

Hyun A Lee

## Der grammatische Mensch

Habermas' Wege von der Interessenlehre  
zur Theorie des kommunikativen Handelns

이 책은 **J.Habermas**의 60년대의 관심이론으로부터 1981년에 출판된 [소통행위이론]까지의 이론구성의 과정을 추적한다. **Habermas** 이론체계 구성상의 한 특징은 그 주요 개념들의 논증을 타사상가들의 재해석을 통해 수행한다는 점에 있다. 이러한 맥락에서 이 책은 **Habermas** 이론체계의 내재적 비판을 위해 그의 **Popper, Marx, Weber, Wittgenstein, Gadamer, Freud**등에 대한 해석을 분석하였다. 이를 통해 이 책은 **Habermas**의 이들 사상가들과의 관계에 대한 기존견해들이 수정되어야함과 아울러, 그의 논증실패의 주요원인이 그 패러다임 전환의 데제에도 불구하고 초기 관심론으로부터 소통행위 이론까지 일관된 그의 의식철학적 인간론에 연유함을 보였다.





Hyun A Lee  
Der grammatische Mensch

Except where otherwise noted, this work is  
licensed under a [Creative Commons License](#)



erschienen in der Reihe der Universitätsdrucke  
im Universitätsverlag Göttingen 2006

---

Hyuan A Lee

# Der grammatische Mensch

Habermas' Wege von der Interessenlehre  
zur Theorie des kommunikativen Handelns



Universitätsverlag Göttingen  
2006

## Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

*Göttinger Dissertation zur Erlangung des sozialwissenschaftlichen Doktorgrades  
der sozialwissenschaftlichen Fakultät der Universität Göttingen.*

Satz und Layout: Universitätsverlag Göttingen

Umschlaggestaltung: Margo Bargheer

© 2006 Universitätsverlag Göttingen

ISBN 3-938616-37-7

## Einleitung: Grundlagen und theoretische Bezüge der Theorie von Habermas

– Erster Teil – 17

Die Sozialwissenschaften und der Mensch: Habermas' Wege zur  
Interessenlehre 17

§ 1. Die Entstehung von Habermas' Begriff des „Interesse“ .....	17
1.1 Habermas' früher Begriff der „Kritik“ .....	18
1) Philosophie und Aufklärung .....	18
2) Wissenschaft .....	24
1.2 Habermas' positivistische Marx-Interpretation .....	26
1.3 Habermas' Begriff des „Interesses“ .....	31
1) Methodologische Stellung des „Interesses“ .....	31
2) Inhaltlich-anthropologische Bestimmung des „Interesses“ .....	33

§ 2. Habermas' positivistische Popper-Interpretation und die Entwicklung seiner theoretischen Systematik .....	37
2.1 Das Habermassche Positivismus-Bild .....	38
1) Der Empirismus und die erste These der Interessenlehre .....	38
2) Das „technische Interesse“ und die zweite These der Interessenlehre .....	41
3) Die „Technik“ und die dritte These der Interessenlehre .....	45
2.2 Die methodologische Begründung der Interessenlehre .....	48
1) Die Methode der sozialwissenschaftlichen Reflexion: die 'kritische Argumentation' .....	48
2) Der Gegenstand der Sozialwissenschaften: der „objektive Zusammenhang“ .....	52
2.3 Die anthropologische Begründung der Interessenlehre .....	54

§ 3. Habermas' Marx-Interpretationen .....	58
3.1 Die Kantisch-Darwinistische Marx Interpretation .....	59
1) Der Marxsche Begriff der Arbeit .....	59
2) Marx als „positivistischer“ Wissenschaftler .....	70
3.2 Die gesellschaftstheoretische Marx-Interpretation .....	74

§ 4. Zusammenfassung: Die Problematik der anthropologischen Grundlage des Habermasschen Begriffs der Sozialwissenschaften... ..	81
4.1 Die Verbindung von Interesse und „objektivem Zusammenhang“ .....	81
4.2 Die Verknüpfung von Interesse und Vernunft .....	89

– Zweiter Teil – 95

Die Sozialwissenschaften und der Mensch im grammatischen Gewebe:  
Habermas' Wege zur Theorie des kommunikativen Handelns 95

§ 5. Max Weber und die Entwicklung der Habermasschen Handlungstheorie .....	95
5.1 Die Probleme der Interessenlehre und Webers Handlungstheorie .....	96
5.2 Habermas' Weber-Interpretationen und das instrumentelle Handeln .....	100
5.3 Die Entscheidungstheorie und der Begriff des zweckrationalen Handelns .....	109
§ 6. Habermas' Wittgenstein-Interpretation: Die Begründung der sprachlichen Grammatik als Grundlage des sozialen Handelns .....	117

6.1 Die <i>Logik der Sozialwissenschaften</i> und die Kommunikationstheorie .....	117
6.2 Der frühe Wittgenstein: Sprache als transzendente Kategorie .....	119
6.3 Der späte Wittgenstein: Sprache und Praxis .....	124

**§ 7. Habermas' Auseinandersetzung mit Gadamer: Die Universalität  
erzeugende Kraft der Grammatik.....132**

7.1 Gadammers Begriff der „hermeneutischen Erfahrung“ .....	133
7.2 Habermas und Gadamer: Aufklärungsphilosophie versus Hermeneutik .....	138

**§ 8. Habermas' Freud-Interpretation: Die sprachtheoretische und  
anthropologische Grundlegung der aufklärerischen  
Sozialwissenschaften .....146**

8.1 Die Psychoanalyse und die Kraft der Reflexion .....	147
8.2 Der Mensch im grammatischen Gewebe: Die emanzipatorischen Kräfte der Reflexion und die Grammatik .....	151
8.3 Die „ideale Sprechsituation“ .....	162

**§ 9. Habermas' aufklärungsphilosophische Gesellschaftstheorie und die  
Rationalitätsproblematik in der Theorie des kommunikativen  
Handelns .....168**

9.1 Das metatheoretische Thema der Rationalität: Habermas' dualistischer Begriff des Handelns und der „inoffizielle“ Weber.....	169
9.2 Das methodologische Thema der Rationalität: Die sprachtheoretische Begründung der praktischen und rationalen Kraft des kommunikativen Handelns.....	174

**Literatur 184**

***I. Primärliteratur .....184***

***II. Sekundärliteratur.....186***

# Einleitung: Grundlagen und theoretische Bezüge der Theorie von Habermas

i. 1981 hat Habermas sein zweibändiges Werk *Theorie des kommunikativen Handelns* (Habermas 1981c und 1981d) vorgelegt, das öffentlich als das Werk betrachtet worden ist, mit dem er „die gedanklichen Anstrengungen einer zwanzigjährigen Reflexions- und Forschungsarbeit zu einem vorläufigen Abschluß“ (Honneth/Joas 1986b, S.7) brachte.<sup>1</sup> Zu diesem Werk gibt es daher zahlreiche Kommentierungen: So sind z.B. Habermas' Begriff des „kommunikativen Handelns“ selbst (Vollrath 1983),<sup>2</sup> seine dualistische Unterscheidung der gesellschaftlichen Ordnung in „Lebenswelt“ und „System“ (Honneth 1985) oder seine Zeitdiagnose bzw. die „Theorie der Rationalisierung“ (McCarthy 1985) viel diskutierte Themen. Auch machten viele Autoren Habermas' Interpretationen von Marx (Schmidt, J. 1982), der Frankfurter Schule (Breuer 1982) oder von Weber (Nusser 1985) zur Zielscheibe ihrer Kritik. Was diese bisherigen Studien betrifft, so bin ich der Meinung, dass sie mit Recht auf jeweils bestimmte Schwächen der *Theorie des kommunikativen Handelns* hinweisen, aber Habermas' *systematische Intention* in diesem Werk nicht in Betracht ziehen. Und dies obwohl er ein bemerkenswert systematischer Soziologe ist, der die Begriffsbildung bzw. die ideengeschichtliche Begriffsanalyse dezidiert zur Unterstützung seiner Systematik unternimmt. Ich gehe davon aus, daß die Intention seiner *Theorie des kommunikativen Handelns* nicht ohne den Rückbezug auf seine Interessenlehre erhellt werden kann.

Hinsichtlich der Beziehung zwischen Habermas' früherer und späterer Theorie will ich mich mit zwei bekannten, aber unterschiedlichen Meinungen auseinandersetzen. A. Giddens z.B. sieht in dem Unterschied zwischen dem früheren und dem späteren Entwurf eine *grundsätzliche Änderung*, indem er die Interessenlehre als erkenntnistheoretischen Versuch und die Kommunikationstheorie als

---

<sup>1</sup> Vgl. auch Gripp 1984.

<sup>2</sup> Vollrath meint, dass dieser Begriff des kommunikativen Handelns nicht akzeptabel sei. Nicht nur weil Habermas' die für diese Begriffsbildung angenommene Gleichsetzung von Rede, Verständigung und Handeln falsch sei, sondern auch, weil sie letztlich auf Habermas' fundamentalistischen Glauben an die Ideale der Brüderlichkeit im 18. Jahrhundert beruhe (Vollrath 1983, S.406-414).

sprachtheoretischen Entwurf charakterisiert. Den späteren Habermas, so kritisiert er darüber hinaus, kümmere dann seine frühere heuristische Annahme nicht mehr (Giddens 1985). Ich denke, diese Kritik ist teilweise von Habermas' eigener Aussage geleitet worden, nach der seine *Theorie des kommunikativen Handelns* „nicht als Fortsetzung der Erkenntnistheorie mit anderen Mitteln“ (Habermas 1981c, S.7) zu verstehen sei. Dagegen will ich in dieser Arbeit zeigen, dass Habermas in seinem späteren Entwurf durchaus versucht hat, die *aufklärungsphilosophische Zielsetzung* seiner Interessenlehre fortzusetzen.

Das bedeutet aber nicht, dass ich keine Änderung der späteren Theorie sehe. Die *Theorie des kommunikativen Handelns* ist zwar die Fortsetzung der erkenntnistheoretischen Problematik, aber eben doch mit anderen Mitteln; und zwar vermittle der Handlungs- und Sprachtheorie. R. J. Bernstein sieht in Habermas' späteren Entwurf die *dialektische bzw. erfolgreiche Aufhebung* der Schwächen seiner früheren Lehre. So sei die frühe Bestimmung der Sozialwissenschaften als rekonstruktiver Wissenschaft über die Universalpragmatik im späteren Werk die Lösung des methodologischen Problems der Interessenlehre, die ihr eigentliches Ziel – die Vereinigung von Universalität und Partikularität, von Transzendentalität und Empirie – noch nicht erreichen konnte. Erst die linguistische Wendung führe zur Lösung der bewusstseinsphilosophischen Problematik, die in der Annahme des monologischen Subjektes liegt. Die empirische Studie der Dynamik des gesellschaftlichen Prozesses realisiere das bislang unerfüllte Ziel der Interessenlehre bzw. der kritischen Theorie, die an der Gegenwartsgeschichte praktisch Anteil nehmen will (Bernstein 1978). Gegen diese Ansicht, die im Grundsatz von Habermas vorgeformt und von seinen Anhängern geglaubt und verbreitet worden ist,<sup>3</sup> wird sich meine Hauptkritik richten.

ii. Um den Bezug zwischen der frühen und der späteren Theorie von Habermas zu konkretisieren, und um den Erfolg oder Misserfolg der späteren Theorie zu untersuchen, müssen wir zunächst darlegen, welches Habermas' leitender Gedanke in der *Theorie des kommunikativen Handelns* ist. In diesem Zusammenhang können wir in der Einleitung jenes Werkes den Faden aufnehmen. Hier konkretisiert er die Aufgabe der Soziologie im Hinblick auf ihr Verhältnis zur alten und zur neuen Rolle der Philosophie als *Erklärung der Rationalität auf drei Ebenen*. „Die Rationalität von Meinungen und Handlungen ist“, so beginnt Habermas, „ein Thema, das herkömmlicherweise in der Philosophie bearbeitet wird“ (Habermas 1981c, S.15). „Die Philosophie bemüht sich seit den Anfängen, die Welt im Ganzen, die Einheit in der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen mit Prinzipien zu erklären, die in der Vernunft aufzufinden sind“ (ebd., S.15). Weil dieses Wissen aber als Metaphilosophie aus der heutigen Philosophie ausgegrenzt worden sei, übernehme gegenwärtig allein die Soziologie die Aufgabe, die *Rationalitätsthematik*

<sup>3</sup> Wie man in Habermas' These des Paradigmenwechsels von der Bewußtseinsphilosophie zur Kommunikationstheorie erkennen kann (Habermas 1986, S.346), betrachtet er seine Theorie als ein neues Paradigma, das die bisher unge löst bleibende Spaltung von Theorie und Praxis, Universalismus und Relativismus, Subjektivismus und Objektivismus dialektisch aufgehoben hat. Diese Betrachtung von ihm, die ich seine „*dialektische Zielsetzung*“ nennen möchte, findet sich auch in seiner Interessenlehre (siehe Habermas 1968, S. 85f).

mit Rücksicht auf die Probleme der Gesamtgesellschaft zu behandeln. Denn sie könne Fragen der Rationalität „nicht wie andere Disziplinen abschieben, umdefinieren oder auf kleine Formate zurückschneiden“ (ebd., S.20), weil sie sich „mit der Alltagspraxis in lebensweltlichen Kontexten“ befasse und daher „mit dem *ganzen Spektrum* der Erscheinungen sozialen Handelns“ (ebd., S.21) konfrontiert werde. In diesem Zusammenhang verbindet sich die Soziologie mit den drei Rationalitätsthematiken auf einzigartige Weise. Auf der *metatheoretischen Ebene* muss sie „alle Formen der symbolischen Handlungsorientierung in Betracht ziehen“ (ebd., S.21) und deren Rationalitätsaspekte erläutern. Auf der *methodischen Ebene* muss sie zeigen, welche subjektive Handlungsorientierung mit der objektiven Methode zu tun hat, um durch die Sozialwissenschaften ein universelles Sinnverstehen ihrer Gegenstände zu erreichen und die emanzipatorische Koordinierung der Handelnden durchführen zu können. Dass diese Verbindung darüber hinaus nicht metaphysisch, sondern empirisch ist, erklärt Habermas wissenschaftshistorisch: Da die Soziologie als Theorie der bürgerlichen Gesellschaft entstehe, sei ihr die Aufgabe zugefallen, „den Verlauf und die anomischen Erscheinungsformen der kapitalistischen Modernisierung vorbürgerlicher Gesellschaften zu erklären“ (ebd., S.21). Und diese anfängliche Problemstellung bilde „den Bezugspunkt, unter dem die Soziologie ihre Grundlagenprobleme bearbeitet“ (ebd., S.21f.): Die Rationalisierung der modernen Gesellschaft auf der *empirischen Ebene*. Für jede Soziologie mit gesellschaftstheoretischem Anspruch stelle sich daher, so schließt Habermas, das Problem der Verwendung eines Rationalitätsbegriffs auf drei Ebenen.

*„Sie kann weder der metatheoretischen Frage nach den Rationalitätsimplikationen ihrer leitenden Handlungsbegriffe, noch der methodologischen Fragen nach den Rationalitätsimplikationen des sinnverstehenden Zugangs zum Objektbereich, noch schließlich der empirischtheoretischen Frage ausweichen, in welchem Sinne die Modernisierung von Gesellschaften als Rationalisierung beschrieben werden kann“ (Habermas 1981c, S.8).*

iii. Auf den ersten Blick scheint die so definierte Aufgabe der Soziologie keinen Bezug zur Interessenlehre zu haben, die ihrerseits weder den Handlungsbegriff noch die Problematik des Sinnverstehens noch die Rationalisierungsthematik behandelt. Deswegen konnten selbst die Studien, die ihre Kritik gegen den Kernbegriff der *Theorie des kommunikativen Handelns*, also gegen die „Rationalität“ richteten, den systematischen Bezug dieser Theorie zur Interessenlehre nicht durchschauen. Sie behandeln zumeist nur ihre begrifflichen und logischen Probleme. Einige Autoren kritisierten Habermas' Begriff der „zweckrationalen Rationalität“ inhaltlich, soweit er dafür ein unversöhnbares Verhältnis zwischen Natur und Mensch einfach unterstellt hat (Alford 1985; Whitebook 1979; Ottmann 1982). Die meiste Kritik am Begriff der „kommunikativen Rationalität“ richtet sich aber m.E. gegen dessen selbstzerstörende *formalistische* Grundlage. Denn innerhalb des Formalismus, der auf den gänzlichen Ausschluss aller inhaltlichen Vorentscheidungen Wert legt, ist es unmöglich, die substanziellen Hauptbegriffe der *Theorie des kommunikativen Handelns* – z.B. die inhaltliche Bestimmung der

„kommunikativen“ und der „zweckrationalen Rationalität“ – zu begründen (Dallmayr 1988; Taylor 1986; Seel 1986). Den Widerspruch in Habermas' Rationalitätsbegriff haben einige Autoren noch weitergehend konkretisiert, indem sie Habermas' eigentümlichen Versuch enthüllten, zwei sich widersprechende Rationalitätsbegriffe gleichzeitig aufzunehmen. Er beanspruche zwar offiziell den formalistischen Begriff der Rationalität aus der Tradition von Kant, seine Theorie basiere aber tatsächlich auf dem substanziellen Begriff der Rationalität aus der Hegel-Marx-Tradition im weiteren Sinne (Gripp 1984; Bubner 1982c). Obwohl ich der letztgenannten Ansicht nicht zustimme,<sup>4</sup> so halte ich doch die Kritik an seinem Formalismus für richtig. Wenn wir uns aber bereits mit der Kritik an Habermas' Formalismus zufrieden geben, können wir keinen Blick für den Entwicklungsvorgang der *Theorie des kommunikativen Handelns* gewinnen. Nur dieser aber lässt uns den Grund verstehen, warum er seine Theorie nicht nur auf dem Formalismus, sondern auch auf der Hegel-Marxschen Tradition gründen lassen wollte.

iv. Den Ansatz zur Erhellung der systematischen Intentionen von Habermas sowie für das Verstehen des Bezugs der *Theorie des kommunikativen Handelns* zur Interessenlehre sehe ich in der *Rationalitätsthematik*. Bereits 1963 machte Habermas offenkundig, dass es ihm im erkenntnistheoretischen Versuch der Interessenlehre um nichts anderes als um die Unterscheidung der beiden genannten Begriffe von Rationalität geht.

