rationalität jeder gesellschaftlichen Lebensform betrachtet werden kann. Es handelt sich um die Aufrichtung der Bedingungen für eine Verallgemeinerung einer diskursiven Kommunikationsform; dies ist das Unterscheidungsmerkmal der Moderne, insofern sie die geschichtliche Konfigurierung eines reflexiven Weltbildes ist.

Wenn wir also zuvor gesehen haben, wie die gesellschaftliche Wirklichkeit ein zweifaches Niveau aufweist, nämlich das kontextuelle Niveau der Lebenswelt und das transkontextuelle Niveau des kommunikativen Handelns, so repräsentiert die gesellschaftliche Rationalisierung eine neuartige Artikulierung dieser beiden Komponenten:

- Das kommunikative Handeln hat sein Ziel im Erreichen einer Übereinkunft, ausgehend davon, daß die Teilnehmer in sukzessiver Weise Haltungen gegenüber den kritisch aufhebbaren Geltungsansprüchen einnehmen. Es ist die Suche nach dem besten Argument, die die gesellschaftliche Kommunikation anleitet, oder anders ausgedrückt,

die Akzeptanz des gesellschaftlichen Handelns als einem rational motivierten Handeln. Das kommunikative Handeln stellt das Medium dar, durch das hindurch alles gesellschaftliche Handeln laufen muß, wenn der Hintergrund von unausgesprochenen Glaubensinhalten, die die gesellschaftlichen Zusammenhänge integrieren, sich als problematisch erweist. Die Übernahme des kommunikativen Handelns als einer rationalen Interaktionsform kommt einem Verlust an Solidität gleich, den der gemeinsame Schatz an Glaubensinhalten und verfügbaren gesellschaftlichen Legitimationen erleidet, und das in dem Sinne, daß sie einer Überprüfung hinsichtlich ihrer Geltungsansprüche unterzogen werden müssen: ihre gesellschaftliche Annehmbarkeit richtet sich nach ihrer rationalen Annehmbarkeit.

- Die Lebenswelt stellt das konservative Gegengewicht zur argumentativen Suche nach einem Konsens dar. In dem Maß, in dem sie von dem gegebenen Konsens ausgeht, von den nicht der Kritik unterzogenen gesellschaftlichen Integrationsformen, steckt sie einen unproblematischen Bereich der gesellschaftlichen Interpretationen und Legitimationen ab. Die Lebenswelt versorgt die gesellschaftlich Handelnden mit dem unhinterfragten Inhalt, von dem sich ihre Interaktionen nähren. In diesem Sinn grenzt sie einen Bereich ab, der die Risiken einschränkt, die die gemeinschaftliche Suche nach einem immer labilen Konsens mit sich bringt, und das ohne über den festen Boden zu verfügen, den der rechtskräftige Konsens eines schon gegebenen gesellschaftlichen Umfeldes darstellt.

Mit der Moderne problematisiert sich das Syndrom, daß die Verschmelzung von Lebenswelt und gesellschaftlichen Kommunikationsprozessen darstellt. Es findet eine Veränderung des relativen Gewichtes beider Komponenten statt. Das heißt, es findet eine schrittweise Distanzierung zwischen Lebensformen und Rechtfertigungsmechanismen dieser Lebensformen statt, zwischen Lebenswelt und kommunikativem Handeln. Mit der Moderne werden die gesellschaftlichen Legitimationsformen einer beständigen Ausweisung ihrer Gültigkeit unterzogen. Sie beziehen sich nun nicht länger zurück auf den Inhalt der

Lebensformen, um sich im Ausgang von rationalen Rechtfertigungsverfahren zu etablieren. Die Lebenswelt repräsentiert den Hintergrund, der die Teilnehmer der kommunikativen Handlung, in der die gesellschaftliche Interaktion besteht, mit Bedeutungen und Inhalten ausstattet; aus diesem lebendigen Zusammenhang wird die Definition der Ausgangssituation gegeben, die die Gesprächspartner als gesetzt hinnehmen. Nun werden in genau dem Maße, in dem die Moderne eine Hinterfragung dieser Definitionen mit sich bringt, in dem Maße, in dem sie einen Zerfall der traditionellen gesellschaftlichen Integrationsformen darstellt, die Kommunikationsteilnehmer genötigt, den gemeinsamen, bisher vorausgesetzten Begegnungsraum kritisch neu zu definieren. Die Interpretationen der Kommunikationsteilnehmer operieren von der Abgrenzung der formalen Weltbegriffe und von der jedem Gegenstandsbereich entsprechenden Geltungslogik her. Diese formale Stütze erlaubt es von vornherein, die grundlegenden Koordinaten für die Suche nach einem Einverständnis hinsichtlich der problematisch gewordenen Situationen festzulegen. Wie wir oben gesehen haben, stellen die mythischen Weltbilder einen anschaulichen Grenzfall für die Enthüllung der einem rationalen Weltbild eigenen Ingredienzen dar.

Die Rationalisierung der Lebenswelt, die mit der Moderne stattfindet, kann als ein Übergang von einer faktischen Übereinkunft zu einem kommunikativ erreichtem Verständnis verstanden werden. Die gesellschaftlichen Subjekte sehen sich der Notwendigkeit ausgesetzt, die Gründe kundzutun und zu überprüfen, die potentiell einen bestimmten gesellschaftlichen Konsens verbürgen können. Die Moderne bedeutet für Habermas das plötzliche Auftreten eines in den geschichtlichen Gesellschaften vorhandenen rationalen Potentials, das sich als die Errungenschaft einer Form des gesellschaftlichen Zusammenhaltes manifestiert, der auf der Verallgemeinerung von rationalen Handlungsausrichtungen gegründet ist, und nicht als die Verwirklichung der Vernunft in der Geschichte, die auf einer Übereinstimmung metaphysischen Zuschnitts zwischen dem Wirklichen und dem Vernünftigen beruht.

- Die gesellschaftliche Rationalisierung als ein Prozeß der Entzauberung der Welt: der Weber'sche Ursprung der Theorie der gesellschaftlichen Entwicklung.

Max Webers Theorie der gesellschaftlichen Rationalisierung stellt für Habermas beispielhaft die Möglichkeit dar, eine Theorie der gesellschaftlichen Entwicklung ohne geschichtsphilosophische Vorentscheidungen zu entwickeln. In der Tat führt Weber eine Untersuchung der Entwicklung der modernen kapitalistischen Gesellschaften als einem Prozeß der Entzauberung der Welt durch, das heißt, als eine Rationalisierung der gesellschaftlichen Lebensweisen.^{xliii} Dies impliziert eine Zäsur im historischen Diskurs: es gibt einen Schnitt zwischen den prämodernen Gesellschaften und der Moderne, und dies in dem Sinne, daß sie ein plötzliches Auftreten neuer Bewußtseinsstrukturen, und in diesem Sinne das plötzliche Auftreten eines neuen Typus von gesellschaftlichem Handeln, darstellt. In dieser Weise erlaubt es die Weber'sche Perspektive, der metasoziologischen Bürde auszuweichen, die das Verständnis des geschichtsphilosophischen Kanons bezüglich des geschichtlichen Fortschritt prägte, und als Folge daraus erlaubt es diese Perspektive, von einem soziologischen Standpunkt auszugehen, um die Modernisierungsprozesse zu begründen.