*„Freilich ist dieser heimliche Begriff einer substantiellen Rationalität verschieden gefasst, je nachdem, ob die treibende Reflexion einzig vom Wert wissenschaftlicher Techniken überzeugt ist oder auch von dem Sinn einer wissenschaftlichen Emanzipation zur Mündigkeit; je nachdem, ob Ideologiekritik verständlich motiviert ist vom Interesse an erfahrungswissenschaftlicher Vermehrung technischen Wissens oder vernünftig motiviert von dem Interesse an Aufklärung als solcher. Der Positivismus ist der Unterscheidung dieser beiden Begriffe von Rationalität so wenig fähig wie überhaupt des Bewusstseins, daß er selbst impliziert, was er nach außen bekämpft - dezidierte Vernunft. Daran aber, daß deren beide Gestalten unterschieden werden, hängt das Verhältnis von Theorie und Praxis in der verwissenschaftlichten Zivilisation“ (Habermas 1963b, S.321).*

Wenn ich es richtig sehe, dient diese Unterscheidung der Rationalitätsbegriffe der Verwirklichung des aufklärungsphilosophischen Traums, der auf dem Glauben an *Subjektivität, Methode* und *Vernunft* beruht. Genauer: Nachdem Habermas die Sichtweise des Positivismus so interpretiert,<sup>5</sup> dass man nur mit der objektiven bzw. subjektfreien Haltung der „Wertfreiheit“ zur Wahrheit gelangen kann, stellte er dem die These entgegen, dass das *subjektive* Interesse mit der Erkennt-

<sup>4</sup> Im ersten Teil dieser Arbeit (Kap.1, 3 und 4) werde ich diesen Sachverhalt thematisieren.

<sup>5</sup> Wie Habermas den Positivismus in seinem Sinne darstellt und wie er seine drei Thesen der Interessenlehre gegen diese (von ihm selbst konstruierte) Darstellung entwickelt, werden wir im zweiten Kapitel betrachten.

nis der Wahrheit und mit der Emanzipation zu tun habe (erste These<sup>6</sup> der Interessenlehre). Und er wollte diese zwei Interessen – das „instrumentelle“ und das „emanzipatorische“ Interesse – als *die sozialwissenschaftliche Methode* bzw. als Kriterien der Rationalität darlegen, mit deren Beherrschung man zur *objektiven* Wahrheit oder zur Emanzipation gelangen kann (zweite These der Interessenlehre).<sup>7</sup> Im aufklärungsphilosophischen Vertrauen auf die Vernunft behauptet er dann noch weitergehend das „emanzipatorische Interesse an der Aufklärung“ als eine mit der *Vernunft* verbundene *primäre rationale Methode*, die einzig zur Emanzipation der Gesellschaft führen kann (dritte These der Interessenlehre).<sup>8</sup>

Dass Habermas auch in der *Theorie des kommunikativen Handelns* seinem alten Thema des subjektiven und transzendentalen „Interesses“ verhaftet bleibt, können wir zunächst daran erkennen, dass er die Studie aller Formen der symbolischen „Handlungsorientierung“ bzw. des „die Handlung leitenden vortheorietischen Wissens kompetenter Beteiligter“ (Habermas 1981c, S.386) als eine Rationalitätsthematik auf der metatheoretischen Ebene betrachtet (ebd., S.21). Er selbst erläutert den quasi-transzendentalen Status des „erkenntnisleitenden Interesses“ und dessen Bezug zu seinem Begriff der „Handlung“ und der „Handlungsorientierung“:

*„Die Erkenntnisinteressen lassen sich als generalisierte Motive für Handlungssysteme auffassen, die mittels Kommunikation wahrheitsfähiger Sätze gesteuert werden. Weil Handlungen über die Anerkennung diskursiv einlösbarer Geltungsansprüche laufen, haben auf soziokultureller Entwicklungsstufe die fundamentalen Regulatoren nicht mehr die Gestalt von besonderen Antrieben (oder Instinkten), sondern eben von allgemeinen kognitiven Strategien der handlungsbezogenen Organisation von Erfahrung. Solange diese Erkenntnisinteressen auf dem Wege einer Reflexion auf die Forschungslogik von Natur- und Geisteswissenschaften identifiziert und analysiert werden, können sie einen „transzendentalen“ Status beanspruchen, sobald sie jedoch als Resultat der Naturgeschichte erkenntnisanthropologisch begriffen werden, haben sie einen „empirischen“ Status“ (Habermas 1971b, S.27f.).*

Dass Habermas' Begriffspaar des „erfolgs- und des verständigungsorientierten Handelns“ in der *Theorie des kommunikativen Handelns* die Fortschreibung des Begriffspaares des „instrumentellen“ und des „emanzipatorischen Interesses“ in der Interessenlehre ist, können wir auch an deren jeweiligen Inhalten erkennen. Der Bestimmung des „instrumentellen Interesses“ und des „erfolgsorientierten Handelns“ ist gemein, dass Habermas das einsame Subjekt einer objektiven Welt entgegengesetzt, die aus Selbsterhaltungsgründen zu beherrschen ist (Habermas 1965, S.161). Beiden Begriffen ist also eine anthropologische Annahme als unwiderlegbare Tatsache unterstellt, nämlich dass das Subjekt dazu neigt, sich die

<sup>6</sup> Dass Habermas' Interessenlehre in drei Thesen zusammenzufassen ist, ist meine Ansicht, die ich im 2. Kapitel konkret darlegen werde.

<sup>7</sup> In „Erkenntnis und Interesse“ von 1965 behauptet Habermas, daß sich Interessen als logisch-methodische Regeln der Wissenschaften darstellen (Habermas 1965, S.155).

<sup>8</sup> Habermas 1968, S.244, S.261.

für seine Zwecke geeigneten Mittel erfolgreich zu organisieren (Habermas 1981c, S.525).

Wenn wir den Begriff des „emanzipatorischen Interesses“ und den des „verständigungsorientierten Handelns“ betrachten, scheint es auf den ersten Blick keine inhaltliche Gemeinsamkeit zu geben. Wenn wir jedoch daran denken, was mit Emanzipation gemeint ist, wird klar, dass der Begriff des „verständigungsorientierten Handelns“ nichts anderes als eine förmliche Umstellung des „emanzipatorischen Interesses“ ist. Wie wir sehen werden, bestimmte Habermas in der Interessenlehre die Emanzipation als „Selbstbestimmung“ (Habermas 1963b, S.310) und als „Wiedergewinn der Gruppenidentität“ (Habermas 1964a, S.73). In seiner *Theorie des kommunikativen Handelns* hält er am gleichen Begriff der Emanzipation fest, soweit die „Verständigungsorientierung“ letztlich auf die „repressionsfreie Versöhnung“ aus ist.<sup>9</sup>

Ein weiterer wichtiger Punkt der Gemeinsamkeit liegt darin, dass Habermas dem verständigungsorientierten Handeln ebenso wie dem emanzipatorischen Interesse *eine tragende Rolle für die rationale Methode* der Sozialwissenschaften verliehen hat. Wie wir oben dargelegt haben, verfolgt Habermas seit Beginn der Interessenlehre den aufklärungsphilosophischen Entwurf, die primäre Methode für die sozialwissenschaftliche Wahrheit und Praxis aufzustellen. In der Interessenlehre vertrat er dafür die These, dass das „emanzipatorische Interesse“ mit jener umfassenden Rationalität zu tun habe, in der es um die Emanzipation geht, die von „kritischer Argumentation“ und „Reflexion“ geleitet sei (Habermas 1963b, S.307f). Entsprechend konvergiert Habermas' späterer sprachtheoretischer Entwurf, wenn ich es richtig sehe, in diesem gemeinsamen Ziel, das universelle Kriterium bzw. die Methode für die emanzipatorische Verständigung darzulegen – und zwar am Modell der Kommunikation.

*„Mein Ziel ist nicht die empirische Charakterisierung von Verhaltensdispositionen, sondern die Erfassung allgemeiner Strukturen von Verständigungsprozessen, aus denen sich formal zu charakterisierende Teilnahmebedingungen ableiten lassen“ (Habermas 1981c, S.386).*

*„Verständigung wohnt als Telos der menschlichen Sprache inne. [...] Die Konzepte des Sprechens und der Verständigung interpretieren sich wechselseitig. Deshalb können wir die formalpragmatischen Merkmale der verständigungsorientierten Einstellung am Modell der Einstellung von Kommunikationsteilnehmern analysieren, von denen, im einfachsten Fall, einer einen Sprechakt ausführt und ein anderer mit Ja oder Nein dazu Stellung nimmt“ (ebd., S.387).*

Angesichts dieser Fortsetzung seiner systematischen Intentionen müssen wir fragen, ob er in seinen späteren Werken sein *aufklärungsphilosophisches Ziel* – die Identität der Sozialwissenschaften in Hinsicht auf Subjektivität, Methode und

<sup>9</sup> „Die Strukturen einer Vernunft werden der Analyse erst zugänglich, wenn die Ideen der Versöhnung und der Freiheit als Chiffren für eine wie auch immer utopische Form der Intersubjektivität entziffert werden, die eine zwanglose Verständigung der Individuen im Umgang miteinander [...] ermöglicht; Vergesellschaftung ohne Repression“ (Habermas 1981c, S.524f).

Vernunft bestimmen zu können – verwirklicht hat, indem er die Schwächen seiner frühen Interessenlehre überwunden hat.

v. Im ersten Teil dieser Arbeit will ich zunächst zeigen, dass die Hauptschwierigkeiten der Interessenlehre darin liegen, dass sie einerseits inhaltlich auf sehr *eigenwilligen anthropologischen Annahmen* von Habermas beruhen (Kap. 1.3, 2.3, 4 dieser Arbeit) und andererseits, dass Habermas auf methodischer Ebene in der Kantischen Tradition steht, in der eine transzendente Kategorie des Subjektes aufgrund der *Trennung des Subjektes vom Objekt* vorausgesetzt ist (Kap. 3). Diese Meinung scheint freilich den Aussagen von Habermas zu widersprechen, der seinerseits eine Fülle von Verweisen zu Adorno, Marx, Hegel und anderen setzt, die davon ausgingen, dass anthropologische Kategorien immer gesellschaftlich vermittelt werden müssen.<sup>10</sup>

In Bezug auf die ahistorische Anthropologie bei Habermas gibt es bereits einige Kritik (Eikelpasch 1976; Honneth /Joas 1980), die nach meiner Ansicht anfänglich von Lepenies geleitet worden ist (Lepenies/Nolte 1971). Ihm zufolge könne man Habermas' Grundbegriffe, „Arbeit“ und „Interaktion“, als die *invariante* Natur des Menschen betrachten, auf der seine Kritik an Gesellschaft und Gesellschaftstheorien basiert. Hierbei gäbe es allgemein zwei logische Fehler: Zum einen sei es unmöglich, eine konstante Natur des Menschen überhaupt zu definieren (Lepenies/Nolte 1971, S.79) und zum anderen sei es unlogisch, die wechselnde 'Variable' der sozialen Struktur durch die 'Konstante' einer nicht-wechselnden menschlichen Natur zu erklären (ebd., S.91). Durch den Versuch, die Soziologie anthropologisch zu fundieren, ver falle Habermas in einen für solche Verknüpfungen charakteristischen Praxisverlust.<sup>11</sup> Obwohl es eine stellvertretende Entgegnung auf diese Kritik gibt (Griese 1981),<sup>12</sup> werden wir in dieser Arbeit erkennen, dass sie insgesamt zutreffend ist. Gleichwohl bleibt die bisherige Kritik letztlich auf ein bestimmtes Thema fokussiert: Das Verhältnis von Theorie und Praxis. Dabei unterstellen die Kritiker, dass Habermas versucht habe, das Marxsche Thema der Vereinigung von Theorie und Praxis fortzusetzen, obwohl es ihm wegen seiner anthropologischen Basis missglückt sei.<sup>13</sup> Wenn sie

<sup>10</sup> In diesem Zusammenhang möchte ich anmerken, dass Habermas' Kritik an Marx und Freud in „*Erkenntnis und Interesse*“ von 1968, nämlich dass deren Selbstverständnisse mit ihren realen Gesellschaftsanalysen unvereinbar seien, ebenso für Habermas selbst zutrifft. In meiner Arbeit habe ich an mehreren Stellen zu zeigen versucht, dass Habermas' Theorie trotz seines Verständnisses der Geschichtlichkeit der Gesellschaftstheorie letztlich auf seinen eigenen sehr abstrakten und ahistorischen Menschenbildern basiert.

<sup>11</sup> „Gesellschaft wird dabei zunächst generell nach dem Muster eines anthropologisch deduzierten Interpretationschemas beschrieben. Die so beschriebene Gesellschaftsstruktur zeigt dann folgerichtig *ahistorische Züge* und scheint daher zu ihrer adäquaten Analyse den Rückgriff auf ungeschichtliche, in diesem Falle anthropologische, Kategorien zwingend zu verlangen“ (Lepenies/Nolte 1971, S.90ff, meine Hervorhebung).

<sup>12</sup> Nach H.M. Griese denke Habermas nicht, daß es die sog. invariante bzw. biologische und ontologische Struktur des Menschen überhaupt gibt.

<sup>13</sup> Während W. Lepenies Habermas' Anlehnung an die philosophische Anthropologie auf dessen Erfahrungen mit der Studentenrevolte zurückführt, meint R. Eikelpasch, daß Habermas damit das *prinzipielle* Dilemma des Marxismus lösen will. Um eine *materialistische* und gleichzeitig *universale* kritische Theorie zu begründen, stütze Habermas sich auf die Natur des Menschen (Eikelpasch 1976, S.202f). Griese zufolge, stellt Habermas zur Überwindung der Technokratietheese (Griese 1981, S.84, S.86) anthropologische Reflexionen über Hegel und Marx an (ebd., S.81) und gewinne dadurch seine Hauptbegriffe der Soziologie - Sprache, Herrschaft, Arbeit und Interaktion.

aber die auf der Kantischen (Fichteschen) Grundlage basierende erste anthropologische Kategoriebildung der Habermasschen Theorie besser beachtet hätten – die die weitere Entwicklung seiner Theorie bestimmt<sup>14</sup> – dann hätten sie die Reihenfolge nicht verwechseln können: Habermas lässt seine Theorie nicht auf anthropologischen Annahmen basieren, um das Problem der Marxistischen Theorie zu lösen. Vielmehr braucht Habermas den Bezug zu Marx um den historischen Charakter seiner Theorie zu begründen, d.h. zur Lösung ihres metaphysischen Problems.

vi. Wie wir im ersten Kapitel sehen werden, sind Habermas' Begriffe der Interessen mit den anthropologischen Annahmen der, auf einem Subjekt-Objekt-Dualismus beruhenden, Aufklärungsphilosophie Fichtes eng verbunden. Freilich konnte Habermas als eine „Nach-Hegel-Marxsche Generation“, Hegels gültigen phänomenologischen Einwand gegen Kants ursprüngliches Ich und Marx' gültigen Einwand gegen irgendeine metaphysische oder anthropologische Grundlegung der Gesellschaftstheorie nicht einfach ignorieren. Hegel zeigt, wie sich das Subjekt im dialektischen Bezug zum Objekt bilden kann, während Marx zeigt, dass der Mensch diesen Bezug durch seine Arbeit herstellt. In diesem Zusammenhang unternahm Habermas zwei, nach meiner Ansicht widersprüchlich erscheinende Interpretationen. Einerseits behauptet er einen Bezug des subjektiven Interesses zum Hegel-Marxschen Begriffs des objektiven Zusammenhangs. Dadurch veranlasst er ein Missverständnis,<sup>15</sup> weil darin angedeutet wird, dass seine Kantische Interessenlehre einen Bezug zur Hegel-Marxschen Tradition hat,<sup>16</sup> so dass sie *den Status der dialektischen Überwindung von Transzendentalismus und Empirismus* beanspruchen darf. Auf der anderen Seite beharrt er aber zu deren Rechtfertigung weiterhin auf seiner Kantischen und anthropologischen Grundlegung. So bemüht er sich darum, die Bedeutung des Marxschen Begriffs der „Arbeit“, der den Kern der berechtigten Einwände gegen die Kantische Trennung des Subjekts vom Objekt darstellt, zu entschärfen. Dafür setzt er Marx' Ökonomielehre zu einem naiven ökonomischen Reduktionismus herab und interpretiert Marx' Begriff der Arbeit Kantisch.<sup>17</sup> Dadurch erhält Habermas einerseits die Möglichkeit, seinen eigenen Begriff des „instrumentalen Interesses“ nicht direkt durch Kant, sondern durch Marx zu rechtfertigen und er kann ande-

<sup>14</sup> In diesem Zusammenhang stimme ich Honneth und Joas zu, die die primäre Rolle der anthropologischen Kategorien in Habermas' Systematik erfassen und meinen, daß Habermas' erste anthropologische Kategoriebildung seine weitere Theorieentwicklung bzw. die ständige Revidierung seiner Rekonstruktion Marxscher Theorien bestimmt (Honneth /Joas 1980). Allerdings stimme ich nicht mit ihnen darin überein, daß sich jene anfängliche Kategoriebildung auf Pragmatismus, Handlungstheorie und Psychologie stützt. Vielmehr sehe ich diesen Anfang durch das Menschenbild von Fichte bestimmt, daß er dann vermittels von Reinterpretationen von Marx, Gehlen, Pierce, Freud, Mead u.a. zu akzeptablen Kategorien zu verändern versucht.

<sup>15</sup> Siehe diese Arbeit, Kap. 1.3, 2.2, 4.1.

<sup>16</sup> Wenn ich es richtig sehe, ist es ein grundsätzliches Missverständnis der bisherigen Habermas-Studien, Habermas in dieser Hinsicht in die Hegel-Marxsche Tradition einordnen zu wollen (vgl. z.B.: Keane 1975, S.82-100; Horster 1979; Bubner 1982a; Rockmore 1989). Im 4. Kapitel dieser Arbeit werden wir allerdings sehen, daß Habermas' *anthropologischer* Begriff des 'Objektiven Zusammenhangs' einen entscheidenden Grund darstellt, warum er gerade nicht in die Hegel-Marxsche Tradition eingeordnet werden kann.

<sup>17</sup> Kap.3.1.

rerseits behaupten, dass man deswegen Grund genug habe, Marx' Theorie ablehnen zu müssen. Im Hinblick auf diese mit Habermas' Systematik grundsätzlich verbundenen Interpretationen will ich im ersten Teil versuchen, Marx' eigentlichen Begriff der Arbeit, seinen Materialismus von dessen Verstellungen durch Habermas zu unterscheiden und dadurch *sowohl* die Schwierigkeiten der Interessenlehre *als auch* Habermas' Distanzierung von Marx nachzuvollziehen (Kap. 1, 3, 4).

Die Schwierigkeiten der Habermasschen Interessenlehre kann man nicht nur in Hinsicht auf seinen Bezug zu Marx darlegen. Ich gehe in dieser Arbeit davon aus, dass Habermas im Laufe der 1960er und 1970er Jahre die Entwicklung bzw. die Rechtfertigung seiner „aufklärungsphilosophischen“ und „dialektischen“ Idee der Gesellschaftstheorie in Gestalt der Interessenlehre und dann der Kommunikationstheorie vollzogen hat, und zwar durch seine Auseinandersetzung mit den wichtigsten aufklärungsphilosophischen Strömungen (vgl. Habermas 1968, S.9). Deswegen kann man in der Behandlung dieser Auseinandersetzungen sowohl eine immanente Kritik an Habermas' Idee der Gesellschaftstheorie üben, als auch dazu beitragen, Habermas' theoretische Bezüge zur Ideengeschichte in ein neues Licht zu rücken. So sehe ich Habermas' Auseinandersetzung mit Popper im Rahmen des „Positivismusstreites“ (Kap.2) und Habermas' ambivalente Beziehung zu Weber<sup>18</sup> (Kap.5, Kap.9.1) in diesem Zusammenhang mit der Entwicklung seiner Interessenlehre und der Kommunikationstheorie.

Mit der sprachtheoretischen Wende will Habermas seinen aufklärungstheoretischen Versuch, das universelle Kriterium für die Emanzipation zu finden, auf Grundlage der „Universalpragmatik“ untermauern. Er geht davon aus, dass wir die anthropologisch tief sitzenden formalen Eigenschaften der Rationalitätsstruktur herausfinden können – und zwar in der „Universalpragmatik“, die das von kompetenten Sprechern zum Vollziehen der Sprechakte zu beherrschende sprachliche Regelsystem sei.<sup>19</sup> Für diese sprachtheoretische Grundlegung des universellen emanzipatorischen Kriteriums muss Habermas aber die folgenden Probleme lösen: Erstens muß er zeigen, daß die *sprachliche Grammatik* – und nicht die gesellschaftlichen Normen bzw. die Lebenswelt – das soziale Handeln *transzendental orientiert*, also deren Sinn und Geltung festlegt, und dass das kommunikative Handeln deswegen die Grundform des sozialen Handelns darstellt. Zweitens muss er die emanzipierende und *Universalität erzeugende Kraft* der Grammatik für das Leben zeigen. Während es bei Habermas' Beschäftigung mit Wittgen-

---

<sup>18</sup> Wie ich zeigen werde, spaltete er Webers Theorie in eine positivistische und hermeneutische sowie in eine „offizielle“ und „inoffizielle“ Versionen auf.

<sup>19</sup> In einer Entgegnung auf die Kritik an diesem Ziel (vgl.: Lukes 1982; McCarthy 1982) antwortet er daher 1982 mit deutlichen Worten: Es sei möglich, dieses Kriterium zu finden, „wenn wir die anthropologisch tief sitzenden formalen Eigenschaften der Rationalitätsstruktur herausfinden“ (Habermas 1982b, S. 253). In einer Vorlesung erklärt Habermas die Gründe anhand der Geltungsansprüche, warum man die ‚Universalpragmatik‘ als das universelle Kriterium für das gesellschaftliche Zusammenleben betrachten soll. Da Geltungsansprüche, die einzig auf die Vernünftigkeit bezogen sind (Habermas 1970/71, S.104) und gerade auf der sinnhaft strukturierten Lebenswelt beruhen (ebd., S.39, S.42), in den Sprechakten enthalten sind, und da der Sinn der Geltungsansprüche nur mit Bezugnahme auf die Pragmatik der jeweiligen Klasse von Sprechakten geklärt werden kann (ebd., S.105), darf man den Universalitätsanspruch der sprachlichen Pragmatik erheben.

stein um die erste Begründung geht (Kap.6), sehe ich seine als „Hermeneutikstreit“ bekannte Auseinandersetzung mit Gadamer im zweitgenannten Begründungszusammenhang (Kap.7).

Wie ich zeigen werde, hat Habermas seinen aufklärungsphilosophischen Versuch, die emanzipatorische, praktische und die Universalität erzeugende Kraft des kommunikativen Handelns zu begründen, letztlich auf drei Annahmen zurückgeführt: Auf das „grammatische Menschenbild“, das er in seiner Freud-Interpretation dargelegt hat (Kap.8.1, 8.2), auf die Idee der „idealen Sprechsituation“ (Kap.8.3) und auf die Grundlage der „Sprechakttheorie“ (Kap.9). Anhand der Überprüfung, ob dies wirklich effektive Annahmen oder Einrichtungen dafür sind, die vollständige Konstitution der universellen Intersubjektivität sowie die Überwindung der Schwäche der Bewusstseinsphilosophie zu ermöglichen, will ich den Erfolg oder Misserfolg der aufklärungsphilosophischen und dialektischen Zielsetzungen der Habermasschen Idee der Gesellschaftstheorie beurteilen.

## – Erster Teil –

# Die Sozialwissenschaften und der Mensch: Habermas' Wege zur Interessenlehre

## § 1. Die Entstehung von Habermas' Begriff des „Interesse“

In diesem Kapitel verfolgen wir den Gestaltungsvorgang des Interessenbegriffs bei Habermas, der für seine ganze Systematik entscheidende Bedeutung hat. Dabei wollen wir zunächst zwei typische Positionen zu Habermas' theoretischen Grundlegungen in seinen Schriften zu Beginn der 1960er Jahre gegenüberstellen. Eine Position weist darauf hin, dass der Begriff des Interesses sich nicht nur auf die Kantische, sondern auch auf die Marxsche Tradition bezieht.<sup>20</sup> Nach der Darstellung einer anderen Position, versucht Habermas in *Theorie und Praxis* von 1963 insbesondere aus der Marxistischen Tradition heraus einen neuen Begriff der kritischen Gesellschaftstheorie zu bestimmen, indem er die positivistische Wissenschaft einerseits und die idealistische Philosophie andererseits kritisiert.<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> Ich stehe den Positionen, die behaupten, dass der frühere Habermas *zwischen* Kantischer Erkenntnistheorie und praktischer Theorie im Sinne von Marx stehe (Bubner 1982a) oder dass der frühere Habermas der praktischen Theorie verhaftet bliebe und in seinem späteren Werk dann zur Kantischen Erkenntnistheorie übergehe (Rockmore 1989 Zimmerli 1991), kritisch gegenüber. In diesem Kapitel werde ich vielmehr auf Habermas' Nähe zu Fichte bei der Entstehung der Interessenlehre hinweisen. Im dritten und vierten Kapitel werde ich dann ausführlich zeigen, daß Habermas' Begriff des Interesses, bezüglich der Trennung von Subjekt und Objekt, zwar durchaus in der Nähe der Kantischen Tradition steht, er jedoch im engeren Sinne nicht zur Marxschen Tradition gehört.

<sup>21</sup> Nach Rockmore schließt Habermas sich hier der Position von Korsch an, der Marx' historischen Materialismus - entgegen der vorherrschenden Sichtweisen - als Kritik zu bestimmen versuchte. Im Vergleich dazu betrachtet Gripp den damaligen Habermas in der Tradition der Frankfurter Schule, die trotz ihrer zu Marx unterschiedlichen Diagno-

Dagegen will ich in diesem Kapitel Habermas' sich abzeichnenden *Abschied von Marx*, seinen wesentlichen *Bezug zur Fichteschen Aufklärungsphilosophie* sowie seinen *Anschluss an den Positivismus*<sup>22</sup> erhellen.

## 1.1 Habermas' früher Begriff der „Kritik“

### 1) Philosophie und Aufklärung

Die Meinungen über Habermas' frühen Bezug zu Marx sind nach meiner Ansicht wesentlich von Habermas selbst verbreitet worden. In einem Interview erinnerte sich Habermas an seine marxistische Grundposition Mitte der 1950er Jahre, die sich auch in seinem Buch „*Theorie und Praxis*“ zu Anfang der 1960er Jahre niedergeschlagen habe (Habermas 1985b, S.214).<sup>23</sup> Dies scheint auf den ersten Blick dadurch bestätigt zu werden, wenn man seinen Versuch, eine neue Identität der Sozialwissenschaften in Abgrenzung zur „Philosophie“ zu definieren, als Beweis hervorhebt. Die *philosophische Theologie* und die *philosophische Anthropologie* verlören, so kritisiert Habermas zwei damalige Positionen des Marxismus, am Ende Marx' *praktische* Intention aus dem Blick, indem sie den Marxismus auf „Philosophie“ reduzieren. Die *philosophische Theologie* vergegenwärtige Wahrheit nur in der Weise einer Kontemplation des Heiligen, nicht in einer von Kritik angeleiteten Praxis (Habermas 1960, S.233). Und die *philosophische Anthropologie* deute Marx' Analyse der Reproduktion des gesellschaftlichen Lebens nur anthropologisch oder gar fundamental ontologisch; als eine konstante Struktur und nicht als die spezifische Analyse einer konkreten Lage der arbeitenden Klassen, die durch die Dialektik von Lohnarbeit und Kapital vorangetrieben werde (ebd., S.234). Dadurch verstießen sie letztlich gegen die Intention der materialistischen Kritik von Marx an Hegels idealistischer Philosophie: Philosophie könne nämlich *weder* ihren Ursprung in sich selbst begründen *noch* ihre Erfüllung durch

---

se der Revolution immer noch in dem Geist stehe, Theorie in praktischer Absicht zu entwickeln (Gripp 1984). J. Schmidh sieht ebenfalls, daß Habermas damals eine Geschichtstheorie in praktischer Absicht in der Hoffnung auf Revitalisierung der praktischen Intention der Marxschen dialektischen Theorie des Fortschrittes entwickeln wollte (Schmidh, J. 1982).

<sup>22</sup> Ich finde es sehr merkwürdig, wenn man Habermas' Einschließung des Positivismus als Teil der Sozialwissenschaften als dialektische Leistung betrachtet (Bernstein 1978). Denn diese Einschließung geschieht ohne die Lösung der Probleme, welche er selbst teilweise richtig identifiziert und kritisiert hat. Allerdings muss ich hier, die Richtigkeit von Habermas' Kritik am Positivismus einschränken, weil seine Kritik – wie wir im zweiten Kapitel dieser Arbeit sehen werden – auf einem sehr eigenwilligen Bild des Positivismus beruht. Dass Habermas den Positivismus nicht dialektisch aufgehoben hat, sondern trotz seiner Kritik selbst tief durch ihn beeinflusst worden ist, werde ich anhand seiner Auseinandersetzungen mit Popper (Kap.2) und mit Weber (Kap.5) ausführlich darlegen.

<sup>23</sup> Habermas schreibt: „Meine Intentionen und Grundüberzeugungen sind in der Mitte der fünfziger Jahre durch den westlichen Marxismus geprägt worden, durch die Auseinandersetzung mit Lukacs, Korsch und Bloch, mit Sartre und Merleau-Ponty, und natürlich mit Horkheimer, Adorno und Marcuse. Alles, was ich mir sonst angeeignet habe, erhält seinen Stellenwert einzig im Zusammenhang mit dem Projekt einer auf dieser Traditionslinie erneuerten Gesellschaftstheorie“ (Habermas 1985b, S.216).

sich selbst verwirklichen (ebd., S.234). Hier erscheint Habermas tatsächlich wie ein Erbe von Marx, der dessen praktische Intention aufrichtig aufnehmen will.

Auf der anderen Seite lehnt es Habermas keineswegs immer ab, die "Philosophie" als eine Eigenschaft der Sozialwissenschaften einzuschließen. Die kritische Gesellschaftstheorie soll zwar der Philosophie als Ursprungsphilosophie oder Ontologie entsagen; sie besitze jedoch die philosophischen Elemente, damit sie sich nicht nur positivistischer, sondern auch gesellschaftlicher Gewalt entgegensetzen kann. Aber welche philosophischen Elemente müssen dann aufgenommen werden? In diesem Zusammenhang verweist Habermas erneut auf seine Treue zu Marx, indem er den Blick auf dessen materialistische Geschichtsphilosophie lenkt, die, laut Habermas, erfolgreich auf die mit Vico begonnene Frage nach der *natürlichen* (also nicht göttlichen) *Quelle der historischen Vernunft* (Fortschritt) geantwortet habe.

Vico habe Anfang des 18. Jahrhunderts den ersten Schritt zur Geschichtsphilosophie getan, indem er die Menschengattung als Autor der Geschichte erkannte. Allerdings eliminierte Vico die göttliche Vorsehung aus der Theorie der Geschichte noch nicht ganz (Habermas 1960, S.272). Die Menschen machen zwar ihre Geschichte, aber nicht mit Bewusstsein. Außerdem vertrat Vico noch den Gesichtspunkt einer zyklischen Geschichte, weshalb seine Geschichtsphilosophie retrospektiv blieb (ebd., S.273). Erst Kant sei, so Habermas, „mit der festgehaltenen Konzeption des linearen Fortschritts“ (ebd., S.274) einen Schritt weiter gegangen:

*„Soweit die geschichtlichen Subjekte als mündige Individuen ihrer Idee nach Subjekt der Geschichte schon sind, ist der weltbürgerlich geordnete Dauerfriedenszustand ihrem sittlichen Tun als Ziel vorgeschrieben und nur im Verhältnis zur tatsächlichen Pflichterfüllung aus voraussagbar“ (ebd., S.274).*

Freilich sind die geschichtlichen Subjekte bei Kant in nomenale und phänomenale Aspekte dualistisch zersprungen. Die geschichtliche Menschheit ist zwar der Autor ihrer Geschichte – soweit sie moralisch freie Individuen darstellt – doch Kant setze sie auf der anderen Seite zur Naturgattung unter die Gesetze der Kausalität herab, um so den Fortschritt der Geschichte als ihr Ziel teleologisch bestimmen zu können.

Es ist jedoch schon merkwürdig, dass Habermas Marx zum Nachfolger von Kant erklärt. Wie Kant lege Marx Vicos Erkenntnismaxime einer prospektiven Geschichtsphilosophie zugrunde. „Der Sinn der noch un abgeschlossenen Geschichte wird sich, so glauben beide, theoretisch erst prognostizieren lassen, wenn die Menschheit als Gattung ihre Geschichte *mit Willen und Bewußtsein* macht; solange das nicht geschieht, muß er in praktischer Vernunft begründet werden“ (Habermas 1960, S.275f, meine Hervorhebung). Der Unterschied von Kant und Marx liege darin, dass der erste vor dem Problem einer dualistischen Trennung der theoretischen und der praktischen Vernunft steht, während der letztere eine Verbindlichkeit mit folgender These herstellt:

*„Daß der Sinn der Geschichte in dem Maße theoretisch zu erkennen ist, in dem sich die Menschen anschicken, ihn praktisch wahrzumachen. Marx erklärt das Machenwollen zur Voraussetzung des Erkennenkönnen, weil er von Hegel gelernt hat, jenen „Sinn“ als die Emanzipation von dem bis in den Erkenntnisansatz der Geschichtsphilosophie selbst hineinreichenden Widerspruch der Menschheit mit sich selbst zu begreifen. Der „Sinn“ der Geschichte im ganzen erschließt sich theoretisch in dem Maße, als sich die Menschheit praktisch anschickt ihre Geschichte, die sie immer schon macht, nun auch mit Willen und Bewußtsein zu machen“ (Habermas 1960, S.276).*

Mit diesem Zitat können wir erkennen, dass Habermas die ideengeschichtliche Leistung von Marx – die nach meiner Ansicht der Selbsterzeugungsakt des Menschen durch die *gegenständliche Tätigkeit* ist<sup>24</sup> – durch den Kantischen Begriff des *Machenwollens des einsamen Bewusstseins* ersetzt hat. Zudem müssen wir beachten, dass er Marx' konkrete Geschichtsanalyse mit ihren Begrifflichkeiten von „Arbeit“ und „Klassenkampf“ deswegen ablehnt, weil sie nicht mehr für die heutige Situation geeignet sei.