Zudem sind Webers soziologische Analysen, wie Habermas selbst es konstatiert, in einem für die Soziologie als eigenständiger Erkenntnisart günstigem Kontext situiert. Dabei handelt es sich um eine Erkenntnis, die auf der Grundlage einer Reflexion hinsichtlich ihres eigenen logischen und methodologischen Status, von einer empirischen Perspektive her, die Gesellschaft als ein wissenschaftliches Problem abgrenzt. Das heißt, es handelt sich um eine Perspektive, die sich an die gesellschaftlichen Phänomene als gegebene Wirklichkeiten wendet. In dieser Weise abgetrennt von dem Bezug auf die Totalität, die die Philosophie bis zum neunzehnten Jahrhundert auszeichnet, bringt sie eine spezifisch soziologische Perspektive ans Tageslicht: die Struktur, der Ursprung und die Entwicklung der modernen

Gesellschaften. Es ist aus diesem Grund, daß Weber die gesellschaftlichen Rationalisierungsprozesse untersuchen kann, ohne sich mit den philosophischen Voraussetzungen einzulassen, die in Hinsicht auf die Natur der Gesellschaften die Geschichtsphilosophie besaß, und die noch immer in den Entwicklungstheorien des neunzehnten Jahrhunderts vorhanden waren. Habermas recurriert im Durchgang durch Weber auf eine Rationalisierungstheorie als ein methodologisch fundierte Verfahren, eine rationale Entwicklung der modernen Gesellschaften zu rechtfertigen und demnach als eine Möglichkeit, den spekulativen, empirisch nicht ausgewiesen Charakter der aufklärenden Geschichtsphilosophie und der vom Sozialdarwinismus inspirierten Entwicklungstheorien, die seitdem neunzehnten Jahrhundert entwickelt werden, aus dem Weg zu gehen.

Es ist Habermas' Absicht, eine Rationalisierungstheorie entwickeln, das heißt eine Theorie über die Tatsache zu entwickeln, daß die Gesellschaften mit dem Beginn der Moderne eine Reihe von Eigenschaften besitzen, die als rational bezeichnet werden können. Das heißt, er will eine Theorie von der philosophischen Idee des geschichtlichen Fortschritts her entwickeln, daß eine feste, stabile und eindeutige Korrespondenz zwischen den Wissensformen und der gesellschaftlichen Organisation, zwischen der wissenschaftlichen Wahrheit und der gesellschaftlichen Praxis existiert.

Eine Theorie der Rationalisierung, das heißt, eine Theorie hinsichtlich der Formen, die die gesellschaftlichen Systeme tatsächlich angenommen haben, bedarf vor allem einer Perspektive, die sich auf die dieser Entwicklung eigene Dynamik einläßt, ohne daß es dabei notwendig wäre, sich einem normativen Kern zu verschreiben, der im Falle der Aufklärungsphilosophie praktisch-philosophischer Art ist, und im Falle der naturalistischen Evolutionstheorie szientivistischer Art. In einem Wort: eine Theorie der gesellschaftlichen Entwicklung nimmt nicht notwendigerweise Teil an den Annahmen, die sich von einer Geschichtsphilosophie ableiten, sei es vom aufklärerischen Rationalismus her oder vom viktorianischen Positivismus her, der für die Entwicklungstheorien des neunzehnten

Jahrhunderts charakteristisch ist. Habermas' Urteil zufolge ist es genau diese Distanz zu einer Geschichtsphilosophie, die die Rationalisierungstheorie von Max Weber auszeichnet. In der Tat nimmt das Werk Max Webers die Entwicklung einer Analyse soziologischen Charakters an, die einen neuen Begriff gesellschaftlicher Analyse und einen neuen erkenntnistheoretischen Zusammenhang annimmt. Demgemäß impliziert dieser doppelte Faktor, von dem die Weber'sche Theorie der Rationalisierung ausgeht, eine Neuformulierung des Problems einer rationalen Entwicklung der Gesellschaften:

- einen Analysebegriff, der ihn auf der Grundlage einer doppelten Vorentscheidung ebenso sehr von der aufklärerischen Geschichtstheorie wie von der naturalistischen Entwicklungstheorie entfernt:

(a) eine Vorentscheidung für die Tatsache, daß die Entwicklung eine wachsende rationale Organisation der modernen Gesellschaften bedeutet, was sich in der Entwicklung der Erkenntnisssysteme und in der Aneignung komplexer Begründungsarten von Handlungen und gesellschaftlichen Normen äußert. Demungeachtet bringt dies keine Ausrichtung auf eine unmittelbare Beziehung zwischen der Entwicklung der Erkenntnisse und der Entwicklung der Gesellschaften mit sich, und überfrachtet auch nicht den Vernunftbegriff mit einem Wertesubstrat, mit einem Allgemeinkern, von dem her sich die Vernunft der geschichtlichen Prozesse aufschließt, wie es eine aufklärerische Geschichtsphilosophie tut.

(b) eine Vorentscheidung hinsichtlich der wirksamen Mechanismen, die die gesellschaftliche Entwicklung anleiten. Es ist auf diese Weise, daß Weber eine Theorie der Rationalisierung von einer empirischen Perspektive her entwickelt, ohne der Notwendigkeit ausgesetzt zu sein, die gesellschaftliche Entwicklung und die natürliche Entwicklung einander anzupassen zu müssen. Die Rationalisierung geht nicht von einem bloßen Ansammeln von Charakteristiken aus, die die Entwicklung der Systeme begünstigt, sondern repräsentiert das plötzliche Auftreten rationaler Handlungsweisen

und Bewußtseinsstrukturen. Auf diese Weise hat die Entwicklung Auswirkungen auf gesellschaftliche Bereiche mit diskursivem Charakter, auf die Weltbilder und gesellschaftlichen Organisationen, deren Rationalität nicht auf die Gesetzmäßigkeit der biologischen Prozesse reduzierbar ist. Webers Intention ist keine andere, als empirische Analysen zu entwickeln, ohne die Notwendigkeit, diesen Analysen den Inhalt einer naturalistischen Entwicklungstheorie aufzubürden.

- einen erkenntnistheoretischen Zusammenhang: in diesem wird die Entwicklung der Geisteswissenschaften die Reflexion über die methodologischen Fundamente der gesellschaftlichen Erkenntnis forcieren, und auf diese Weise mit dem Anspruch des Positivismus des neunzehnten Jahrhunderts brechen, die wissenschaftliche Erkenntnis auf gesellschaftliche Phänomene in ihrer Totalität auszuweiten. Eine solche methodologische Reflexion erlaubt es Weber, eine gesellschaftliche Entwicklungstheorie zu entfalten, die sich von den Voraussetzungen verabschiedet, die der Darwin'sche Evolutionismus mit der Geschichtsphilosophie teilt.

In derselben Weise repräsentieren auch die Bewegungen, die der Metaphysik und den rationalistischen Lebensformen kritisch gegenüberstehen, und die zum Ende des neunzehnten Jahrhunderts beginnen, Gestalt anzunehmen, und die sich im Vitalismus und in der Existenzphilosophie widerspiegeln, einen Faktor, der sich in der Weberschen Rationalisierungstheorie reflektiert. Nietzsches Kritik am erdichteten und fiktiven Charakter der Geschichte der Metaphysik ging in erster Linie gegen die Betrachtung der Vernunft als einem unhinterfragten Wesen, einem neutralen Rechtfertigungsverfahren und einer bestimmten geschichtlichen Praxis. Deshalb zieht er die Kritik an der Fortschrittsidee nach sich, der die aufklärerische Geschichtsphilosophie ebenso wie der Darwinistische Evolutionismus verpflichtet sind. Beide verstanden, daß die westliche Geschichte sich in einen ungebrochenen Prozeß auflöst, in dem sich die Vernunft in der geschichtlichen Wirklichkeit umsetzt. Aus diesem Grund sollte die Vernunft eine unmittelbare praktische

Dimension besitzen, aus der eine rationale Konstitution der Menschengattung resultiert. Die Nietzsche'sche Kritik hinterfragt in erster Linie diese zivilisatorische Dimension, das heißt: den Glauben, daß die Vernunft als eigene logische Möglichkeit die Entwicklung einer ganzen Reihe von Techniken mit sich bringt, durch die eine Zunahme der Vernunft in der Welt resultiert. Die Konzeption der Geschichte als einem Feld der Problemlösung, des Erwerbs von immer komplexeren Lernmechanismen, ist das, worin die Nietzsche'sche Kritik am Rationalismus sich äußert. Die Nietzsche'sche Erkenntniskritik berührt die Erfahrungsnatur der Vernunft, ihre Gestaltung insofern sie Technik ist. Weber übernimmt die Kritik an diesem technischen Charakter der Vernunft, an dem positivistischen Glauben, daß die Entwicklung der Technik den Rationalisierungsmotor darstellt, ohne sich dem Nietzsche'schen Angriff gegen die Idee der Vernunftkenntnis selbst zu verschreiben. Seine soziologische Perspektive nötigt ihn nicht dazu, sich auf das Feld einer Erkenntniskritik zu begeben.

Habermas geht demgemäß von einer Weber'schen Theorie aus, um der zweifachen philosophischen Vorentscheidung zu entgehen, von der jede Geschichtsphilosophie ausgeht:

- auf einer empirischen Ebene die Vorentscheidung eines Verständnisses der Vernunft in der geschichtlichen Welt als einem Phänomen, das im Sinne eines Fortschritts voranschreitet. Das heißt, die Zeitlichkeit der geschichtlichen Formen ist eine, um es einmal so auszudrücken, gelenkte Zeitlichkeit, die linear gemäß einem letztlich bestimmbar Plan verläuft.

- auf einer metaempirischen Ebene die Vorentscheidung für ein metaphysisches Verständnis der geschichtlichen Wirklichkeit. Die Geschichtsphilosophie sieht sich der Schwierigkeit ausgesetzt, einen allgemeinen Kern zu rechtfertigen, der die geschichtlichen Kontingenzen durchzieht und der die geschichtlichen Entwicklungsmuster markiert. Wenn sich die Geschichte auf einen Finalzustand hinbewegt, dann muß sie selbst rational strukturiert sein, das heißt, ausgehend von einer historisch gestalteten Wirklichkeit wäre sie nicht ihrerseits

der Relativität, die der Geschichte eigen ist, unterworfen. Von daher ergibt sich das Verständnis der Rationalität der Geschichte von einem immanenten und objektiven Kern her.

Habermas lehnt den Rahmen einer Geschichtsphilosophie ab, weil er seiner Ansicht nach beide Komponenten zu dem Preis einer metaphysischen Überfrachtung artikuliert, sei es in der Weise einer Hegel'schen Identitätstheorie oder in der Weise eines Marx'schen Utopismus. Seinem Urteil nach erklärt die Entwicklungstheorie von Max Weber die gesellschaftliche Rationalisierung, der sich die modernen Gesellschaften ausgesetzt gesehen haben, als einen historisch-universalen Prozeß der Entzauberung, ohne dabei auf die Prämissen der Geschichtsphilosophie zurückzufallen, während er gleichzeitig der zuvor erwähnten Problematik ausweicht.

Für Weber verdichtet sich die gesellschaftliche Rationalisierung in einem doppelten Handlungsumkreis: dem modernen Staat und der kapitalistischen Ökonomie. Im Unterschied zu Marx versteht er beide institutionellen Bereiche nicht von einem eindeutigen Verständnis her, in dem Sinne daß es die Produktivkräfte sind, das ökonomische Niveau der Gesellschaften, die die besondere Gestaltung der Produktionsverhältnisse, des politischen Niveaus, bedingen. Auf diese Weise stellt sich Weber, im Gegensatz zu Marx, der gesellschaftlichen Entwicklungsdynamik im Sinne einer Rationalisierung, die sich in der Entwicklung und der Organisation der Produktivkräfte herstellt, entgegen. Für Weber ist das politische System kein bloßer Reflex der spezifischen Dynamik des ökonomischen Systems, so daß die gesellschaftliche Entwicklung auf die einseitig gerichteten Beziehungen zwischen beiden Handlungssystemen reagiert. Im Gegenteil, Staat und kapitalistische Ökonomie bilden rationale Handlungssysteme in bezug auf Zwecke, die aus dem westlichen Rationalismus eine besondere geschichtliche Konfiguration machen. Die Konstellation, in die beide Handlungssysteme eintreten, repräsentiert das Charakteristische des westlichen Rationalismus. Diese gesellschaftliche Rationalisierung geht von einem Entwicklungsprozeß

aus, aufgrund dessen die Handlungen und Lebensweisen der spezifischen Dynamik, die beide Handlungsbereiche vorgeben, unterworfen sind. In diesem Sinn wird der westliche Rationalismus durch eine Verallgemeinerung der Vernunft bestimmt, die auf Zwecke ausgerichtet ist, die den wirtschaftlichen Produktionsprozessen und der bürokratischen Organisation der Verwaltung und des Staates eigen sind. Weber selbst ist sich des Risikos der Vergegenständlichung bewußt, die der westliche Rationalismus für die modernen Gesellschaften impliziert. Aber ebenso wie Marx ist er aufgrund seiner Reduktion des Begriffes der gesellschaftlichen Vernunft nicht in der Lage, eine theoretische Rechenschaft in Hinblick auf diesen Sachverhalt abzulegen. Das heißt, in dem Maße in dem Weber die gesellschaftliche Entwicklung von der Erweiterung der Handlung versteht, die sich in Staat und kapitalistischer Wirtschaft vollzieht, ist das gesellschaftliche Handeln auf der Grundlage eines fehlgeleiteten Begriffs gesellschaftlicher Vernunft verstanden.

Die Dialektik der Aufklärung, die in der Form der gesellschaftlichen Entwicklung eines Vernunfttypus Weber durchschimmern läßt, ist der diagnostische Ausgangspunkt für Adorno und Horkheimer^{xliii}. Tatsächlich verstärken die beiden die Weber'sche These, um Herrschaft und Vernunft einander anzugleichen. Dies beruht auf einer Geschichtsphilosophie, aufgrund derer in den ersten Stadien der Zivilisation sich die Dynamik der Herrschaft eingeschrieben hat. Die Vernunft ist demgemäß identifiziert mit dem Zivilisationsprozeß, und dieser wiederum mit der geschichtlichen Entwicklung von Verdinglichungsmechanismen. Adorno und Horkheimer stellen eine Korrelation her zwischen Vernunft und Verdinglichung im Rahmen einer als Geschichtsphilosophie verstandenen Theorie der Entwicklung der menschlichen Gesellschaft. In dieser Weise bedienen sie sich der Weber'schen Theorie der gesellschaftlichen Rationalisierung als einem allgemeineren Entzauberungsprozeß, um ihm die marxistische Perspektive der Theorie der gesellschaftlichen Verdinglichung beizumischen: für die Dialektik der Aufklärung der Frankfurter Schule hat der Entwicklungsprozeß der westlichen Gesellschaften als

Konsequenz die Einsetzung neuer Formen der Barbarei gehabt. Die Verbindung von Weber und Marx ist keine andere als eine Kritik der Vernunft im negativen Sinne: die der Vernunft eigene Logik ist eine Herrschaftslogik, die rationalen Rechtfertigungsverfahren bringen eine Verdinglichung der Welt mit, die es zu begründen gilt. Aber damit reduzieren sie die Vernunft auf einen Kontrollmechanismus, auf eine Rationalität, die über die angemessenen Mittel entscheidet, ohne Berechtigung zur Begründung irgendwelcher Zwecke. Für Adorno und Horkheimer löst sich das gesellschaftliche Handeln in den Versuch auf, die Welt zu ordnen, sie zu klassifizieren und hierarchisieren, was eine unabwendbare Ungerechtigkeit beinhaltet. Von daher erklärt sich in Adornos Fall die Flucht in ein Denken des Negativen, und in Horkheimers Fall in ein Denken des Unvorstellbaren und Transzendenten. Für Habermas ist dies dennoch nicht gleichwertig mit dem Entzug eines normativen Kriteriums für die Vernunftkritik, das er reklamiert, um letztlich die Möglichkeit einer kritischen Theorie der Gesellschaft abzuschließen, die auf kohärente Weise in der Lage wäre, einen Typus des gesellschaftlichen Handelns, der als rationaler nicht die Einsetzung der Ungerechtigkeit voraussetzen würde, nachzuweisen.