Wenn wir diese Interpretationsrichtung von ihm ins Auge fassen, ist es für uns interessant zu fragen, was er dann als die immanenten Voraussetzungen der materialistischen Geschichtsphilosophie anführt, die er nicht nur zur richtigen Analyse der empirischen Quelle des Fortschritts der Gegenwart, sondern auch zur dialektischen Aufhebung von Marx' Theorie aufnehmen will? Dazu sagt Habermas:

*„Der teleologische Rahmen des Heilsgeschehens ließ sich nur in dem Maße für eine philosophische Betrachtung der Weltgeschichte funktionalisieren, als sich ein Bewußtsein von der Einheit der Welt, der Menschheit und ihrer Entwicklung ausgebildet hatte – nur so wurde ein empirisches Subjekt der Geschichte vorstellbar“ (ibd., S.277).*

Er will also erstens an die *Annahme der Einheit der Welt* und, zweitens, an die *Annahme der Machbarkeit der Geschichte einer einheitlichen Menschengattung mit Bewusstsein und Willen* anschließen. Aber sind diese Annahmen nicht als jene Art der Metaphysik zu betrachten, von der Habermas selbst Abstand halten wollte? Wenn ich es richtig sehe, versucht Habermas in diesem Zusammenhang die Notwendigkeit dieser Annahmen *aus der Logik der Realität* zu rechtfertigen.

*„Auf der Basis der industrialisierten Gesellschaft und ihres technisch vermittelten Verkehrs ist die Interdependenz der politischen Ereignisse und die Integration der sozialen Beziehungen über das vor zwei Jahrhunderten auch nur vorstellbare Maß hinaus so weit fortgeschritten, daß innerhalb dieses Kommunikationszusammenhangs zum ersten Mal die partikularen Geschichten zur Geschichte der einen Welt zusammengewachsen sind. Ebenso war die Menschheit niemals zuvor so unabweichlich mit der ironischen Tatsache der Machbarkeit einer ihrer Beherrschung*

<sup>24</sup> Diesen Punkt der Marxschen Theorie werde ich später im Zusammenhang der Berechtigung seines Begriffs der „Arbeit“ darlegen (siehe diese Arbeit, Kap. 3).

*immer noch entzogenen Geschichte konfrontiert, wie es der Fall ist, seitdem Mittel gewaltsamer Selbstbehauptung entwickelt worden sind, deren Wirkungsgrad ihren Einsatz als Mittel zur Erreichung bestimmter politischer Zwecke problematisch macht. Die immanenten Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie sind also nicht etwa entfallen, sondern heute erst wahr geworden. Deshalb geraten alle Gegenideologien, die vorgeben, die gesellschaftsphilosophische Fragestellung als solche überwunden zu haben, in den Verdacht des Eskapismus“ (Habermas 1960, S.278, meine Hervorhebung).*

Wie wir am Ende dieses Zitats sehen können, will Habermas die Notwendigkeit seiner beiden geschichtsphilosophischen Annahmen damit durchsetzen, dass er die Gegenmeinung als Eskapismus angreift. Und etwa ein Jahr später ergänzt er seine Haltung auf Grundlage der Idee der *immanenten Kritik*. Die soziologischen Begriffe könnten nämlich an demselben interessenbestimmten geschichtlichen Zusammenhang, den sie deuten, gemessen und kritisiert werden, weil die Begriffe der Soziologie „durch das in den Traditionen und Institutionen ‘objektiv’ gewordene Sinnverständnis vermittelt ‘auszulegen’“ sind (Habermas 1962, S.303, Fußnote 24).

*„Die Dogmatik der gelebten Situation wird [...] nur von innen her, gleichsam im Gang durch eine Identifikation mit den geltenden Traditionen hindurch aufbrechen und überholen. Kritische Soziologie in unserem Sinne ist deshalb nur als historische möglich.“ (Habermas 1962, S.303, Fußnote 24).*

Aber auch wenn wir akzeptieren, dass wir die Kriterien zur Kritik an den heutigen Institutionen historisch entwickeln müssen, so ist diese *Logik der Realität*, die aus dem Sein das Sollen geriert, gefährlich. Vor allem, weil sie die zur Rechtfertigung des Daseins bzw. zur Unmöglichmachung der Realitätskritik führen kann, während gleichzeitig die Möglichkeit immer vorhanden ist, dass die Realität, die wir als Tatsache betrachten, eine Ideologie, also eine falsche Anschauung der Realität, sein kann.

Habermas’ Kritik an Marx’ Ideologielehre ist für uns in diesem Zusammenhang interessant. Nicht nur, weil sie als sein Einwand gegen diesen Aspekt der Ideologiekritik zu betrachten ist, sondern auch weil sie seinen tatsächlichen Bezug zu Marx andeutet. Marx habe, so Habermas, das Abhängigkeitsverhältnis der Politik von der Ökonomie am Beispiel des Bürgerkrieges empirisch zu zeigen versucht. Die „politischen Aktionen und Institutionen müßten sich aus Interessenkonflikten, die ihrerseits notwendig aus dem kapitalistischen Produktionsprozeß hervorgehen, ableiten lassen“ (Habermas 1960, S.265). Dabei habe Marx mit der Möglichkeit der Sprengung des klassischen Abhängigkeitsverhältnisses der Politik von der Ökonomie durch die Einführung von Elementen des Überbaus in den Basissatz nicht gerechnet (ebd., S.266). Diese Kritik von Habermas, die die Kritik von Strachey zu übernehmen scheint, sieht auf den ersten Blick nicht seltsam aus. Aber wenn wir seine Argumentation weiterverfolgen, können wir feststellen, dass er seine *naturalistische* bzw. mechanistische Marx-Interpretation aus *Erkenntnis und Interesse* dort bereits vorbereitet hat. Laut Ha-

bermas setze Engels alle philosophischen Ideen zu Ideologien herab, indem er das kausale Verhältnis einer Abhängigkeit des Geistes von der Natur, des Bewusstseins von seinem gesellschaftlichen Sein formulierte (Habermas 1960, S. 266). Und diese mechanistische Formulierung wurde unter den Augen von Marx zur Grundlage der „orthodoxen“ Tradition. Insbesondere, so Habermas, weil es Marx nicht bewusst war, dass sich das spezifische Vermögen der Gesellschaftstheorie als Kritik, – und im Gegensatz zu den positivistischen Wissenschaften – in der *kritischen Aneignung überlieferter Ideen* findet.<sup>25</sup> Abgesehen von der Frage, ob diese Marx-Interpretation richtig ist,<sup>26</sup> können wir hier erkennen, dass Habermas jene zwei geschichtsphilosophischen Voraussetzungen – die Einheit der Welt und die Machbarkeit der Geschichte – nicht in Anlehnung an Marx, sondern durch die *kritische Aneignung einer überlieferten Idee* mitgebracht hat, die Marx als Ideologie bezeichnen würde: die „*humanistische Aufklärung*“. Da aus dieser Tradition, laut Habermas, der programmatische Anspruch unserer Institutionen stammt, soll die kritische Theorie sie als Kriterium nehmen, wenn sie die heutigen Institutionen kritisieren will.

*„Kritisch wäre diese Soziologie in dem höchst dialektischen Sinne einer Konservierung ihrer eigenen kritischen Tradition. Es ist nämlich dieselbe Tradition, aus welcher der in unseren Institutionen programmatisch investierte Anspruch stammt – jener „objektiv“ gewordene Sinn der humanistischen Aufklärung, der den historisch angemessenen Maßstab angibt für die soziologische Erfolgskontrolle eines seinerseits sozialwissenschaftlich angeleiteten politisch-technischen Handelns. Die kritische Soziologie ist der Erinnerung dessen mächtig, was mit dem heute täglich zu Verwirklichenden und tatsächlich Erreichten einst intendiert war“ (Habermas 1962, S.303).*

Was versteht Habermas aber konkret unter „humanistischer Aufklärung“? Der genannte Aufsatz von 1962 schließt mit der Aufgabenbestimmung der kritischen Theorie: Nicht als der Umwälzung des Kapitalismus in Marxscher Theorie, sondern als „Erfolgskontrolle“, um „unsere Gesellschaft davor zu bewahren, sich unter einem autoritären Regime in eine geschlossene Anstalt zu verwandeln“ (ebd., S.303). In einem Aufsatz von 1963 ergänzt er dies im Zusammenhang mit der Herrschaft des Positivismus. Seitdem Wissenschaft, Technik, Industrie und Verwaltung zu einem Kreisprozess zusammen geschlossen und seitdem die positiven Wissenschaften zu Produktivkräften der gesellschaftlichen Entwicklung geworden seien, begreife der Positivismus „Gesellschaft als einen Konnex von Verhaltensweisen, in dem Rationalität einzig durch den Verstand sozialtechnischer Steuerung“ vermittelt ist (Habermas 1963b, S.309). Der Positivismus reduziere die gesellschaftliche Potenz der Wissenschaften „auf die Gewalt techni-

<sup>25</sup> In diesem Zusammenhang besteht Habermas darauf, daß Marx nicht durchschaut habe, daß die neue Gesellschaftstheorie „nicht nur die wissenschaftlichen Elemente gegen Philosophie, sondern auch die Elemente, die die Kritik ihrer philosophischen Herkunft verdankt, gegen die positivistischen Schranken der Wissenschaften zu rechtfertigen“ hat (Habermas 1960, S.267, meine Hervorhebung).

<sup>26</sup> Dass Marx' Ideologielehre weder etwas mit einem solchen Reduktionismus noch mit einer eingeschränkten Logik über einen politischen und kulturellen Überbau zu tun hat, sieht auch Euchner 1973.

scher Verfügung“ (ebd., S.308), weshalb diese sich nicht mehr kritisch über die technische Basis hinausheben könne, um das Leben selbst auf eine andere Stufe zu heben. Demgegenüber gehe die kritische Theorie aus der aufklärungsphilosophischen Tradition hervor, und davon aus, dass eine gesellschaftlich wirksame Theorie „an das Bewußtsein zusammenlebender und miteinander sprechender“ (ebd., S.308) Menschen adressiert ist. Und sie wolle für das rationale Leben dazu beitragen, einen vernünftigen Konsensus der aufgeklärten Bürger über die praktische Beherrschung ihrer Geschicke anstreben zu lassen.

*„An diesem Tatbestand wird freilich nur eine Theorie, die auf Praxis gerichtet ist das Paradox erkennen, das doch auf der Hand liegt: je mehr Wachstum und Wandlung der Gesellschaft von der äußersten Rationalität arbeitsteiliger Forschungsprozesse bestimmt werden, um so weniger ist die verwissenschaftlichte Zivilisation im Wissen und Gewissen ihrer Bürger festgemacht. An diesem Mißverhältnis finden sozialwissenschaftlich angeleitete [...] Technik ihre unüberschreitbare Grenze: es kann nur verändert werden durch Veränderung der Bewußtseinlage selber, also durch die praktische Wirkung einer Theorie, die nicht Dinge und Verdinglichtes besser manipuliert, die vielmehr durch die penetranten Vorstellungen einer beharrlichen Kritik das Interesse der Vernunft an Mündigkeit, an Autonomie des Handelns und Befreiung von Dogmatismus vorantreibt“ (Habermas 1963b, S.309f).*

So können wir in dieser Habermasschen Aussage über „Aufklärung“ nicht nur die Entstehung seiner Interessenlehre, sondern auch den Keim seiner Kommunikationstheorie erkennen.<sup>27</sup> Aber für unseren Zusammenhang ist es wichtig, dass wir Habermas dadurch von der Marxschen Tradition differenzieren können. Habermas' kritische Theorie interessiert sich bereits Anfang der 1960er Jahre für die Mündigkeit und die Autonomie des bewusst Handelnden gegenüber der kybernetisch gesteuerten Technik und „ihrer“ Gesellschaft – nicht aber für die Befreiung des Proletariats von der Exploitation durch den Klassenkampf. Auch vertraut er der praktischen Kraft des Machenwollens und der Reflexion – nicht aber der der gegenständlichen Arbeit. Diese kritische Theorie von Habermas, insbesondere seine Interessenlehre, ist nach meiner Ansicht in struktureller Hinsicht *Fichtes Philosophie* ähnlich. Dies werden wir im dritten Abschnitt dieses Kapitels weiter verfolgen. Zuvor möchte ich allerdings Habermas' endgültigen Abschied von Marx mit Blick auf seinen Begriff der „Wissenschaft“ und auf die Kritik an Marx' Ökonomielehre darlegen.

<sup>27</sup> Gleiches gilt für den folgenden Satz: „Theorie, die sich noch auf Praxis im genuinen Sinne bezog, begriff die Gesellschaft als einen Handlungszusammenhang von sprechenden Menschen, die den sozialen Verkehr in den Zusammenhang bewußter Kommunikation einholen und sich selbst darin zu einem handlungsfähigen Gesamtsubjekt bilden müssen - sonst mußten die Geschicke einer im einzelnen immer strenger rationalisierten Gesellschaft insgesamt der rationalen Zucht, der sie um so mehr bedürfen, entgleiten“ (Habermas 1963b, S.309).

## 2) Wissenschaft

Den Anschein, dass Habermas Anfang der 1960er Jahre theoretische und praktische Intention der Marxschen Theorie übernehmen wollte, kann man nicht leicht beseitigen, wenn man seinen damaligen „offiziellen“ Studienentwurf liest. In seiner Kritik an der frühen Frankfurter Schule verkündet er zunächst, dass er eine neue Identität der Gesellschaftstheorie bestimmen will, die von der positivistischen Wissenschaft differenziert ist, aber doch eine Wissenschaftlichkeit im Marxschen Sinne besitzt. Gegenüber dem Positivismus, der zugunsten des positivistischen Gesetzes der Gesellschaften auf das erkennende und praktische Subjekt verzichtet, begreife die Frankfurter Schule richtigerweise *das erkennende Subjekt* aus den Zusammenhängen gesellschaftlicher Praxis (Habermas 1960, S.242). Bei ihr fehlen aber *die ökonomischen Untersuchungen* über die Reproduktion des gesellschaftlichen Lebens (ebd., S.234). Stattdessen befasse sie sich mit jenen abgeleiteten Erscheinungen, die Marx zum Überbau gerechnet hatte, kurz gesagt: der Kultur (ebd., S.235). Die Folge war, dass die Frankfurter Schule den Positivismus weder verhindern noch aufhalten konnte. Im Gegenteil, in der Auslassung der Untersuchung der ökonomischen Zusammenhänge, verhalf sie ihm sogar indirekt bei der argumentativen Zerlegung des Marxismus.

In dieser Kritik an seine Vorgänger legt Habermas einen neuen Begriff der „Wissenschaft“ dar, den er gegenüber der positivistischen Wissenschaft und am Vorbild von Marx formulieren möchte: die *ökonomische und geschichtliche Untersuchung* der gesellschaftlichen Struktur. Als ein Beispiel für dieses Verständnis von „Wissenschaft“ nimmt er Marx' Kritik an Hegel und an der damaligen politischen Ökonomie.<sup>28</sup> Obwohl Marx einerseits systematisch an Hegels Kategorie des objektiven Geistes anknüpfe, so Habermas, könne er doch Hegels idealistische Voraussetzungen überwinden, weil er dessen Unterstellung, also „sein Gefühl für die Unangemessenheit des Seins zum Sollen“, als ein *Objektives* nachweist. Marx begreift den Krisenzusammenhang *materialistisch* aus der Dialektik der gesellschaftlichen Arbeit, um diese Krise kritisch zu überwinden. Außerdem analysiere Marx die gesellschaftliche Arbeit in Form einer „Kritik“ an der damaligen Politischen Ökonomie, die zwar die Kategorien der Arbeit erkannte, aber nicht *in ihrem historischen Charakter*. Marx aber entdeckte im Verhältnis von Lohnarbeit und Kapital die eigentümliche Herrschaft der toten über die lebendige Arbeit im geschichtlichen Kapitalismus (Habermas 1960, S.249).

Wenn wir unseren Blick hierauf verfestigen, dann verlieren wir *Habermas' engen Bezug zur positivistischen Wissenschaft* aus dem Blick. Bereits in seiner inhaltlichen Bestimmung der Rationalität aus dem Jahre 1963 deutet Habermas an, den positivistischen Begriff der Wissenschaft in Geltung für seinen neues Verständ-

<sup>28</sup> Deswegen erfasst Habermas, so scheint es mir, Marx' Kritik an Hegel unter dem Titel „methodische Herkunft und wissenschaftliche Struktur einer empirischen Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht“ (Habermas 1960, S.244, meine Hervorhebung)

nis der Sozialwissenschaften zu bringen. Und in *Erkenntnis und Interesse* von 1965 konkretisiert er dies. Die Sozialwissenschaften haben laut Habermas zwei Ziele: Sie interessieren sich einerseits für *die Gesetzmäßigkeiten des sozialen Handelns* – die sie aber nicht am Modell von Marx, sondern erstaunlicherweise auf die gleichen Weise wie *die empirisch-analytischen Naturwissenschaften* suchen.<sup>29</sup> Sie werden sich freilich damit nicht bescheiden und bemühen sich darüber hinaus *als ein an Emanzipation interessiertes Wissen* ideologisch festgefrorene, im Prinzip aber veränderliche Abhängigkeitsverhältnisse zu erfassen (Habermas 1965, S.158).

Angesichts dieser Richtungswechsel in der Bestimmung von „Wissenschaftlichkeit“ ist man versucht, von einer *dialektischen* Aufnahme des Positivismus in den Begriff der Sozialwissenschaften bei Habermas zu sprechen. Aber Habermas schließt den Positivismus ein, ohne damit jene Probleme zu lösen, die er selbst hervorgehoben hat. Der Positivismus streiche, so kritisiert kein anderer als Habermas, zum Zweck der Gesetzfindung der Tatsache den lebendigen und geschichtlichen Zusammenhang der Gesellschaften aus der Soziologie heraus, indem er Fakten und Normen im Namen der Wissenschaft methodologisch trennt. Die Folge wäre eine moderne Soziologie, die durch drei Eigenschaften gekennzeichnet wird. Erstens durch den Verzicht auf den Begriff des gesellschaftlichen Lebenszusammenhangs in seiner Totalität. Zweitens durch einen richtungsneutralen Begriff des sozialen Wandels (statt der entwicklungsgeschichtlichen Deutung der Gesellschaftsformation) und zuletzt durch die Reduzierung praktischer Einflussnahme auf die Gesellschaftsentwicklung auf die technische Empfehlung (Habermas 1962, S.298). Diese Probleme des Positivismus hat Habermas nicht mehr in Betracht gezogen, als er ihn als einen Bestandteil der Sozialwissenschaften bestimmt und Wissenschaftlichkeit auf technische Rationalität beschränkt. Dadurch verfällt er selbst den Fehlern, die er an seinen Vorgängern kritisiert hat: einem Mangel an Geschichtlichkeit sowie einem weitgehenden Verzicht auf die Untersuchung der ökonomischen bzw. totalitären Dimensionen der Gesellschaft.