Habermas situiert sich gleichweit entfernt von solchen theoretischen Strategien, mit dem Ziel, eine Theorie der gesellschaftlichen Theorie zu entwickeln, die auf die Mängel zu antworten vermag, die sowohl Weber wie auch die Frankfurter Schule auszeichnen. Das heißt, es ist seine Absicht, einen Typus gesellschaftlicher Rationalisierung zu rechtfertigen, der sich nicht in eindeutiger Weise mit der instrumentellen Vernunft identifizieren läßt. Tatsächlich verstellen für Habermas die naturalistische Erkenntnistheorie, die einer marxistischen Gesellschaftstheorie zugrundeliegt, die Reduktion, im Falle Webers, der gesellschaftlichen Vernunft auf strategische Handlungszusammenhänge, und die von der Frankfurter Schule vorgeführte Interpretation der Zivilisationsprozesses als eine Einsetzung von Kontrollmechanismen, den Zugang zu einer theoretischen Perspektive die, indem sie die von der gesellschaftlichen Rationalisierung aufgerichteten Herrschaftszusammenhänge

transzendiert, eine rationale Kritik dieser geschichtlichen Entwicklung erlaubt. Das heißt, die instrumentalistische Reduktion des Vernunftbegriffes blockiert die Ergreifung eines normativen Kriteriums, von dem her sich die vom Weg abgekommene, inhumane Natur der Rationalisierung in den westlichen Gesellschaften kritisch beurteilen läßt.

Gewiß ist, daß, wie Habermas selbst anerkennt, sowohl Marx und Weber wie auch Adorno und Horkheimer, sich nicht auf einer bloß analytischen Ebene situieren, das heißt, daß sie nicht den Anspruch haben zu beschreiben, wie die Entwicklung der gesellschaftlichen Systeme tatsächlich vonstatten gegangen ist. Von ihren jeweiligen theoretischen Koordinaten her verurteilen sie alle diese Tatsächlichkeit, und situieren sich demgemäß auf einer präskriptiven Ebene. Habermas diesbezügliche Meinung ist, daß die Übernahme dieser metaempirischen Perspektive, von der her die Modernisierungsprozesse kritisch beurteilt werden können, ein paradoxes Ergebnis ist: in der Tat verhält es sich so, daß jedes Mal, daß die Vernunft mit der strategischen Vernunft identifiziert wird, sich die Möglichkeit zur Rechtfertigung eines normativen Vernunftbegriffes verschließt, einer Vernunft, die auf diese Weise eine Kritik der geschichtlichen Wirklichkeit erlaubt und die selbst wiederum sich als eine solche rechtfertigt, als Vernunft im emphatischen Sinne. Seinem Urteil nach besteht die Inkohärenz, auf die die genannten Theoretiker zurückfallen, in nichts anderem, als dem sich Berufen auf einen erweiterten Vernunftbegriff, von dem her die empirischen Rationalisierungsprozesse und die Gleichsetzung des Vernünftigen und des Instrumentellen einer Überprüfung unterzogen werden können.

Auf diese Weise wird der eigenen kritischen Perspektive das theoretischen Fundament entzogen. Denn eine solche Perspektive fordert folgendes:

- die Idee einer normativen gesellschaftlichen Analyse, das heißt, sie muß jenseits der Beschreibungen der gesellschaftlichen Rationalisierung mit theoretischen Werkzeugen rechnen können, die notwendig sind, um die Natur, die Strukturen und die Ergebnisse der Formierung der modernen Gesellschaften beurteilen zu können.

- die Idee der Gesellschaft als einem System von rational vermittelten Interaktionen. Die gesellschaftliche Rationalisierung entfaltet demgemäß nicht nur eine instrumentelle Vernunft, sondern sie bringt darüberhinaus Verstehensprozesse, nicht-instrumentelle Beziehungen, ins Spiel, die sich zurückbeziehen auf einen Typus praktischer Vernunft.

Wir können sagen, daß Marx, Weber und Adorno/Horkheimer, die Natur ihrer Analysen hinsichtlich der modernen Gesellschaften schlecht interpretieren, da sie die Tatsache nicht verstehen, daß die gesellschaftliche Rationalisierung das plötzliche Erscheinen von nicht-instrumentalisierbaren Mechanismen von Normenrechtfertigungen mit sich bringt, kurz und gut, eine Fähigkeit zur rationalen Rechtfertigung der im Auftreten der gesellschaftlichen Modernisierung selbst eingeschriebenen Handlungen. In dieser Form ist es die defiziente Theoretisierung des gesellschaftlichen Handlungsbegriffes, der zur Gleichsetzung von Rationalisierung und kapitalistischer Entwicklung führt (Marx), zur Gleichsetzung von Rationalisierung und Bürokratisierung der gesellschaftlichen Handlungskontexte (Weber), und zur Gleichsetzung von Rationalisierung und der Einsetzung blinder Herrschaftsmechanismen (Horkheimer/Adorno). Die Gesellschaftsgeschichte bleibt auf ein verselbständigestes Ereignis von Handlungsmechanismen reduziert, deren Logik der Kontrolle der Individuen entgleitet, ohne daß ein Handlungsraum für die rationale Entscheidung der gesellschaftlich Handelnden möglich wäre.

> Den Grund dafür sehe ich einerseits in handlungstheorie Engpässen: die von Marx, Max Weber, Horkheimer und Adorno zugrunde gelegten Handlungsbegriffe sind nicht komplex genug, um an sozialen Handlungen *alle* die Aspekte zu erfassen, an denen gesellschaftliche Rationalisierung ansetzen kann. Und andererseits in der Vermengung handlungs- und systemtheoretischer Grundbegriffe: die Rationalisierung von Handlungsorientierung und lebensweltlichen Strukturen ist nicht dasselbe wie der Komplexitätszuwachs von Handlungssystem.^{<xliv}

Demgegenüber hält Habermas daran fest, daß die gesellschaftliche Rationalisierung das Auftreten eines gesellschaftlichen Handlungstypus ermöglicht, dessen Logik auf die Logik der rationalen Rechtfertigungsverfahren antwortet. Die gesellschaftliche Entwicklung,

obwohl sie tatsächlich in ansteigender Linie die strategischen Handlungsmuster durchläuft, beinhaltet die Gestaltung eines Handlungstypus, der folgendes annimmt:

(a) ein selbständiges Organisationsumfeld, das heißt, einen Raum, in dem die Aufgabe der Legalisierung der Handlung, der Regulierung von Handlungen auf die Teilnehmer selbst zurückfällt, nicht auf die den ökonomischen Handlungssystemen oder der staatlichen Verwaltung innewohnenden Logik, sondern auf die Grundlage einer gemeinschaftlichen Suche, die beständig der Prüfung ihrer möglichen Hinnehmbarkeit unterzogen wird.

(b) eine Logik der rationalen Entscheidung also, die einen normativen Kern enthält, aufgrund dessen die gesellschaftlichen Zusammenhänge der Untersuchung unterzogen werden, ohne daß sie auf die Maßstäbe einer instrumentellen Vernunft beschränkt wäre. Gegenüber dem automatischen und objektiven, systematischen, Charakter der ökonomischen Tatsachen und der staatlichen Strukturen, finden die gesellschaftlichen Interaktionen vermittelt von kommunikativen Prozessen statt, die die Einsetzung dessen voraussetzen, was eine legitime Handlung im Gesellschaftsbereich zu sein hat. Diese legitimierte Handlung resultiert demgemäß aus einer gesellschaftlichen Übereinkunft, aus dem, was die gesellschaftlich Handelnden als für validiert betrachten, indem sie sich auf die Logik der Gründe beziehen.

Die Habermas'sche Theorie des kommunikativen Handelns beinhaltet das gesellschaftliche Handeln als ein sprachliches Handeln. Demgemäß trägt sie in den Schoß der modernen Gesellschaften selbst eine Vernunft ein, die sich in der gesellschaftlichen Kommunikation verwirklicht, und die, indem sie sich auf die ihren Strukturen eigene Logik bezieht, die gesellschaftliche Wirklichkeit in eine normative Richtung zwingt: in die Richtung einer Suche nach dem besten Argument.

Schlußbemerkungen.

Die Analyse der Entwicklungstheorie als grundlegender Zutat einer Theorie des kommunikativen Handelns hat die Beziehungen ans Tageslicht gebracht, die zwischen den Begriffen des kommunikativen Handelns und der gesellschaftlichen Entwicklung bestehen, und auf diese Weise ergeben sich ebenso enge Beziehungen zwischen dem Programm einer allgemeinen Pragmatik, deren Ziel eine Untersuchung der Voraussetzungen und formalen Bedingen des diskursiven Verstehens ist, und dem Programm einer Theorie der gesellschaftlichen Rationalisierung , deren Ziel eine Überprüfung der rationalen Eigenschaften ist, die die geschichtlichen Zusammenhänge als Konsequenz der Rationalisierungsprozesse besitzen. Insofern beide Programme sich komplementieren, sich gegenseitig implizieren, jede die notwendige Bedingung der anderen ist, können wir sagen, daß die Habermas'sche Theorie des kommunikativen Handelns eine doppelte Dimension an den Tag legt: eine formale Dimension und eine materiale Dimension. Die Untersuchung hat die zentrale Rolle ans Tageslicht gebracht, die die Theorie der gesellschaftlichen Entwicklung in der Theorie des kommunikativen Handelns spielt, und damit die Wichtigkeit, die der geschichtlichen Grundlage des intersubjektiven Verstehens zukommt. In diesem Sinn bezog sich eine der hier verteidigten Thesen auf die Tatsache, daß eine rationalisierte Lebenswelt ein unerläßlicher Faktor in der Ausübung der kommunikativen Vernunft ist. Von daher ergibt sich die Wichtigkeit der gesellschaftlichen Entwicklungstheorie als einem theoretischen Zugang zu einer diskursiven Vernunftkonzeption. In diesem Sinne liegt die Zentralität des gesellschaftlichen Entwicklungsbegriffs für die Analyse der kommunikativen Interaktionen in der Tatsache, daß ohne die Idee einer Rationalisierung, von der her sich die Aneignung von gesellschaftlichen Zusammenhängen ableitet, die rationale Eigenschaften besitzen, die Habermas'sche Philosophie ihre innere Kohärenz verliert. Also wird eine historisch-

kontingente Perspektive als unentbehrliches materielles Komplement zu der Behandlung von zwei theoretischen Entwicklungen notwendig, die zusammen mit der Theorie der gesellschaftlichen Entwicklung die philosophischen Problematiken hinsichtlich der Habermas'schen Gesellschaftstheorie abgrenzen: eine Theorie der Vernunft und eine Theorie der Moderne.

In dem, was als eine Theorie der Vernunft bezeichnet wird, erlaubt der Gesichtspunkt, der eine Theorie der gesellschaftlichen Entwicklung impliziert, eine Rechtfertigung des pragmatischen Rahmens, in dem man sich bewegt, das heißt, sowohl die kommunikative Struktur wie auch die Ausübung von Geltungsansprüchen erfordern die Idee einer Rationalisierung der Welt der gesellschaftlichen Systeme. Die fehlbare Rekonstruktion der pseudo-transzendentalen Bedingungen der diskursiven Vernunft läßt dies so hervortreten. Auf diese Weise fordern alle in die diskursive Bewährung der Vernunftansprüche verwickelten Problematiken eine Untersuchung der Rolle der gesellschaftlichen Entwicklung und der Wahrhaftigkeit, und fordern so eine entwicklungstheoretische Untersuchung des praktischen Überganges, der in der Geschichte von der schon in die Grammatik der Sprache eingefügten kommunikativen Handlung zum rationalen Diskurs stattgefunden hat.

Die Theorie der Moderne ist in erster Linie eine Theorie der Modernisierung. Die Moderne stellt ein Entwicklungsergebnis dar, in dem die gesellschaftlichen Handlungen einer Forderung nach rationaler Rechtfertigung unterworfen sind. Die Moderne steckt demnach eine bestimmte geschichtlich-gesellschaftliche Konfiguration ab, die einen Kern von Allgemeinheit enthält: sie ist in der Lage, ihre eigene Grundlegung von der in ihre praktischen Zusammenhänge eingeschriebenen Normativität zu geben. Die Idee der modernen Vernunft ist demnach ein Entwicklungsprodukt. Und die Habermas'sche Verteidigung der Moderne als einem Entwicklungsprojekt muß den Rekurs auf eine rationale Entwicklung der modernen Gesellschaften beinhalten. Der philosophische Diskurs

der Moderne umfaßt eine diskursive Entwicklung, die in der Moderne kulminiert. Die Gegenkritiken, die sich von der Theorie des kommunikativen Handelns aus gegen eine von Nietzsche und Heidegger herrührende Kritik am modernen Vernunftbegriff richten, lassen sich im Code einer gesellschaftlichen Entwicklung interpretieren.

Es läßt sich abschätzen, daß die Theorie des kommunikativen Handelns, von der her Habermas seine Theorie der Vernunft und seine Theorie der Moderne entwickelt, eine Theorie der gesellschaftlichen Entwicklung benötigt. Diese erlaubt es, eine Reihe von Problemen aus dem Weg zu räumen, die die Kohärenz und interne Gültigkeit der erstgenannten Theorien gefährden. Dies ist der Grund für die zentrale Rolle, die die gesellschaftliche Entwicklung nach Habermas' Urteil spielt.

ⁱApel (1989); Honneth (1989); McCarty (1992)

ⁱⁱ Habermas (1968a); (1971b); (1973a); (1976); (1981); (1983); (1984); (1992).

ⁱⁱⁱApels Einwand gegen das philosophische Programm von Habermas speist sich aus einer richtigen Fragestellung: Apel beschuldigt Habermas der Idealisierung des Begriffes der Lebenswelt, und er unterstreicht damit die Tatsache, daß der Begriff der kommunikativen Vernunft eine kontextualistische Ausrichtung hat. In Apels Sichtweise gründet Habermas seinen Vernunftbegriff auf einer historisch-kontingenten Basis, und ihm gehen somit die selbständigen Eigenschaften des philosophischen Diskurses verloren, insbesondere das Vermögen der Selbstbegründung. Meiner Ansicht nach ist es nicht notwendig, sich dem Apelschen Begriff philosophischer Analyse anzuschließen, um in der Lage zu sein, sich mit dem Begründungsdefizit des Habermas'schen Begriffs des kommunikativen Handelns auseinanderzusetzen. Dieses Defizit zielt in eine Richtung, die den Einwänden Apels entgegengesetzt ist. Demnach zieht Apel eine absolute Trennungslinie zwischen der Fundierung des rationalen Diskurses und der Geschichtlichkeit in den Lebensformen. Der Sinn der Habermas'schen Theorie geht auf den Bruch mit dieser strikten Trennung beider Komponenten. Es ist Ziel dieser Doktorarbeit zu zeigen, daß dieses Unternehmen, im Gegensatz zu Apels Auffassung, eine noch vertiefte Analyse der Struktur der geschichtlichen Zusammenhänge erfordert. Genauer gesagt erlaubt es eine Theorie der gesellschaftlichen Entwicklung, als einer Theorie gesellschaftlicher Rationalisierung, einen Kern von Allgemeinheit und Unbedingtheit in aller geschichtlichen Praxis nachzuweisen, und damit gleichzeitig einem Rückfall in bestimmte historistische Perspektiven vorzubeugen. Die von Habermas vorgetragene Universalpragmatik hat keinen anderen Sinn als diesen. Daraus ergibt sich auch die Notwendigkeit auf eine Theorie gesellschaftlicher Entwicklung zu rekurrieren. Apel <<Normative Begründung der "Kritische Theorie" durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendental-pragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken>>, Honneth, McCarthy, Offe und Wellmer (eds.) *Zwischenbetrachtungen: Im Prozess der Aufklärung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1989.