Aber es ist für unseren Zusammenhang noch wichtiger zu zeigen, dass diese Änderung des Begriffs der Wissenschaftlichkeit bei Habermas schon sehr früh angelegt worden ist. Bereits 1960 legt er eine Marx-Interpretation vor, in der er die Wissenschaftlichkeit der Marxschen Untersuchung der Ökonomie lobt. In dieser Version behauptet Habermas, Marx habe sich in seiner Ökonomielehre, nicht weniger als die Positivisten für die Darlegung von *Gesetzen* interessiert. Gehen wir nun auf diese Marx-Interpretation von Habermas näher ein.

---

<sup>29</sup> In diesem Zusammenhang schreibt Habermas: „Die systematischen *Handlungswissenschaften*, nämlich Ökonomie, Soziologie und Politik, haben das Ziel, nomologisches Wissen hervorzubringen“ (Habermas 1965, S.158). Auch 1971 schreibt er: „Diesen differentiellen Handlungsbezug der beiden erwähnten Kategorien von Wissenschaften habe ich auf den Umstand zurückgeführt, daß wir in der Konstituierung der wissenschaftlichen Objektbereiche den alltäglichen Vorgang der Vergegenständlichung der Realität unter den Gesichtspunkten *der technischen Verfügbarkeit* und der intersubjektiven Verständlichkeit bloß fortsetzen“ (Habermas 1971b, S.16, meine Hervorhebung).

## 1.2 Habermas' positivistische Marx-Interpretation

Ich denke, ein weiterer Grund dafür, dass man Habermas' frühen Abschied von Marx aus dem Auge verliert, besteht darin, dass er ständig die Notwendigkeit der kritischen Rekonstruktion von Marx' Theorie betont, die die Grundlage für die Praxis und die richtige Wissenschaft biete, aber die durch die geschichtliche Situationsänderung und durch viele problematische Interpretationen ihre Macht zur Praxis ausgeblendet habe. In seiner frühen Kritik an der Ökonomielehre von Marx stellt er ebenfalls diese Rekonstruktionsintention in den Vordergrund. Allerdings müssen wir beachten, dass es hier *nicht* um die kritische Aufhebung der Marxschen Theorie geht, sondern um eine Kritik an ihr durch die Gleichsetzung mit dem orthodoxen Marxismus. Ich will in diesem Abschnitt zeigen, dass Habermas bereits 1960 Marx' Ökonomielehre *positivistisch* interpretiert,<sup>30</sup> so als habe Marx sich um die Darlegung des universellen ökonomischen Gesetzes bemüht, mit dem er alle praktischen Fragen beantworten und die gesellschaftlichen Vorgänge genau prognostizieren kann.<sup>31</sup>

In seiner Kritik an Marx' Ökonomielehre – die in Übereinstimmung mit den marxistischen Diskussionen zwischen den 1940er und den 1960er Jahren geübt worden ist (z.B.: Moszkowska, Strachey, J. Robinson usw.) – betrachtet Habermas die 'Arbeitswerttheorie' als die Basis der Marxschen Ökonomielehre über die Reproduktionsstruktur des Kapitalismus und fasst sie unter der Voraussetzung zusammen, daß das „Quantum angewandter Arbeit der entscheidende Faktor der Produktion des Reichtums ist“ (Habermas 1960, S.256). Marx habe nämlich, Habermas zufolge, die Mehrarbeit bzw. die Mehrwertrate (trotz seltener Ausnahmen) besonders an der physischen Ausbeutung der Arbeit durch Beschleunigung oder Verlängerung der Arbeit gemessen und nur diese als die Wertquelle betrachtet. Diese Arbeitswerttheorie muss allerdings, so argumentiert Habermas, revidiert werden, weil Marx unter Voraussetzung dieser Theorie zusätzliche Wertquellen des Kapitalismus – z.B. die Entwicklung von Technik und Wissenschaft – nicht berücksichtigt habe, so dass seine Studien und Prognosen zum Verlauf des Kapitalismus nicht angemessen erstellt worden sind.

Das erste Beispiel für das Misslingen der Marxschen Arbeitswerttheorie findet man, so Habermas, im „Gesetz des tendenziellen Falls der Profitrate“, mit dem Marx die entscheidende Krise des Kapitalismus prognostizieren wollte. Aus dem Widerspruch zwischen dem beschränkten Zweck des Kapitalismus, nämlich der Verwertung des Kapitals, und der kapitalistischen Produktionsweise ergäben sich ursächliche Phänomene der Krise des Kapitalismus: der Fall der Profitrate durch die Erhöhung der Kapitalakkumulation und der daran gebundenen

<sup>30</sup> Diese Interpretationsrichtung legt Habermas mit dem Titel „die ökonomische Begründung der Welt als Krisenzusammenhang“ (Habermas 1960, S.253) dar, und er vervollständigt sie in *Erkenntnis und Interesse* (Habermas 1968, S.36-87).

<sup>31</sup> Roderick betrachtet Habermas als einen Nachfolger von Marx, der durch die Lösung der Probleme in der Marxschen Theorie diese zu rehabilitieren versucht (Roderick 1986, S.19f). Im Gegensatz dazu will ich behaupten, daß er vielmehr eine problematische Marx-Interpretation unternimmt, damit er seinen aufklärungsphilosophischen Begriff der kritischen Gesellschaftstheorie entwickeln kann.

Erhöhung des Lohnniveaus (ebd., S.253f). Trotz der Maßnahme der Kapitalisten, die Arbeitsmaschine einzuführen, führt sie noch eine neue Ursache jener Senkung der Profitrate und die schließlich die Krise des Kapitalismus herbei<sup>32</sup>.

Auch die „Theorie der Realisationskrise“, mit der Marx eine weitere wichtige Ursache der Krise des Kapitalismus erklären wollte, sei ein Beispiel dafür, so Habermas, dass Marx gerade wegen seiner arbeitswerttheoretischen Voraussetzung seine Untersuchung in falsche Bahnen gelenkt hat. Da man nach der Arbeitswerttheorie ausschließlich durch die Arbeit einen Wert hervorbringen kann, gibt es für Kapitalisten nur eine Methode für die weitere Vergrößerung des Kapitals: den Grad der Exploitation zu erhöhen. Und eine Maßnahme der Kapitalisten zur Erhöhung der Exploitation bezieht sich auf die Einschränkung der Konsumtion der großen Masse der Bevölkerung, was wegen der antagonistischen Produktions- bzw. Distributionsverhältnisse in den kapitalistischen Gesellschaften notwendig sei. Aber diese in der Struktur des Kapitalismus tief verwurzelte Maßnahme führt letztlich zur Realisationskrise, die eine Situation bezeichnet, in der das Gesamtprodukt nicht verkauft wird oder nur zum Teil oder nur zu Preisen, die unter den Produktionspreisen bleiben. Dann „ist der Arbeiter zwar exploitiert, aber seine Exploitation realisiert sich nicht als solche für den Kapitalisten“ und für die Reproduktion des Kapitalismus (Habermas 1960, S.260).

Nach Habermas' Ansicht ist es Marx aber weder vermittels der „Realisationskrisentheorie“ noch durch das „Gesetz des tendenziellen Falls der Profitrate“ gelungen, den weiteren Verlauf des Kapitalismus zu prognostizieren, weil er unter der Voraussetzung des Kapitalismus und seiner antagonistischen Produktions- und Distributionsverhältnisse *ausschließlich* die Mehrarbeit als Quelle der Wertschöpfung betrachtet habe. Wenn Marx hingegen auch Rationalisierungsarbeiten – z.B. Maschinenarbeiten – als produktive Arbeit zweiter Ordnung gewertet hätte, „als eine zwar unselbständige, weil auf produktive Arbeit erster Ordnung angewiesene, aber zusätzliche Quelle der Wertbildung“ (Habermas 1960, S.258), so brauchte man nicht unbedingt die antagonistischen Profit- und Distributionsverhältnisse anzunehmen, so dass er den weiteren Verlauf des Kapitalismus richtig analysiert hätte.

Bezüglich des Marxschen Begriffs des Arbeitswertes ist aber – entgegen Habermas' Behauptung – bekannt, dass Marx die Bestimmung des Wertes als etwas *geschichtliches* betrachtet, und dass er auch *Maschinen als eine Wertquelle eingeschlossen* hat.<sup>33</sup> Ich denke, auch Habermas selbst erwähnt mehrmals solche Sätze von

<sup>32</sup> Dafür erwähnt Habermas Marx' Satz im „*Kapital III*“: „Da die Masse der angewandten lebendigen Arbeit stets abnimmt im Verhältnis zu der Masse der von ihr in Bewegung gesetzten vergegenständlichten Arbeit, der produktiv konsumierten Produktionsmittel, so muß auch der Teil dieser lebendigen Arbeit, der unbezahlt ist und sich in Mehrwert vergegenständlicht, in einem stets abnehmenden Verhältnis stehen zum Wertumfang des angewandten Gesamtkapitals. Dies Verhältnis der Mehrwertsmasse zum Wert des angewandten Gesamtkapitals bildet aber die Profitrate, die daher beständig fallen muß“ (Marx 1865, S.240; Habermas 1960, S.254).

<sup>33</sup> Nach W. Euchner unterscheidet Marx zwischen absolutem und relativem Mehrwert: „...Die Produktion des absoluten Mehrwerts dreht sich nur um die Länge des Arbeitstags; die Produktion des relativen Mehrwerts revolutioniert durch und durch die technischen Prozesse der Arbeit und die gesellschaftlichen Gruppierungen“; und zwar zu dem Zweck, die zur Produktion bestimmter Waren notwendige Arbeitszeit zu verkürzen“ (Euchner 1973, S.234 Fußnote 31).

Marx und legt dadurch dar, dass Marx in den *Grundrissen der Kritik der Politischen Ökonomie* die wissenschaftliche Entwicklung der technischen Produktivkräfte als mögliche Wertquelle durchaus in Betracht zog. Trotzdem will Habermas diesen Gedanken von Marx als „revisionistischen“ Gedanken und als Ausnahme ansehen, denn er sei nicht in seine endgültige Fassung der Arbeitswerttheorie eingegangen (Habermas 1960, S.256.). Ein Beweis für dieses Argument findet sich bei Habermas indes nicht.

Für unseren Zusammenhang zur Erhellung der Habermasschen Position ist es wichtig zu zeigen, dass er bei seiner Kritik an Marx' Theorie andeuten will, dass nicht nur orthodoxe Marxisten, sondern auch *Marx selbst* seine Arbeitswerttheorie nach dem groben Modell der Ausbeutung dargelegt hat (ebd., S.257) und dass er das mit ihr verbundene „Gesetz des tendenziellen Falls der Profitrate“ sowie die „Realisationskrisentheorie“ als *allgemeingültige Gesetze* aufgestellt hat.<sup>34</sup> Für seine These des Marxschen Interesses an der Darlegung genereller Gesetze entlehnt Habermas einen Absatz aus *Das Kapital*, dessen Kern aber nach meiner Ansicht vielmehr in der Betonung der Geschichtlichkeit des Arbeitswertes liegt:

*„Andererseits ist der Umfang sog. notwendiger Bedürfnisse, wie die Art ihrer Befriedigung, selbst ein historisches Produkt und hängt daher großenteils von der Kulturstufe eines Landes, unter anderem auch wesentlich davon ab, unter welchen Bedingungen, und daher mit welchen Gewohnheiten und Lebensansprüchen die Klasse der freien Arbeiter sich gebildet hat. Im Gegensatz zu den anderen Waren enthält als die Wertbestimmung der Arbeitskraft ein historisches und moralisches Element. Für ein bestimmtes Land, zu einer bestimmten Periode jedoch, ist der Durchschnittsumkreis der notwendigen Lebensmittel gegeben“ (Marx 1867b<sup>35</sup>, S.179, Habermas 1960, S.259f., meine Hervorhebung).*

Vermutlich dachte Habermas, dass der gerade zitierte Satz den Beweis für seine These darstellt, dass Marx seinen Arbeitsbegriff generalisieren wollte. Deswegen schreibt er in direktem Anschluss an das obige Zitat.

*„Marx hat jedoch nicht systematisch in Betracht gezogen, daß der Kapitalismus selbst das „historische und moralische Element“ in der Wertbestimmung der Arbeitskraft revolutionieren könnte; daß sich im Zuge der Akkumulation des Kapitals mit der gesamten Kulturstufe auch der „Umfang sogenannter notwendiger Bedürfnisse“, die „Gewohnheiten der Lebensansprüche“ erweitern und von Grund auf wandeln würden. Inzwischen reproduziert sich das Kapital auf schwindelnd hoher Stufenleiter und wirft eine vervielfältigte Masse von Gebrauchsgütern auch für die Klasse der Lohnarbeiter ab. Es wäre daher unsinnig, den Wert der Ar-*

<sup>34</sup> J.Sensat Jr. entgegnet Habermas, daß Marx das Gesetz des Falls der Profitrate nicht als universelles Gesetz betrachtet, und daß er ein angemesseneres Verständnis für die Rolle der Maschinen für die Wertproduktion und die Gesellschaft als in Habermas' Interpretation hatte (Sensat 1979). Im Vergleich dazu weist S. Avineri darauf hin, daß Marx nicht das Gesetz des Falls der Profitrate und die Realisationskrisentheorie, sondern die Aktiengesellschaften und die Genossenschaft als die inneren materiellen Bedingungen des Kapitalismus und seiner Veränderungen betrachtet (Avineri 1968).

<sup>35</sup> Habermas benutzt die Auflage von 1947 und 1960, wenn er Marx' „Das Kapital I“ zitiert, während ich die Auflage von 1962 benutze. Deswegen unterscheide ich verschiedenen Auflagen für die Literaturangabe mit Marx 1867a, b, c.

*beitskraft immer noch nach Maßgabe etwa des englischen Arbeiterlebensstandards um die Mitte des vorigen Jahrhunderts anzusetzen; nicht minder unsinnig wäre es freilich, ihn am kulturellen Durchschnittsstandard in den kapitalistisch fortgeschrittenen Ländern zu bemessen, ohne die Dimension des historischen und moralischen Elements“ explizit in die Wertbestimmung der Arbeitskraft einzuführen“ (Habermas 1960, S.260).*

Eine ähnliche Argumentation von Habermas kann man auch in seiner Kritik an Marx' Realisationstheorie finden. Das folgende Zitat von Marx aus dem „Kapital“ scheint offensichtlich dessen Affinität zu einem Gesetz zu zeigen:

*„Dies ist Gesetz für die kapitalistische Produktion, gegeben durch die beständigen Revolutionen in den Produktionsmethoden selbst, die damit beständig verknüpfte Entwertung von vorhandenem Kapital, den allgemeinen Konkurrenzkampf und die Notwendigkeit, die Produktion zu verbessern und ihre Stufenleiter auszudehnen, bloß als Erhaltungsmittel und bei Strafe des Untergangs“ (Marx 1865, 272f, Habermas 1960, S.261, meine Hervorhebung).*

Die diesem Zitat folgende geschichtliche Kritik von Habermas gewinnt nach meiner Ansicht zwei Effekte: Habermas könnte damit einerseits Marx' Intentionen zur universellen Gesetzesbildung als Tatsache glaubwürdig machen, und andererseits könnte er zeigen, dass wir allen Grund haben, die Positionen der Marxistischen Ökonomie abzulehnen. Angesichts der Argumentation von Habermas stellen wir uns jedoch gleichzeitig eine weitere Frage: Ist jener letzte Satz von Marx, in dem es um die für alle Theoriebildung benötigte Abstraktion geht, tatsächlich von so großer Bedeutung, daß seine gesamte Auffassung über die Geschichtlichkeit seiner Begriffe vernachlässigt werden muß? Dies war scheinbar Habermas' Wunsch; aber dadurch ebnet er gerade die entscheidende Differenz der Marxschen Theorie zur damaligen Politischen Ökonomie ein, die er selbst so geschildert hat:

*„Marx begreift den Krisenzusammenhang materialistisch aus der Dialektik der gesellschaftlichen Arbeit. Deren Kategorien sind in der zeitgenössischen Politischen Ökonomie entwickelt, aber nicht in ihrem durch und durch historischen Charakter erkannt worden. Marx untersucht daher das kapitalistische System in Form einer Kritik der Politischen Ökonomie“ (Habermas 1960, S.250).*

Für uns ist es wichtig zu bemerken, dass Habermas' Zielsetzung bei der Marx-Interpretation in *Zwischen Philosophie und Wissenschaft* von 1960 über eine historische Kritik an Marx' Arbeitswertbegriff hinausgeht. Er möchte Marx' Theorie zu einem ökonomischen Determinismus herabsetzen. Wegen dieses Determinismus bestehe Marx' Ideologielehre darauf, so Habermas, dass Politik und Institutionen nichts dazu beitragen können, die Menschheit vom Joch der ökonomischen Interessen der Reproduktion des Kapitalismus zu befreien; zumal sie sogar aus derselben Interessenlage abgeleitet sind.