^{iv} Habermas (1999) 13.

^v Habermas (1963); (1968); (1976); (1982)

^{vi} Habermas (1973); (1990)

^{vii} Marx Werke (1961-1968) 20-30 und 5-7

^{viii} Habermas (1963);(1973); (1976)

^{ix} Habermas (1968a); (1968b); (1976)

^x Habermas (1976) 49-58, 129-199.

^{xi} Habermas (1976) 144-199; McCarthy (1987); Jaeggi und Honeth (1977); Honneth und Joas (1980)

^{xii} Habermas (1976) 154-156.

^{xiii} Habermas (1976) 157-159.

^{xiv} Habermas (1976) 159-162.

^{xv} Habermas(1971); (1976); (1981); (1982); (1984)

-
- xvi Habermas (1976) 170.
- xvii Piaget (1974); Kohlberg (1974); (1981-1984); Habermas (1983)
- xviii Habermas (1981) I 102.
- xix Habermas (1976) 172-173
- xx Habermas (1973); (1976); (1992)
- xxi Habermas (1976) 271-288.
- xxii Habermas (1976) 288-292.
- xxiii Habermas (1981) I 15-23.
- xxiv Habermas (1981) I 126-129.
- xxv Habermas (1981) I 34-44.
- xxvi Habermas (1981) I 44-71.
- xxvii Habermas (1981) I 198.
- xxviii Habermas (1981) I 199-203.
- xxix Habermas (1981) I 202.
- xxx Habermas (1981) I 72-113.
- xxxi Habermas (1981) I 85-113.
- xxxii Habermas (1981) I 125-367.
- xxxiii Habermas (1981) I 85-102.
- xxxiv Habermas (1981) I 72-85.
- xxxv Wellmer <<On Rationality>> Manuscrit, (1977)
- xxxvi Habermas (1981) I 85; Winch (1987)
- xxxvii Habermas (1981) I 92-93.
- xxxviii Horton <<African Thought and Western Science>> in Wilson (1970).
- xxxix Habermas (1981) I 102.
- xl Habermas (1981) I 78.

^{xli} Habermas (1981) I 103.

^{xlii} Habermas (1981) I 224-366.

^{xliii} Habermas (1981) I 455-534.

^{xliv} Habermas (1981) I 209.

Habermas-Bibliographie:

(A) Habermas, J. (1954) *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zweispältigkeit in Schelling Denkens*, Diss, Bonn.

-(1962) *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.

-(1963) *Theorie und Praxis*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.

-(1968ed.) *Antworten auf Herbert Marcuse*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.

-(1968a) *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.

-(1968b) *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.

-(1969) *Protestbewegung und Hochschulreform*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.

-(1971a) *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.

-(1971b) *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.

-(1973a) *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt a.M., Suhrkamp .

-(1973b) *Kultur und Kritik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.

-(1976) *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.

-(1981) *Theorie des Kommunikativen Handelns*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2 vols.

-(1982) *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.

-(1983) *Moralbewußtsein und Kommunikativen Handeln*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.

-(1984) *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.

-(1985a) *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.

-(1985b) *Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.

-(1987) *Eine Art Schadensabwicklung. Kleine Politische Schriften VI*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.

-(1988) *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.

-(1990) *Die Nachholende revolution. Kleine politische Schriften VII*, Frankfurt a.M.,

Suhrkamp.

-(1991a) *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.

-(1991b) *Texte und Kontexte*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.

-(1992) *Faktizität und Geltung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp .

-(1995) *Die Normalität einer Berliner Republik. Kleine Politischen Schriften VII*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.

-(1996) *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.

-(1997) *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays*, Frankfurt, a.M., Suhrkamp.

-(1998) *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*. Frankfurt a.M., Suhrkamp.

-(1999) *Wahrheit und Rechtfertigung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.

-(2001a) *Zeit der Übergänge. Kleine politische Schriften IX*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.

-(2001b) *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.

-(2001c) *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.

-(2003) *L'Étique de la discusión et la question de la verité*, París, Grasset et Fasquelle.

B) Habermas, J. <<Talcott Parsons-Probleme der Theoriekonstruktion>> en Matthes, J (ed.) *Lebenswelt und soziale Probleme. Verhandlungen des 20. Deutschen Soziologentages zu Bremen 1980*, Frankfurt a.M., 1981.

-<<Entgegnung>> in Honneth A. und Joas H. (eds.) *Kommunikatives Handeln*. Frankfurt a.M. Suhrkamp. 1986.

-<<Bemerkungen zu einer verworrenen Diskussion. Was bedeutet "Aufarbeitung der Vergangenheit" heute>> in *Die Zeit*, Nr 15, 3-4-1992, pp.82-84.

-<<Die zweite Lebenslüge der Bundesrepublik: Wir sind wieder "normal" geworden>> in *Die Zeit*, Nr. 51, 11-12-1992, p.48.

-<<Human Rights and Popular Sovereignty: The Liberal and Republican Versions>> in *Ratio Juris*, Nr. 7, 1994, p.1-13. [t.c.: Derechos Humanos y Soberanía Popular: las versiones liberal y republicana, en Del Águila R. y Vallespín, F. (ed.) *La democracia en sus textos*, Madrid, Alianza, 1998].

-<<Wahrheit und Wahrhaftigkeit. Die Freiheit der Selbstvergewisserung und Selbstsienkönnens>> in *Die Zeit*, Nr. 50, 8-12-1995, pp.59-60.

-<<Sprechakttheoretische Erläuterung zum Begriff der kommunikativen Rationalität>> in *Zeitschrift für Philosophie Forschung*, Nr. 50, 1996, pp.65-91.

-<<Was ist ein Volk? Zum politischen Selbstverständnis des Geisteswissenschaften im Vormärz>> in *Süddeutsche Zeitung*, Nr. 223, 26-9-1996, p.15.

-<<Zur Legitimation durch Menschenrechte>> Vortrag auf dem XVII. Deutsche Kongreß für Philosophie am 27. September, Leipzig, 1996. Manuskript.

-<<Rortys pragmatische Wende>> in *Zeitschrift für Philosophie Forschung*, Nr. 44, 1996, pp.715-741.

-<<Three Normative Models of Democracy>> in Benhabib S. (ed.) *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton, 1996.

-<<Der interkulturelle Diskurs über Menschenrechte. Vermeintliche und tatsächliche Probleme>> in *Frankfurter Rundschau*, Nr. 29, 4-2-1997, p.10.

-<<Geschichte ist ein Teil von uns. Warum ein "Demokratiepreis für Daniel J. Goldhagen? Eine Laudation>> in *Die Zeit*, Nr. 12, 4-3-1997, pp.13-14.

-<<Biologie kennt keine Moral. Nicht die Natur verbietet. Wir müssen selbst entscheiden. Einer Replik auf Dieter E. Zimmer>> in *Die Zeit*, Nr. 9, 19-2-1998, p.34.

-<<Zwischen Dasein und Design. Die Herkunft prägt das Selbstverständnis. Einer Antwort auf Reinhard Merkel>> in *Die Zeit*, Nr. 12, 12-3-1998, p.41.

-<<Bestialität und Humanität. Ein Krieg an der Grenze zwischen Recht und Moral>> in *Die Zeit*, Nr. 18, 29-4-1999, pp.1,6-7.

-<<Was bedeutet Denkmalsturz? Verschließen wir nicht die Augen vor der Revolution der Weltordnung: Die normative Autorität Amerikas liegt in Trümmern>> in *Frankfurter Allgemeinen Zeitung*, Nr. 91, 17-3-2003, p.33.

-<<The Kantian project of constitutionalization of international law, does it still have a chance?>> in Escamilla, M. y Saavedra, M. (eds.) *Law and justice in a global society*, Anales de la Cátedra Francisco Suárez, Granada, 2005 [t.c.: ¿Es aún hoy posible el proyecto kantiano de la constitucionalización del derecho internacional?, en Escamilla, M. y Saavedra, M. (eds.) *Law and justice in a global society*, Anales de la Cátedra Francisco Suárez, Granada, 2005].

Bibliographie über Habermas:

Aboulafia, M., Bokkman, M., Kemp, C. (eds.) (2001) *Habermas and pragmatismo*. London, Routledge.

Adorno, Th. W., et al (1969), *Positivismusstreit in der deutsche Soziologie*.

Apel, K.-O. (1973) *Transformation der Philosophie*, 2vols, Frankfurt a.M., Suhrkmap.

-(1975) *Der Denkweg von Charles Pierce —Eine Einführung in den amerikanische*

Pragmatismus, Frankfurt a.M., Suhrkamp.

-(1976) <<Das Problem der philosophischen Letzbegründung im Lichte einer transcendentales Sprachpragmatik: Versuch einer Metakritik des 'kritischen Rationalismus'>> en Kanitscheider, B. (ed.) *Sprache und Erkenntnis*. Festschrift für G. Frey, Innsbruck, 52-88.

-<<Läßt sich ethische Vernunft von strategischer Zweckrationalität unterscheiden? Zum Problem der Rationalität sociales Kommunikation und Interaktion>> in Willen van Reilen und K.O. Apel (Hrsg.) *Rationales Handeln und Gesellschaftstheorie*, Bochum, Germinal Verlag, S. 23-79, 1984.

- (1989) <<Normative Begründung der "Kritische Theorie" durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein tranzendental-pragmatisch orientierier Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken>>, Honneth, McCarthy, Offe un Wellmer (eds.) *Zwischenbetachtungen: Im Prozess der Aufklärung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1989.

Arens, E. (1984) *Kommunikative Handlugen. Die paradigmatische Bedeutung der Gleichnisse Jesu für eine Handlungstheorie*, Düsseldorf, Patmos.

-(ed.) *Habermas und Die Theologie. Beiträge zur teologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns*, Düsserldorf, Patmos.

Badillo, Robert P. (1990), *A critical inquiry into Habermas's philosophy of emancipación: Toward an Ontology of the Human Person*, The American University.

-(1991), *The emancipatibe theory of J. Habermas and metaphysics*, Washington, Council for researchs in values and philosophy.

Barreto, Luz M. (1994) *El lenguaje de la modernidad*. Caracas. Monte Ávila.

Bauer, K. (1987) *Der Denkenweg von Jürgen Habermas zur Theorie des kommunikativen Handelns. Grundlagen einer neuen Fundamentaltheologie?* Regensburg, Roderer.

Bauman Z. (1976) *Towards a Critical Sociology: Approaches to Understanding*, London, Hutchison.

Beck U. (1986) *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt a.M.

Beer, R. (1987) *Zwischen Aufklärung und Optimismus. Vernunfttheorie und Gessellschaftstheorie bie Jürgen Habermas*, Wiesbaden.

Benhabib, S (1980) *Critique, Norm and Utopia*, New York, Columbia University Press.

Benhabib, S and Dallmayr F (ed.) (1990) *The Communicative Ethics Controversy*, MIT Press.

Benhabib S. (ed.) (1996) *Democracy and Difference. Contesting the Bounderies of the Political*, Princenton.

-
- Boladoras, M. (1996), *Comunicación, ética y política. Habermas y sus críticos*, Madrid, Tecnos.
- Browning, Don S. (ed.) (1992) *Habermas, modernity and public theology*. New York. Croosroad.
- Bruckmeier, K (1988) *Kritik der Organisationsgesellschaft. Wege der systemtheoretischen Auflösung der Gessellschaft von M. Weber, Parsons, Luhmann und Habermas.....*
- Bühner, B. und Achim, B., (eds.) (1982) *Ideologie und Diskurs Zur Theorie von Jürgen Habermas und ihrer Rezeption in der Pädagogik*, Frankfurt a.M., Haag und Herchen.
- Bubner, R., Cramer, K., Wiehl, R. (eds.) (1970) *Hermeneutik und Dialektik*, Tubinga.
- Bubner, R. <Rationalität als Lebensform. Zu Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handels>> in *Merkur*, n°36, 1982, 97-104.
- Créau, A. (1990) *Kommunikative Vernunft als >entmystifiziertes Schicksal<. Denkmotive des frühen Hegel in der Theorie J. Habermas*, Frankfurt, Athenäum.
- Colom, F. (1992) *Las caras del leviatán. Una lectura política de la Teoría Crítica*, Barcelona, Antrophos.
- Czuma, H. <<Technokratie-Fortschritt-Emanzipation. Die Kritische Theorie der frankfurter Schule>> in *Zietschrift für Katholische Theologie*, Nr. 95, 1973.
- Danielzyk, R. und Fritz, R. (eds.) (1986) *Vernunft der Moderne? Zu Habermas' Theorie des Kommunikativen Handels*, Münster, Edition Liberation.
- Dallmayr, Fred R., y McCarthy Th (eds.) (1977) *Understanding and social Inquiry*, Notrde Dame.
- Dallmayr, Fred R. (1981), *Beyond Dogma and Despair: Toward a critical Phenomenology of Politics*, Notre Dame, University of Notre Dame press.
- Döbert, R., Habermas, J., y Nunner-Winkler, G (eds.) (1977) *Entwicklung des Ich*, Colonia.
- Dreyfus H.L., Rabinow P., and Michel Foucault *Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago.
- Dubiel, H. (1978) *Wissensftsorganisation und politische Erfahrung*, Frankfurt.
- (1988) *Kritische Theorie des Gesellschaft*. Weinheim. Juventa.
- Ebeling, H. (ed.) (1976) *Subjektivität und Selbsterhaltung*, Frankfurt.
- Escamilla, M. y Saavedra, M. (eds.) (2005) *Law and justice in a global society*, Granada, Anales de la Cátedra Francisco Suárez.
- Fleck, Ch. (1979) *Der prominente Überbau, Studien zur Sozialisationstheorie und Evolutionstheorie von J. Habermas*, Graz.
- Friedeburg, L und Habermas J. (eds.) (1999) *Adorno-Konferenz*. Frankfurt a.m. Suhrkamp.