*„Marx behauptet nun, daß die Krisen des kapitalistischen Systems mit Notwendigkeit aus dem Verwertungsprozeß des Kapitals, eben aus jenem fundamentalen Verhältnis hervorgehen, welches mit der Aneignung von Mehrwert gesetzt ist. Dieser These geht die andere voraus, daß die Welt als Krisenzusammenhang ausschließlich ökonomisch begründet, nämlich in jenen Krisen verknötet und mit ihnen zugleich auflösbar ist. Die erste These wird in der Politischen Ökonomie zur Krisentheorie, die andere im Historischen Materialismus zur Ideologienlehre ausgebildet“ (Habermas 1960, S.252, meine Hervorhebung).*

Nachdem Habermas Marx' Theorie in dieser Weise zu einem naiven ökonomischen Reduktionismus herabgesetzt hat, übt er weitere Kritik an Marx. Zwar lebte Marx in einer entsprechenden Umgebung, um alle gesellschaftlichen Erscheinungen aus dem Prinzip der Profitmaximierung abzuleiten und die Abhängigkeit der Politik von der Ökonomie zu behaupten, aber viele reale Tendenzen widersprächen letztlich dem ökonomischen Determinismus der Gesellschaften. Habermas nennt hierfür drei Beispiele: Erstens stellt sich die Notwendigkeit der zentralen Gestaltung und Verwaltung für den Bereich des Warenverkehrs und der gesellschaftlichen Arbeit heute drastisch anders dar, als in der liberalen Phase des Kapitalismus (vgl. Habermas 1960, S.228). Zweitens können in der Situation der nationalen Konkurrenz die ökonomischen Motive zur Profitmaximierung zwar nicht einfach durch politische ersetzt, aber in dem Sinne „überholt“ werden, als dass sie in das politische Interesse an einer Verstärkung der nationalen Position in der Konkurrenz der Weltmächte bestimmend miteingehen (ebd., S.263). Und drittens hat der Erfolg der Demokratisierung der Gesellschaft zur Überwindung der Krise des Kapitalismus beigetragen, indem durch Politik ein steigendes Niveau der Reallöhne mit den Bedingungen einer an Profitmaximierung orientierten Produktion vereinbar gemacht wurden (vgl. ebd., S 261f). Daraus schließt Habermas:

*„Es reicht aber nicht aus, um von der zeitgenössischen Klassenkampfsituation auf die Struktur der Geschichte im ganzen zu extrapolieren [...] mit einem Wort: der Vorgriff, der in die geschichtsphilosophische Fragestellung als solche eingeht und die aktuellen Krisenerscheinungen zur Totalität eines weltgeschichtlichen Krisenzusammenhanges universalisiert, findet darin keine Begründung“ (Habermas 1960, S.276f, meine Hervorhebung).*

Da diese Kritik zum großen Teil von der problematischen Reduktion der Marx'schen Theorie abhängig ist, wollen wir auf den Streit über deren Berechtigung nicht eingehen.<sup>36</sup> Es ist für uns nur wichtig zu bemerken, dass Habermas Marx positivistisch interpretieren wollte – und dass er dies offensichtlich nicht mit der Intention unternimmt, um Marx' Probleme zu lösen oder dessen Potenzial wieder zu erwecken. Wir werden diese Haltung im Weiteren noch eingehender betrachten und es wird eine weitere Frage entstehen: Wo liegt der Sinn des Ha-

<sup>36</sup> Habermas' Kritik an Marx' Werttheorie in Hinsicht auf der Änderung der Außenbedingung des Kapitalismus ist, Sensat Jr. zufolge, nicht angemessen soweit Marx die immanente Barriere des Kapitalismus untersuche (Sensat 1979, S.14 und Kapitel 8).

bermasschen Beharrens auf eine positivistischen Marx-Interpretation? Dies können wir, nach meiner Ansicht, im Zusammenhang der Entwicklung seines Begriffs des „Interesses“ verstehen. Das ist unser nächstes Thema.

### 1.3 Habermas' Begriff des „Interesses“

#### 1) *Methodologische Stellung des „Interesses“*

Wie bekannt entwickelt Habermas seine Interessenlehre in der Kritik am Positivismus. Dieser verstehe, laut Habermas, unter der wissenschaftlichen Untersuchung, die Bemühungen, Aussagen über empirische Gleichförmigkeit zu gewinnen, die die Kausalität einer Wirkung und deren Prognose bei gegebener Ursache zu erklären gestatten. Dabei beseitige er unter dem *Prinzip der Wertfreiheit*<sup>37</sup> nicht nur alle Interessen und Neigungen als subjektives Moment aus dem Bereich wissenschaftlicher Erkenntnis, sondern auch alle praktischen Fragen, die sich nicht in Form technischer Aufgaben stellen und lösen lassen. Theorien, die gleichwohl solche Lösungen anbieten, betrachte der Positivismus einfach als von der Vernunft aufs Schärfste abzutrennende Entscheidungen. Das sei *nicht* „wahrheitsfähig“, d.h.: Dogmatismus (Habermas 1963b, S.318). Aber ganz abgesehen von vielen anderen Problemen,<sup>38</sup> die aus der Trennung zwischen Erkenntnis und Wert stammen, verfällt der Positivismus selbst einem *Dilemma*: Die zweckrationale Verwendung erfahrungswissenschaftlich gesicherter Techniken (ebd., S.307) darf nicht implizit als Wert vertreten werden, weil dieser Wert mit Rationalität schlechthin nicht zusammenfällt. Dennoch ist die „Ökonomie der Mittelwahl“<sup>39</sup> tatsächlich ein Wert, solange sie *einen Zweck* oder *ein Kriterium* der Wissenschaft darstellt. Daraus folgt das Dilemma, dass der Positivismus seinen Zweck nicht begründen kann, weil dieser einen Wert darstellt. Wenn der Positivismus aber auf eine Begründung seiner selbst verzichtet, dann bleibt er selber ein Dezisionismus, der sich auf eine nicht rationale Entscheidung stützt (vgl. Habermas 1963b, S.321f), mithin also auf eine Entscheidung, gegen deren Dogmatismus er sich aufgestellt hat. Hinter diesem Dilemma stecke, so kritisiert Habermas, die Tatsache, dass der Positivismus selbst impliziert, was er nach außen als dogmatisch bekämpft: dezidierte Vernunft (ebd., S.320f).

---

<sup>37</sup> Dass Habermas auch den Positivismus auf eigentümliche Weise interpretiert, werden wir im 2. Kapitel darlegen. Sein problematisches Verständnis des Wertfreiheitsprinzips bei Max Weber werden wir im 5. Kapitel ausführlich behandeln.

<sup>38</sup> Die positivistische Definition der Wahrheit führt zum Beispiel zu dem Problem, dass die Sozialwissenschaften durch den strengen Pragmatismus zu einer Hilfswissenschaft im Dienste von Verwaltungen instrumentalisiert werden (Habermas 1962, S.299). Außerdem entstehen einige philosophische Richtungen, die abgetrennte Bereiche der Werte, Normen und Entscheidungen übernehmen wollen (Habermas 1963b, S.319), indem sie die positivistische Voraussetzung der Trennung zwischen Wert und Erkenntnis annehmen.

<sup>39</sup> Die sog. Ökonomie der zweckrationalen Mittelwahl werde, so fasst Habermas zusammen, durch bedingte Prognosen in der Form technischer Empfehlungen verbürgt.

Gegen die positivistische Trennung von Erkenntnis und Wert behauptet Habermas daher bereits im Jahr 1960, dass Erkenntnis und Wert notwendig verbunden seien, und stellt die These auf, dass „alle mögliche Erfahrung stets *interessierte* Erfahrung ist“ (Habermas 1960, S.241). Um die prinzipielle Notwendigkeit des wertbezogenen Interesses für die Erkenntnis zu behaupten, bestimmt er das „Interesse“ methodisch in Anlehnung an Kant. Wenn Habermas sagt, dass das Interesse sowohl in die Auswahl der Probleme als auch in die Wahl der grundlegenden systematischen Kategorien hineinspielt (ebd., S.241), dann stellt das Interesse ein „Vorverständnis“ im Sinne von Kant dar, das als transzendente Bedingung für die soziologische Konstruktion der empirischen Gegenstände fungiert. Somit ist seine obige These in der Weise umzuformulieren, als dass alle mögliche Erfahrung stets eine interessierte Erfahrung, also eine *vom Vorverständnis transzendental konstituierte* Erfahrung ist.

In unserem Zusammenhang dürfen wir nicht übersehen, dass Habermas – anders als die transzendentalen Philosophen und mehrere Generationen nach Hegel mindestens verständlich – den Begriff des „Vorverständnisses“ nicht nur im Verhältnis zum Transzendentalen, sondern auch *zur Empirie* zu begreifen versucht. Diese Intention kann man bereits darin erkennen, dass Habermas auf der Verbundenheit von Erkenntnis und Wert besteht, indem er darauf hinweist, dass das Erkenntnissubjekt *in lebendigem Zusammenhang mit der Gesellschaft* wohnt (Habermas 1960, S.240f). So fasst er das Interesse diesmal nicht als das Vorverständnis selbst, sondern als *die empirische Quelle* des Vorverständnisses auf. Folglich übernimmt das Interesse hier *die Rolle des Vermittlers* zwischen dem Empirischen und dem Transzendentalen. Da das Vorverständnis aus dem für die Sozialwissenschaften eigentümlichen Interesse an Gesellschaft an sich stammt,<sup>40</sup> und da es daher im Bezug auf *substantielle und situationsgebundene Deutungen der Gesellschaft im ganzen* ausgewählt wird,<sup>41</sup> ist es eben nicht der für die Realität uninteressante abstrakte oder der unkritisierbare absolute Rahmen des Himmels zu erfassen (vgl. Habermas 1960, S.242). Somit ist die obige These von Habermas nochmals umzuformulieren: alle mögliche Erfahrung ist stets eine interessierte, also transzendental konstituierte und zugleich *aus gelebter Situation stammende* Erfahrung.

Dass Habermas’ Theorie jedoch ganz im Gegensatz zu seiner oben vorgelegten Schilderung der Verbundenheit des Subjektes mit dem objektiven Zusammenhang *von deren Trennung ausgeht* (Kap.3), und dass sein Begriff der Empirie sich nicht auf den objektiven Zusammenhang, sondern auf den positivistischen Sinn bezieht (Kap.5), und dass Habermas in der entscheidenden Ausgabe seiner Interessenlehre von 1968 sowohl den „objektiven Zusammenhang“ als auch die

<sup>40</sup> In diesem Zusammenhang sagt Habermas, daß die Sozialwissenschaften ein wesentliches Interesse daran haben, was mit der Gesellschaft „selbst“ geschieht, denn auch sie selbst gehören in diesen gesellschaftlichen Zusammenhang, während die Naturwissenschaften das Schicksal ihrer Gegenstände, also der Natur als solcher, nicht interessieren.

<sup>41</sup> Gleichviel, ob man auf der Integrationstheorie oder auf der Konflikttheorie basiert, immer gehe, nach Habermas, in die Wahl der fundamentalen Kategorien der Sozialwissenschaften eine solche vorgegreifende Deutung der Gesellschaft im ganzen ein (Habermas 1960, vgl.S.242).

„Vernunft“ auf ureigene anthropologische Annahme zurückführt (Kap.4), werden wir später behandeln. Daraus werden wir dann auch folgern können, dass die methodologische Stellung des Habermasschen Begriffs des Interesses – also die prinzipielle Notwendigkeit des Interesses für die Konstitution der Gesellschaftstheorie – letztlich eine *metaphysische Vorstellung* ist. Die anthropologische Basis des Interessenbegriffs können wir aber bereits in seiner Entstehung erkennen, und zwar in *inhaltlichen* Definition von Interesse und Rationalität aus dem Jahr 1963.

## 2) Inhaltlich-anthropologische Bestimmung des „Interesses“

Wie wir in Habermas' Unterscheidung von positivistischer Dogmatik und interessierter Vernunft beobachten können, betrachtet er die Rationalitätsproblematik als Kern der Philosophie der Sozialwissenschaften dieser Zeit,<sup>42</sup> die auf eine neue Bestimmung des Verhältnisses von Theorie und Praxis aus ist (vgl. Habermas 1963b, S.321). So besteht er 1963 darauf, dass Rationalität weit über die positivistische Begrenzung der Potenzierung und Perfektionierung der Möglichkeiten zweckrationalen Handelns (ebd., S.317) hinaus aufgefasst werden soll (ebd., S.320f). Uns interessiert daran, dass er dann einen erweiterten Begriff der „Rationalität“ mit zwei *bestimmten* Interessen konkret verbunden hat. Und zwar mit dem „Interesse an erfahrungswissenschaftlicher Vermehrung technischen Wissens“ einerseits und dem „Interesse an Aufklärung“ andererseits.

*„Freilich ist dieser heimliche Begriff einer substantiellen Rationalität verschieden gefaßt, je nachdem, ob die treibende Reflexion einzig vom Wert wissenschaftlicher Techniken überzeugt ist oder auch von dem Sinn einer wissenschaftlichen Emanzipation zur Mündigkeit; je nachdem, ob Ideologiekritik verständig motiviert ist vom Interesse an erfahrungswissenschaftlicher Vermehrung technischen Wissens oder vernünftig motiviert von dem Interesse an Aufklärung als solcher“ (Habermas 1963b, S.321).*

Wenn ich es richtig sehe, ist diese inhaltliche Bestimmung von Interesse und Rationalität der Schlüssel zum richtigen Verständnis von Habermas' theoretischen Bezügen und auch zu den Schwächen seiner Interessenlehre. Wir können leicht erkennen, wo Habermas diese dualistische Bestimmung des Interesses herleitet, wenn wir seine Erläuterungen zu *Fichtes* Begriffen: Aufklärung und Dogmatik lesen.<sup>43</sup> Habermas zufolge geht schon Holbach – die erste Generation der Aufklärung – trotz seiner richtigen Behauptung über die Konvergenz von Wahrheit und Glück, von Irrtum und Leid, von Vernunft und Entschiedenheit, genauso wie der Positivismus davon aus, dass die „Einsicht in die Gesetze der Natur [...]

<sup>42</sup> In seiner Einführung über Habermas besteht D. Horster darauf, daß Habermas' Hauptinteresse darin liegt, eine vernünftige Basis der Wissenschaften und des gesellschaftlichen Leben zu finden (Horster 1991). Eine ähnliche Meinung hegt auch H. Gripp (Gripp 1984).

<sup>43</sup> In *Erkenntnis und Interesse* von 1968 bestätigt er, daß Fichte für seine Interessenlehre eine entscheidende Rolle gespielt hat (Habermas 1968, S. 258).

zugleich Anweisungen für das richtige Leben vermitteln können [sollte]“ (Habermas 1963b, S.311f). Gerade diesen positivistischen Begriff, der durch das Naturgesetz kontrollierten Vernunft, kritisiert Fichte als Dogmatismus, nämlich als Verdinglichung des Subjektes.

*„Dogmatisch ist bereits ein Bewußtsein, das sich als Produkt der Dinge um uns herum, als ein Naturprodukt begreift: Das Prinzip der Dogmatiker ist Glaube an ihrer selbst willen: also mittelbarer Glaube an ihr eignes zerstreutes und nur durch die Objekte getragenes Selbst“ (Fichte 1797, S.433; Habermas 1963b, S.312).*

Um den Dogmatismus vernünftig überwinden zu können, muss man sich, darauf bestehe Fichte, „zuvor das Interesse der Vernunft zu eigen gemacht haben“ (Habermas 1963b, S.313). Denn „der letzte Grund der Verschiedenheit des Idealisten und des Dogmatikers ist sonach die Verschiedenheit des Interesses“ (Fichte 1797, S.433). Somit kann man die Ähnlichkeiten von Habermas' Interessenlehre und Fichtes Theorie in drei Aspekten zusammenfassen: Erstens die dualistische Gegenüberstellung des „Interesses an den Dingen“ und „an der Vernunft“ (samt der Verleihung der Priorität an das letztgenannte Interesse). Zweitens die anthropologische Begründung der Interessenbestimmung<sup>44</sup> und schließlich, drittens, die Bedeutung der Emanzipation, wenn Fichte die Selbstbestimmung des Menschheit und die „völlige Einigkeit und Einmütigkeit mit allen Gliedern derselben“ als das letzte und höchste Ziel des Menschen (Fichte 1794, S.297) und der Gesellschaft (Fichte 1794, S.310) bestimmt.

Trotzdem wird diese Erkenntnis der Ähnlichkeiten zwischen Fichte und Habermas gleich wieder verdunkelt, wenn Habermas Marx als dritte Generation der Aufklärung vorstellt, indem er Fichte kritisiert. Es bleibe bei Fichte, so kritisiert Habermas, „die Spontaneität eines die Welt und sich selber setzenden absoluten Ichs abstrakt“. Marx entwickle daher seine Gesellschaftstheorie, in der erkenntlich wird, „wie das Innere der Vernunft und die Parteinahme des Denkens gegen Dogmatismus selbst erst historisch aus einem Bildungsprozeß hervorgehen“ muss (Habermas 1963b, S.314). Auf den ersten Blick sieht es so aus, als wollte Habermas den ideengeschichtlichen Beitrag von Hegel und Marx aufnehmen, um den Bildungsprozess der Subjektivität im Verhältnis zum objektiven Zusammenhang zu erläutern. Hegel hatte zwar die Einheit von Subjekt und Objekt, die bei Kant getrennt bleiben, *durch die Selbstbewegung des Geistes*, in der Subjekt und Objekt verflochten sind und sich miteinander verflechten, bewiesen, aber er bleibt auf einer idealistischen Basis. Marx entzieht hingegen diesem dialektischen Verhältnis die idealistische Basis, indem er die Selbstbewegung des Geistes

<sup>44</sup> Die folgende Sätze von Fichte, die von Habermas zitiert worden sind, weisen auf den ersten und zweiten Punkt hin: „Nun gibt es zwei Stufen der Menschheit; und im Fortgange unseres Geschlechts, ehe die letztere allgemein erstiegen ist, zwei Hauptgattungen von Menschen. Einige, die sich noch nicht zum vollen Gefühl ihrer Freiheit und absoluten Selbständigkeit erhoben haben, finden sich selbst nur im Vorstellen der Dinge. [...] Wer aber seiner Selbstständigkeit und Unabhängigkeit von allem, was außer ihm ist, sich bewußt wird, und man wird dies nur dadurch, daß man sich unabhängig von allem durch sich selbst zu etwas macht, der bedarf der Dinge nicht zur Stütze seines Selbst, und kann sie nicht brauchen, weil sie jene Selbständigkeit aufheben, und in leeren Schein verwandeln. Das Ich, das er besitzt, und welches ihn interessiert, hebt jenen Glauben an die Dinge auf; er glaubt an seine Selbständigkeit aus Neigung, er ergreift sie mit Affekt. Sein Glaube an sich selbst ist unmittelbar“ (Fichte 1797, S.433).

durch die Selbsterzeugung der Menschen *durch gesellschaftliche Arbeit* substituiert. Die „Einheit von Subjekt und Objekt“ wird erst im arbeitsamen Austausch mit der Natur, als deren wechselseitigem Bildungsprozess, praktisch hergestellt (Habermas 1960, S.241). Die arbeitende Menschengattung, die durch ihre Arbeit sich erzeugt, sich bildet und erkennt, mündet daher schließlich im Menschenbild einer *arbeitenden Menschengattung, die sich durch ihre Arbeit erzeugen und sich unter dem Einfluss der Geschichte als deren Subjekt bilden kann*.

Es wäre dann folgerichtig gewesen, wenn Habermas das „Interesse an Arbeit“ als ein „Interesse an *Selbstbildung zum Subjekt der Geschichte*“ betrachtet hätte, wenn er also an seiner eigentlichen Deutung des arbeitenden Menschen festgehalten hätte. Aber er fand in diesem Menschenbild merkwürdigerweise nicht die Lösung der Probleme der heutigen Gesellschaft. Denn er setzt, wie wir bereits gesehen haben, Marx' Arbeitswerttheorie mit dem Determinismus der Ökonomie und schließlich Marx' Theorie mit der positivistischen Lehre, die sich auf der Grundlage jenes Determinismus mit den kausalen Gesetzen der Gesellschaften beschäftigt, gleich. Auf Grund dieser fragwürdigen Marx-Interpretation verbindet er weitergehend das Bild des arbeitenden Menschen von Marx zu Unrecht mit dem positivistischen Menschen, der sich – nach Habermasscher Ansicht – *nur für die Maximierung an technischer Verfügung interessieren soll*. Dadurch stellt sich das Interesse an der Arbeit *nicht mehr* als ein Interesse an der Selbstbildung zum Subjekt der Geschichte, *sondern* als ein Interesse an der Vermehrung des technischen Wissens dar.<sup>45</sup> Deswegen kann man nicht sagen, dass Habermas seine sozialwissenschaftliche Position aus einem wohlverstandenen Marxismus heraus entwickelt hat.

Mit dieser Reduktion des Marxschen Begriffs des Menschen auf das Interesse an technischer Verfügung kehrt Habermas dann gleich zu Fichtes These der *Priorität des „Interesses an der Aufklärung“* zurück. Man kann die modernen westlichen Gesellschaften mit Marx' Theorie nicht mehr kritisieren, weil diese einen positivistischen Determinismus der Ökonomie beinhaltet, die den ultimativen Sieg der Logik von Arbeit und Produktion als universales Gesetz behauptet. Hoffnung verband Habermas daher schließlich mit der *humanistischen Aufklärung*, die ein ganz anderes Menschenbild voraussetzt: Die *vernünftige Menschengattung*, die sich *durch Reflexion und Aufklärung* über jedes Gewaltverhältnis emanzipieren kann (Habermas 1963b, S 307).

---

<sup>45</sup> Laut Habermas behauptet Marx zwar, daß die Entwicklung der Produktivkräfte ein neues gesellschaftliches Interesse an der Befreiung von der überflüssigen Produktion und der Arbeit herbeiführen könnte, aber unter der Voraussetzung des ökonomischen Determinismus sage er letztlich, daß das Kapital und der Kapitalismus letztlich durch das Interesse an Profitmaximierung gefestigt und dadurch gesteuert wird. Habermas zitiert für dieses Argument Marx' Kapital III (Marx 1865, S. 272; vgl. Habermas 1960, S.261. S.265). Habermas' fragliche Interpretation der Marxschen Begriffe der Arbeit und der Produktion kann man auch hier nachlesen: „Allein, die genaue Analyse des ersten Teils der „*Deutschen Ideologie*“ zeigt, daß Marx nicht eigentlich den Zusammenhang von Interaktion expliziert, sondern unter dem unspezifischen Titel der gesellschaftlichen Praxis eins auf das andere reduziert, nämlich kommunikatives Handeln auf instrumentales zurückführt. Die produktive Tätigkeit, die den Stoffwechsel der Menschengattung mit der umgebenden Natur reguliert [...], dieses instrumentale Handeln wird zum Paradigma für Hervorbringungen aller Kategorien; alles löst sich in die Selbstbewegung der Produktion auf“ (Habermas, 1967b, S.45f).

*„In einer derart praktischen Vernunft konvergieren Einsicht und das ausgesprochene Interesse an einer Befreiung durch Reflexion. Die höhere Reflexionsstufe fällt zusammen mit einem Fortschritt in der Autonomie der Einzelnen, mit der Eliminierung von Leid und der Beförderung des konkreten Glücks“ (Habermas 1963b, S.307).*

Somit müssten sein Abschied von Marx, seine Einschließung des Positivismus und seine Neigung zur Aufklärungsphilosophie von Fichte deutlich werden. Bevor wir dieses Kapitel abschließen, wollen wir noch kurz fragen, warum Habermas Marx als dritte Generation der Aufklärung nach Fichte bezeichnet hat, wenn seine Interesselehre doch selbst so tief in Fichte wurzelt? Wenn ich es richtig sehe, intendiert Habermas dadurch Fichtes erkenntnisleitendes Interesse, das offenbar eine *idealistische Schwäche* aufweist, im Namen von Marx zu ergänzen. So formuliert er, als ob Marx genau dieses Interesse *aus dem objektiven Zusammenhang* legitimiert habe:

*„Die beiden ‘Hauptgattungen von Menschen’, die Fichte als Dogmatiker und Idealisten unterscheidet, verlieren ebenso wie der Gegensatz ihrer Interessen die bloß subjektive Gestalt einer moralischen Bestimmung. Vielmehr sind jene Interessen, die das Bewußtsein unter die Herrschaft der Dinge und der verdinglichten Zusammenhänge beugen, als materielle in der gesellschaftlichen Basis entfremdeter Arbeit, versagter Befriedigungen und unterdrückter Freiheit ebenso historisch bestimmt verankert wie das Interesse, das durch die realen Widersprüche einer zerrissenen Welt hindurch die Einheit der Lebensprozesse als die den Verhältnissen immanente Vernunft zur Geltung bringen will. [...] Das erkenntnisleitende Interesse wird aus dem objektiven Zusammenhang legitimiert“ (Habermas 1963b, S.314f).*

Ich denke, dies weist auf eine Hauptproblematik bei Habermas hin, die nicht nur die weitere Entwicklung seiner Interessenlehre in den 1960er Jahren, sondern auch die der Kommunikationstheorie in den 1970er Jahren bedingt hat.

## § 2. Habermas' positivistische Popper-Interpretation und die Entwicklung seiner theoretischen Systematik

Wenn man auf Habermas' Kritik an Popper eingeht,<sup>46</sup> die zum bekannten Positivismusstreit in den 1960er Jahren geführt hat, stellt man sich unmittelbar die Frage: Hat Habermas Popper tatsächlich als „den“ Vertreter des Positivismus betrachtet? Nicht nur Popper selbst distanziert sich von den Positivisten,<sup>47</sup> auch die meisten Studien bestätigen dies (Frisby 1977 ; Giddens 1977). Um Habermas vor der Kritik zu retten, dass er aus sämtlichen Missverständnissen von Popper jenen Streit abgeleitet hat, schlagen einige Studien die Möglichkeit vor, Popper doch als einen Positivisten zu betrachten. Dieser gehöre zwar nicht zur Positivistengruppe im engeren Sinne – soweit er die Wiener Kreis' Logik der Induktion, *empiricism* und *scientism* kritisiert hat – sei aber doch als ein Positivist *im weiteren Sinne* zu betrachten, da er mit den logischen Positivisten das Vertrauen der Genauigkeit der Wissenschaft und den Begriff der Wissenschaft als Verfahren besitze (Giddens 1977, S.58).<sup>48</sup> Freilich scheint dieser Vorschlag nicht akzeptabel, weil Habermas' Popper-Interpretation sich an den Bildern des Positivismus *im engeren Sinne* orientiert, in dem Popper als Positivist im Zusammenhang mit *Empirismus, Nomologie und Technokratie* thematisiert wird.

Die Popper-Interpretation von Habermas wollen wir in diesem Kapitel genauer betrachten, da sie für das Verstehen der Entwicklung des Habermaschen Theoriesystems bedeutsam ist.<sup>49</sup> Nicht nur weil Habermas seine Interessenlehre als Alternative zum Positivismus entwickelt, sondern auch weil er seinen Begriff des „technischen Interesses“ am Modell des Positivismus entwirft, wird die Interessenlehre unmittelbar vor ein Problem gestellt, wenn das von Habermas beschriebene Bild des Positivismus nicht mehr aktuell sein sollte. Um seine Interessenlehre abzusichern, versucht er Popper daher als jenen Positivisten zu interpretieren, der seinem Bild vom Positivismus entspricht. Diese sichtlich zweckgebundene Interpretation führt jedoch die Schwierigkeit der dualistischen Trennung der beiden Interessenbegriffe vor Augen, denn Popper – der ein idealtypischer Positivist sein soll – bekämpft einerseits einen solchen Begriff des

---

<sup>46</sup> Habermas Kritik an Popper findet sich vor allem in drei Aufsätzen. Zunächst in *Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung - Zu Theorie und Praxis in der vernunftwissenschaftlichen Zivilisation*“ (Habermas 1963b) und dann in *Nachtrag zu einer Kontroverse: Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik* (Habermas 1963c). Auf den Einwand von Alberts' „Mythos der totalen Vernunft“ (Albert 1964), daß Habermas Poppers Kritischen Rationalismus bzw. dessen Logik der Sozialwissenschaften missverstanden habe, antwortet Habermas 1964 mit: *Eine Polemik: Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus* (Habermas 1964a).

<sup>47</sup> In seinem Review der englischen Fassung in der deutschen Version des Buchs zum Positivismusstreit wendet Popper sich gegen das Missverständnis, ihn als Positivisten zu betrachten. Ein solches Verständnis könne, so kritisiert Popper, nur aus einer indirekten Befassung mit seinen Gedanken kommen (Popper 1970).

<sup>48</sup> Auch Frisby betont in diesem Zusammenhang die dynamische Identität des Positivismus im geschichtlichen Kontext (Frisby 1977, S. X f).

<sup>49</sup> Habermas besteht darauf, daß er dabei eine immanente Kritik an Popper intendiert (Habermas 1964a, S.46), während wir in diesem Kapitel sehen werden, daß er an einer solchen immanenten Kritik überhaupt nicht interessiert ist.

„technischen Interesses“ der Wissenschaft und andererseits reklamiert er ein „emanzipatorische Interesse“, welches nach Habermas nur zur Kritischen Theorie gehört. Überdies führt die Ähnlichkeit der Methoden der „kritischen Argumentation“ (Habermas) und „Falsifikation“ (Popper) zwangsläufig zu Überlegungen über die tatsächliche ideengeschichtliche Verortung von Habermas und seiner Theorie.

## 2.1 Das Habermassche Positivismus-Bild

### 1) *Der Empirismus und die erste These der Interessenlehre*

Bis 1963 zeichnete Habermas drei bestimmte Bilder vom Positivismus und formulierte anhand dieser seine Kritik an ihm. Habermas' erstes Bild des Positivismus bezieht sich auf den Empirismus. Auf der Grundlage des Empirismus gehe der Positivismus, so Habermas, von der Annahme aus, dass die empirischen Tatsachen und deren Erfahrungen vom Bewusstsein unabhängig und objektiv sind, also unmittelbar existieren. Sie werden daher als an-sich-seiende Quellen der Theorie betrachtet, an der die Wahrheit der Theorie unter dem Prinzip der Wertfreiheit verifiziert werden kann. Und aus der Prozedur, mit der die Triftigkeit von Gesetzshypothesen an der Erfahrung jener Tatsachen kontrolliert wird, ergibt sich die spezifische Leistung erfahrungswissenschaftlicher Theorie: die Gesetzmäßigkeit der Tatsache zu fixieren, um eine bedingte Prognose bzw. eine kausale Erklärung zu bieten (Habermas 1963c, S.21). Wenn ich es richtig sehe, entwickelte Habermas durch diese Kritik am naiven Empirismus eine wichtige These seiner Interessenlehre, die ich als deren erste These bezeichnen will. Sie lautet:

- Gegenüber der positivistischen These der *wertfreien objektiven* Erfahrung beziehen sich die Sozialwissenschaften notwendig auf *das 'Interesse'* bzw. auf die *subjektive Wertbezogenheit*, die aber *objektiv begründet* werden kann (vgl. Habermas 1960, S.241; Habermas 1965, S.160f; Habermas 1971b, S.15).

Wenn Habermas' These von der *Notwendigkeit des subjektiven Interesses* so offenbar zur Überwindung des positivistischen Empirismus vorgebracht wurde, dann ist ein wunder Punkt in Habermas' Interessenlehre, wenn die meisten Zweige des Positivismus zum Zeitpunkt der Entstehung der Interessenlehre nicht mehr mit diesem naiven Empirismus vereinbar sind, sondern wenn sie im Gegenteil sogar auf eine theoretische (subjektive) Konstitution der Tatsache hinweisen.<sup>50</sup> Diesem Problem könnte Habermas allenfalls dann entgehen, wenn er die Aktualität des naiven Empirismus im Positivismus mindestens am Beispiel von Popper nach-

<sup>50</sup> In der *Logik der Sozialwissenschaften* – Poppers Beitrag zum Buch: „*Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*“, von 1969 – formuliert Popper 27 Thesen. Seinen Standpunkt bezüglich der *subjektiven Konstitution* der Tatsachen als Folge eines Problems findet sich in der 4.These (Popper1961).

weisen könnte. Ich sehe darin den Grund, warum Habermas so beharrlich versucht, Popper mit dem Empirismus zu verbinden, obwohl ihm der Unterschied zwischen Popper und dem Empirismus durchaus bekannt ist.

So fasste Habermas Poppers Kritik am naiven Empirismus richtig zusammen. Gegenüber der Annahme der evidenten Selbstgegebenheit des Seienden in der Sinnerfahrung gestehe Popper ein, dass es *weder* eine unmittelbar bezeugte Realität *noch* eine unmittelbare Erfahrung gebe (Habermas 1964a, S.48f). Denn Erfahrungen seien zwar keine Sätze, können aber *nur durch* die Beobachtungssätze bzw. Basissätze *vermittelt* ausgedrückt werden. Alle Erfahrungsdaten sind daher Interpretationen im Rahmen vorgängiger Theorien und teilen selbst deren hypothetischen Charakter (ebd., S.49). Dennoch verbindet Habermas Poppers Logik mit dem Empirismus, wenn er vermeint, am Ende teile dieser die positivistischen Vorurteile (vgl. auch Habermas 1964a, S.46f), wenn er unterstelle, dass deduktive Zusammenhänge der Theorien an *unabhängigen Tatsachen* überprüft werden sollen.

*„Einerseits entgegnet Popper dem Empirismus mit Recht, daß wir Tatsachen nur im Licht von Theorien auffassen und feststellen können; ja gelegentlich bezeichnet er sogar Tatsachen als das gemeinsame Produkt aus Sprache und Wirklichkeit. Andererseits unterstellt er den protokollierenden Feststellungen, die doch von einer methodisch festgelegten Organisation unserer Erfahrungen abhängen, ein schlichtes Korrespondenzverhältnis zu den ‚Tatsachen‘“ (Habermas 1964a, S.51).*

Diese Popper-Interpretation von Habermas scheint mir jedoch auf einer zweifelhaften Gleichsetzung zwischen der „Korrespondenztheorie“ der Wahrheit und dem „Empirismus“ zu beruhen. Die Korrespondenztheorie bei Popper erscheint zwar auf den ersten Blick eine solche Gleichsetzung zu erlauben, weil sie eine Aussage ‘wahr’ nennt, „wenn sie mit den Tatsachen übereinstimmt“ (Popper 1961, S.117). Allerdings ist diese Gleichsetzung fraglich, soweit die „Tatsache“ bei Popper nicht mit dem An-sich-seienden als die unabänderbare Quelle des Wissens deckungsgleich ist (Münch 1973). Habermas unterstellt ohne weitere Bedenken aber, dass Popper diese Gleichsetzung angenommen habe.

*„Poppers Festhalten an der Korrespondenztheorie der Wahrheit scheint mir nicht recht konsequent. Diese supponiert ‚Tatsachen‘ als ein Ansichseiendes ohne Rücksicht darauf, daß der Sinn der empirischen Geltung von Tatsachenfeststellungen [...] durch die Definition der Prüfungsbedingungen im vorhinein bestimmt wird“ (Habermas 1964a, S.51).*

Während Habermas Poppers Begriffe „Tatsache“ und „Korrespondenz“ gewissermaßen naturalisiert, so scheint mir, dass Popper den so genannten *Naturalismus*<sup>51</sup> bekämpft – und zwar *konsequent* von seiner 1934 erstellten *Logik der Forschung* bis hin zur *Logik der Sozialwissenschaften* von 1961.