-
- Friedman, G (1986) *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*, México, FCE.
- Gabás, R. (1980), *Dominio técnico y comunidad lingüística*, Barcelona, Ariel.
- Gamm, G. (1987) *Eindimensionale Kommunikation. Vernunft und Rhetorik in Jürgen Habermas' Deutung der Moderne*, Würzburg, Königshausen und Neumann.
- Gelder, F. (1990) *Habermas' Begriff des historischen Materialismus*, Frankfurt a. M., Peter Lang.
- Gimbernat, J.A (ed.), *La filosofía moral y política de J. Habermas*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Giddens, A (1977) *Studies in Political Theory*, Londres.
- (1995) *Politics, sociology and social theory. Encounters with classical and contemporary thought*, Cambridge, Polity Press.
- Giddens and Bernstein (eds.) (1991), *Habermas and the modernity*. Cambridge. Polity Press.
- Gripp, H (1984) *Jürgen Habermas, Und es gibt sie doch. Zur Kommunikationstheoretischen Begründung von Vernunft bei Jürgen Habermas*, München.
- Grundmann, R (1990) *Habermas, Rawls and paradox impartiality*. San Domenico.
- Günther, K. und Wingert, L. (eds.) (2001) *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*, Frankfurt a. M.
- Heinrich, D. <<Selbstbewusstsein>> en R., Cramer, K., Wiehl, R. (eds.) (1970) *Hermeneutik und Dialektik*, Tubinga, pp. 267 y ss.
- <<Die Grundstruktur der modernen Philosophie>> en Ebeling (1976) pp. 177 y ss.
- Held, D. (1980), *Introduction to critical Theory: Horkheimer to Habermas*. Berkeley, University of California press.
- Höhn, H-J. (1985) *Kirche und kommunikatives Handeln: Studien zur Theologie und Praxis der Kirche in d. Auseinandersetzung mit den Sozialtheorien Niklas Luhmann und Jürgen Habermas*, Frankfurt a. M.
- Honneth, A. <<Arbeit instrumentales Handeln>> en Honneth, A y Jaeggi U. (eds.) (1980) *Arbeit, Handlung, Normativität, Theories des historischen Materialismus*, Frankfurt.
- (1989) *Kritik der Macht*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- (1994) *Desintegration*, Frankfurt a. M., Fischer Verlag.
- (1994) *Kampf und Anerkennung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- <<Jürgen Habermas>> in Kaessler, D. (ed.) (1999) *Klassiker der Soziologie*, München. Beck. 1999.
- Honneth, A. (ed.) (1992) *Philosophical interventions in the unfinished projet of enlightenment*. Cambridge. Mit Press.

-
- (ed.) (2002) *Befreiung aus der Mündigkeit*, Frankfurt a.M, Campus.
- Honneth, A. und Jaeggi, U. (eds.) (1980) *Arbeit, Handlung, Normativität, Theories des historischen Materialismus*, Frankfurt.
- Honneth, A. und Wellmer, A. (eds.) (1986) *Die frankfurter Schule und die Folgen*, Berlín/New York, Walter de Gruyter.
- Honneth, A. und Joas, H. (eds.) (1986) *Kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Horton, R.: <<African Thought and Western Science>> en Wilson, B. R. (1970) *Rationality*, Oxford.
- Horster, D (1999) *Habermas zur Einführung*, Hamburg, Junius.
- Imgram, D. (1987), *Habermas and the dialectic of Reason*, New Haven, Yale University Press.
- Jaeggi, U. und Honneth, A. (eds.) (1977), *Theorien des historischen Materialismus*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Jay, M. (1973) *The dialectical Imagination*, Boston, Little Brown.
- (1984) *Marxism and Totality*, Berkeley.
- Jeffrey, A. <<Review Essay: Habermas' New Critical Theory: Its promise and Problems>> in *American Journal of Sociologie*, 91, 1985, pp. 400-424. Chicago.
- Kohlberg, L. (1974) *Zur kognitiven Entwicklung des Kindes*, Frankfurt a, M.,
- (1981-1984), *Essays on Moral Develoment*, 2 vols., San Francisco, Harper and Row.
- Korsch, K. (1971) *Marxismo y Filosofía*, México, Ediciones Era.
- Lafont, C. (1993) *La razón como lenguaje*, Madrid, Visor.
- Lukács, G. (1975) *Historia y conciencia de clase*, Barcelona, Grijalbo.
- Lübbe, H (1975) *Fortschrittsorientierung als Problem*, Friburgo.
- Mardones, J. M. (1985), *Razón comunicativa y teoría crítica*, Bilbao, Universidad del País Vasco.
- <<La reconstrucción de la teoría crítica. A propósito de Theorie des kommunikativen Handelns>> en *Pensamiento*, Madrid, n°40, 1985.
- Marx, K. (1961-1968), *Werke*, Berlín, Dietz-Verlag.
- Marx y Engels (1976), *Obras*, Barcelona, Grijalbo.
- McCarthy, Th (1987), *The Critical Theory of J. Habermas*.
- (1992), *Ideals and Illusions. On Reconstruction and Decosntruction in Contemporary Critical Theory*.
- McIntyre A. (1971) *Against the Self Images of the Age*, Londres.

-
- Meehan, J. (1993) *Feminist read Habermas*. New York. Routledge.
- Müller, M. (1978) *Das Konzept der Entwicklungslogik*, Frankfurt.
- Thompson J. y Held D (ed.) (1982) *Habermas. Critical Debates*, London, Macmillan Press.
- Tugendhat, E. (1979) *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt.
- Passerin D' Entrevés, M (ed.) (1996) *Habermas and the unfinished project of the enlightenment*. Cambridge, Polity Press.
- Piaget, J. (1970) *Sabiduría e ilusiones de la filosofía*, Barcelona, Península.
- (1974) *El criterio moral en el niño*, Barcelona, Fontanella.
- Rasmussen, D. (Hrsg.) *Jürgen Habermas*, London, Sage.
- Roderick, R (1989) *Habermas und das Problem der Rationalität*, Hamburg, Argument.
- Schmidt, A (1973) *Der Begriff der Natur in der Lehrer von Karl Marx*, Frankfurt. [t.c.: *El concepto de naturaleza en Marx*. Madrid. Siglo XXI. 1976].
- Sáez Rueda, L. Sáez Rueda, L (1994) <<Facticidad y excentricidad de la razón>>, en Blanco Fernández, D, Pérez Tapias, J.A., y Sáez Rueda, L. (eds.) , *Discurso y realidad*, Madrid, Trotta, 1994, 228-251.
- (1995) *La reelustración filosófica de K.-O. Apel*, Univ. Granada.
- (1996) <<Für eine 'tragisches' und 'offenes' Konzept der Rationalität>>, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (Akademie Verlag, Berlín), vol. 44/3 (1996), 343-361.
- (2001) *Movimientos filosóficos actuales*, Madrid, Trotta, 2001.
- (2002) *El conflicto entre continentales y analíticos*, Barcelona, Crítica.
- Sölter, Arpa M. (1996) *Moderne und Kulturkritik*, Bonn, Bouvier.
- Ureña, E. (1978) *La teoría crítica de la sociedad de Habermas*, Madrid, Tecnos.
- Van de Reijen und Apel K.O (Hrsg.) (1984), *Rationales Handeln und Gesellschaftstheorie*, Bochum, Germinal Verlag.
- VV.AA. (1968) *Über Theodor W. Adorno*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- VV.AA. (1971) *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Weber, M (1966) *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. I, Tubinga [t.c.: *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid, Taurus, 1987].
- Wellmer, A. (1969) *Kritische Gesellschaftstheorie und Possitivismus*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- (1976) <<Communications and Emancipation>> en *On critical Theorie*, New York, 235-247.
- (1985) *Zur Dialectik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.

-
- (1986) *Ethik und Dialog*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- (1993) *Endspiele*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- White, St. <<On normative structure of action>>, in *Review of Politics*, vol 44, April 1982, 282ss.
- (1985) *Habermas on Reason, Justice and Modernity*. MS.
- (1988) *The Recent work of J. Habermas*, Cambridge University Press.
- Wilson, B. R. (ed.) (1970) *Rationality*, Oxford.
- Winch, P. (1958) *The Idea of social Science*, Londres.
- (1987) *Understanding a primitive society. Language*, Oxford, Basil Blackwell.
- Wingert, L. (Hrsg.) (2001) *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Wood Allen, W <<Habermas' Defense of Rationalism>>, in *New German Critique*, 1985, n°35, 145-164.
- Zimmermann, R. (1985) *Utopie-Rationalität-Politik. Zur Kritik, Reconstruction und Systematik einer emanzipatorischen Gesellschaftstheorie bei Marx und Habermas*, Freiburg, Karl Alber.