<sup>51</sup> Popper bestimmt unter dem „Naturalismus“ oder dem „Szientismus“ eine methodologische Haltung, die „verlangt, daß die Sozialwissenschaften endlich von den Naturwissenschaften lernen, was wissenschaftliche Methode ist“. Anschließend daran kritisiert er diese Haltung wie folgt: „Dieser verfehlte Naturalismus stellt Forderungen auf wie: Beginne mit Beobachtungen und Messungen; d.h. z.B. mit statistischen Erhebungen; schreite dann induktiv zu Ver-

Bereits 1934 unterscheidet Popper seine „Basissätze“ von den „Protokollsätzen“, um sich vom neuen psychologischen Empirismus abzugrenzen. Der neue Empirismus<sup>52</sup> versuche, so Popper, den alten Empirismus zu überwinden, indem er die Tatsachen nicht mit der Wahrnehmung selbst, sondern mit den Protokollsätzen verbinde. Aber dieser bleibe noch dem alten psychologischen Empirismus verhaftet, solange die Protokollsätze das Wahrnehmungsprotokoll sein sollen, die „sich auf das Gegebene beziehen“ und die daher „selbst nicht der Bewährung bedürfen, sondern als Grundlage für alle übrigen Sätze der Wissenschaft dienen“ (Popper 1934, S. 62). Die Basissätze, die von Popper als die Tatsachen betrachtet werden, behalten einerseits ihren Bezug zur Empirie, solange sie behaupten, dass sich in einem individuellen Raum-Zeit-Gebiet ein *beobachtbarer* Vorgang abspielt. Aber sie unterscheiden sich andererseits von den Protokollsätzen dadurch, dass sie auf keinen Fall als wahr gelten dürfen, auch wenn sie die Theorie erfolgreich widerlegen. *Sie bleiben immer vorläufig* (Popper 1934, S.69). Und, wenn ich es richtig sehe, ändert Popper diese Meinung bis 1961 nicht.

*„Die Spannung zwischen Wissen und Nichtwissen führt zum Problem und zu den Lösungsversuchen. Aber sie wird niemals überwunden. Denn es stellt sich heraus, daß unser Wissen immer nur in vorläufigen und versuchsweisen Lösungsvorschlägen besteht und daher prinzipiell die Möglichkeit einschließt, daß es sich als irrtümlich und also als Nichtwissen herausstellen wird. Und die einzige Form der Rechtfertigung unseres Wissens ist wieder nur vorläufig: sie besteht in der Kritik, oder genauer darin, daß unsere Lösungsversuche bisher auch unserer scharfsinnigsten Kritik standzuhalten scheinen“ (Popper 1961, S.106).*

Zudem zeigt das Prinzip der Falsifikation, das bei Popper die wissenschaftliche Methode zur Annäherung an die Wahrheit darstellt, die genaue Bedeutung der „Korrespondenz“. Nach jenem Prinzip kann eine Theorie, die eine allgemeine Aussage darstellt, nur dann falsifizierbar sein, wenn es mindestens einen Basisatz, also eine singuläre Existenzbehauptung gibt, der mit ihr in *logischem* Widerspruch steht. Die Korrespondenz bedeutet hier also die logische Relation zwischen der fraglichen Theorie und der Klasse der Basissätze, aber nicht irgend ein Abbild der Realität durch die Theorie.

*„Damit wird die deduktive Logik zur Theorie der rationalen Kritik. Denn alle rationale Kritik hat die Form, daß wir versuchen, zu zeigen, daß aus der zu kritisierenden Behauptung unannehmbare Folgerungen abgeleitet werden können. Gelingt es uns, aus einer Behauptung unannehmbare Folgerungen logisch abzuleiten, dann ist die Behauptung widerlegt“ (Popper 1961, S.116).*

Wenn meine bisherige Erörterungen richtig sind, dann können wir daraus schließen, dass Poppers Wissenschaftslehre nicht mit dem Empirismus identifi-

---

allgemeinerungen vor und zur Theorienbildung [...] meiner Meinung nach ist jeder der Sätze, die ich hier diesem verfehlten Naturalismus zugeschrieben habe, grundfalsch und auf ein Mißverständnis der naturwissenschaftlichen Methode begründet“ (Popper 1961, These 7, S.107, auch vgl. Poppers These 7-11, These 21 in diesem Aufsatz).

<sup>52</sup> Popper meint hier Neurath und Carnap (Popper 1934, S.62).

zierbar ist. Soweit die Interessenlehre ihren Interessenbegriff auf der Notwendigkeit der Überwindung des Positivismus fußen lässt, aber gleichzeitig Popper als deren Hauptdarsteller begreift, stellt sie ihre Gültigkeit selbst in Frage.

## 2) Das „technische Interesse“ und die zweite These der Interessenlehre

Der Positivismus verstecke, so Habermas, hinter dem Begriff der „Wertfreiheit“ einen bestimmten Wert, nämlich das „Interesse an der technischen Verfügung“. Dieses zweite Bild des Positivismus hat, nach meiner Ansicht, in der Habermas'schen Interessenlehre eine wichtige Position, wenn wir deren zweite These wie folgt zusammenfassen:

- Die Sozialwissenschaften konstituieren Wahrheit und Wirklichkeit sowohl unter dem „Interesse an technischer Verfügung“, das den transzendentalen Bezugsrahmen der positivistischen Wissenschaft darstellt, als auch unter dem „Interesse an Emanzipation“, das den Bezugsrahmen der Aufklärungsphilosophie darstellt (Habermas 1963b, S.321; Habermas 1965, S.158f; Habermas 1968, S. 241, Habermas 1971b, S.16).<sup>53</sup>

Bevor wir auf Habermas' Verbindung des Interesses an technischer Verfügung mit Poppers Logik der Wissenschaft eingehen, ist es notwendig kurz darzulegen, was Habermas eigentlich unter dem positivistischen Interesse an der technischen Verfügung versteht. In *Erkenntnis und Interesse* machte er die berühmte Formulierung des Verhältnisses zwischen drei *substantiellen* Interessen und drei Forschungsbereichen. Die drei transzendentalen Kategorien, die jeweils die Forschungen und deren Sinn in Natur-, Geistes und Sozialwissenschaften regulieren sollen, sind *ein technisches, ein praktisches und ein emanzipatorisches* Interesse (Habermas 1965, S.155). So können wir die Bedeutung des technischen Interesses in seiner Erläuterung der *empirisch-analytischen Wissenschaften* erkennen. Unter dem technischen Interesse errichten sie Theorien mit hypothetisch-deduktiven Zusammenhängen von Sätzen, die die Ableitung von empirisch gehaltvollen *Gesetzes-hypothesen* gestatten und die bei gegebenen Anfangsbedingungen *Prognosen* erlauben.<sup>54</sup>

*„Beide Momente zusammengenommen, der logische Aufbau der zulässigen Aussagensysteme und der Typus der Prüfungsbedingungen, legen die Deutung nahe: daß erfahrungswissenschaftliche Theorien die Wirklichkeit unter dem leitenden Interesse an der möglichen informativen Sicherung und Erweiterung erfolgskontrollierten Handelns erschließen. Dies ist das Erkenntnisinteresse an der technischen Verfügung über vergegenständlichte Prozesse“ (Habermas 1965, S.156f).*

<sup>53</sup> Den Entstehungsvorgang dieser zweiten These habe ich bereits im Bezug auf Habermas' positivistische Marx-Interpretation und auf seine Neigung zur Aufklärungsphilosophie gezeigt (siehe diese Arbeit, Kap.1).

<sup>54</sup> Nach H. Kunneman zeige eben dieser Wissenschaftsbegriff bei Habermas umgekehrt dessen untergründige Gefangenschaft im positivistischen Mythos (Kunneman 1990).

Wenn der Begriff des Interesses an der technischen Verfügung bei Habermas so intrinsisch mit Gesetzgebung und Prognosen zu tun hat, entsteht die Frage, wie man Poppers Wissenschaftslehre mit jenem technischen Interesse verbinden kann. Denn es ist bekannt, dass Popper gegen den positivistischen Versuch, eine *universelle* Theorie durch Tatsachen zu verifizieren, der *prinzipiellen Unmöglichkeit* der Aufstellung einer solchen Theorie das Wort geredet hat (vgl. Popper 1961, 7.These).<sup>55</sup>

i. Für seine positivistische Popper-Interpretation weist Habermas zunächst darauf hin, dass Popper einen „Dualismus von Tatsachen und Entscheidung“ propagiert habe. Unter dem Prinzip der Wertfreiheit wollte Popper nämlich genau wie andere Positivisten den Wert bzw. die subjektive Tätigkeit vom Bereich der Theorie abtrennen und methodologisch die Forderung aufstellen, „den Bereich erfahrungswissenschaftlicher Analysen auf die empirischen Gleichförmigkeiten in natürlichen und gesellschaftlichen Prozessen zu beschränken“ (Habermas 1963c, S.30). Allerdings *verkehrt* diese Behauptung von Habermas *den Grund* für Poppers Dualismus von Tatsachen und Entscheidung. Wenn ich es richtig sehe, propagiert Popper diesen Dualismus, weil er die Gewalt vermeiden wollte, die dadurch entstanden ist, dass man irgendeine Theorie als Naturgesetz betrachtet, das außerhalb unserer Tätigkeit unser Schicksal bestimmt. Theorien oder Tatsachen als solche haben bei Popper keinen Sinn. Sie können einen Sinn nur durch subjektive Tätigkeit erhalten. Die Bedeutung jenes Dualismus kann daher nur verstanden werden, wenn wir ihn in Hinsicht auf Poppers Kritik am „Historizismus“ betrachten.

*„Der Historizist sieht nicht, daß wir es sind, die die Tatsache der Geschichte auswählen und ordnen, sondern er glaubt, daß „die Geschichte selbst“ oder „die Geschichte der Menschheit“ durch ihre inhärenten Gesetze uns, unsere Probleme, unsere Zukunft und sogar unseren Gesichtspunkt bestimmt. Statt zu erkennen, daß die historische Interpretation einem Bedürfnis entgegenkommen sollte, daß sie von den praktischen Problemen und den Entscheidungen abhängt, denen wir gegenüberstehen, glaubt der Historizist, daß sich in unserem Wunsche nach historischer Interpretation die profunde Intuition ausdrückt, wir könnten durch die Betrachtung der Geschichte das Geheimnis, das Wesen des menschlichen Schicksals entdecken. Der Historizismus ist auf der Suche nach dem Weg, den die Menschheit zu wandeln bestimmt ist; er will den Schlüssel zur Geschichte oder den Sinn der Geschichte entdecken. Aber gibt es denn einen solchen Schlüssel? Hat die Weltgeschichte einen Sinn? [...] Die Weltgeschichte hat keinen Sinn“ (Popper 1945, S.332f).*

*„Ich halte diesen Dualismus von Tatsachen und Entscheidung für fundamental. Tatsachen als solche haben keinen Sinn; sie können einen Sinn nur durch unsere*

<sup>55</sup> Laut Popper bezieht sich diese Auffassung des wissenschaftlichen Ziels der Ableitung von Gesetzen und Prognosen auf ein Missverständnis der Wissenschaft, welches typischerweise zum Historizismus gehört (Popper 1936).

*Entscheidungen erhalten. Der Historizismus ist nur einer der vielen Versuche, über diesen Dualismus hinwegzukommen“ (Popper 1945, S.345).*

ii. Um trotzdem weitergehend zu behaupten, dass Poppers Positivismus eng mit dem Interesse an technischer Verfügung verbunden ist, beginnt Habermas mit der Frage: „Woran bemißt sich die empirische Geltung von Basissätzen?“ (Habermas 1964a, S.54), wenn sie bei der Falsifikation einer Theorie bei Popper eine entscheidende Rolle spielen. Dann antwortet er selbst so auf diese Frage: Die Annahme oder Ablehnung von Basissätzen wird in letzter Instanz *in Übereinstimmung mit dem gesetzmäßigen Verhalten bzw. Regeln* entschieden (Habermas 1963c, S.34; Habermas 1964a, S.52). In diesem Zusammenhang führe Popper seine Bedenken bis zu dem Punkt, an dem die pragmatischen Bedenken eines Charles Sander Peirce mit dem bekannten Satz, nämlich „for what a thing means is simply what habits it involves“ (Habermas 1963c, S.35), einst eingesetzt hatten: die Betrachtung des Interesses an der Stabilisierung eines erfolgskontrollierten Verhaltens als das *Vorverständnis* der Erfahrungswissenschaften (ebd., S.34f).

Für diese Behauptung muss Habermas aber Poppers These der prinzipiellen Vorläufigkeit des Wissens widerlegen. Denn diese These schließt eine solche Bestimmung des transzendentalen Vorverständnisses der Wissenschaften aus, weil sie davon ausgeht, dass Basissätze nur als Resultat eines von Theorie und Situation abhängigen Konsensus, der immer vorläufig und widerrufbar ist, angenommen oder abgelehnt werden können. Das Prinzip der Vorläufigkeit der Basissätze bei Popper, so setzt Habermas Popper entgegen, wird aber „wenig plausibel“ (Habermas 1964a, S.56), wenn gezeigt wird, dass dies in einem unendlichen Regress zu immer neuen Basissätzen führt. In der Tat sind wir „über die Geltung eines Basissatzes normalerweise gar nicht im Zweifel“ (Habermas 1963c, S.37), obwohl Popper diese Tatsache beharrlich ignoriere. Zudem bestätige Poppers Prinzip der Vorläufigkeit, „daß die empirische Geltung von Basissätzen, und damit die Triftigkeit von Theorien, keineswegs in einem wissenschaftlich geklärten Kontext“ (ebd., S.35) entschieden wird, sondern „in einem Zusammenhang, der selbst nicht mehr analytisch-empirisch, sondern nur noch hermeneutisch expliziert werden kann“ (ebd., S.36): in sozial normierter Verhaltenserwartung als Vorverständnis (ebd., S.37).

Wie kann man aber akzeptieren, dass Popper gerade „das Interesse an der Gesetzlichkeit“ inhaltlich als dieses Vorverständnis betrachtet? Dafür zieht Habermas seine Logik aus der problematischen Situation der Basissätze. Nur wenn ihre Stabilität angezweifelt wird, zwingt es „zu einer Modifikation der leitenden „Überzeugungen“, die jetzt als Annahme formuliert und einem Test unterzogen werden kann“ (ebd., S.38). Daraus kann man erkennen, so Habermas, dass die empirische Geltung der Basissätze letztlich auf den Handlungserfolg bezogen ist.

*„Dessen Bedingungen ahmen im Prinzip die Bedingungen der Glaubwürdigkeit nichtproblematisierter Überzeugungen nach: Bedingungen des Leistungserfolgs handelnder Menschen, die durch gesellschaftliche Arbeit ihr Leben erhalten und erleichtern. In letzter Instanz ist deshalb die empirische Geltung von Basissätzen, damit die Triftigkeit von Gesetzhypothesen und erfahrungswissenschaftlichen Theorien*

*im ganzen, auf Kriterien einer Art Handlungserfolg bezogen, der sich in dem von Anbeginn intersubjektiven Zusammenhang arbeitender Gruppen sozial eingespielt hat“ (Habermas 1963c, S.38).*

Hierbei impliziert Habermas' Argumentation aber logische Probleme. Man kann zwar aus der Bedingung der Problemsituation die Bedingung der nicht-problematischen Situation darlegen. Aber man darf nicht gleich dieser letzteren Bedingung die Universalität oder Transzendentalität verleihen. Darin zeigt sich, dass Habermas für seine Argumentation beharrlich ignoriert, dass Popper mit seiner Methode der Falsifikation sich gegen Deduktion und Stabilisierung der universellen Gesetze richtet.

*„So ist die empirische Basis der objektiven Wissenschaft nichts „Absolutes“; die Wissenschaft baut nicht auf Felsenrund. Es ist eher ein Sumpfland, über dem sich die kühne Konstruktion ihrer Theorien erhebt; sie ist ein Pfeilerbau, dessen Pfeiler sich von oben her in den Sumpf senken - aber nicht bis zu einem natürlichen, „gegebenen“ Grund. Denn nicht deshalb hört man auf, die Pfeiler tiefer hineinzutreiben, weil man auf eine feste Schicht gestoßen ist: wenn man hofft, daß sie das Gebäude tragen werden, beschließt man, sich vorläufig mit der Festigkeit der Pfeiler zu begnügen“ (Popper 1934, S.75f).*

iii. Wenn ich es richtig sehe, glaubt Habermas, dass er das Problem bei seiner Bestimmung des Interesses an der Gesetzmäßigkeit als transzendentes Vorverständnis der Wissenschaft<sup>56</sup> dadurch umgehen kann, dass er dieses Interesse im Bezug auf den Lebenszusammenhang begründet. Dieses Vorverständnis muss man also nicht problematisieren, sondern akzeptieren, so Habermas, weil es aus dem objektiven Zusammenhang als Arbeitssystem herausgekommen ist (vgl. Habermas 1963c, S.38).<sup>57</sup>

Aber aus welchem Grund müssen wir diese pragmatische Annahme akzeptieren? Die bisherige Erfahrung, so antwortet Habermas, zeigt die Wahrheit dieser Annahme: Wir müssen die empirisch-analytischen Wissenschaften durch ihr technisches Erkenntnisinteresse bestimmen (Habermas 1964a, S.56), denn dieses „scheint in den bisherigen Entwicklungsstadien der menschlichen Gattung so gut wie konstant gewesen zu sein“ (Habermas 1963c, S.39).

*„Deshalb ist ein Konsensus über den Sinn von technischer Verfügung diesseits historischer und kultureller Schwellen ohne prinzipielle Schwierigkeit zu erreichen; die intersubjektive Geltung erfahrungswissenschaftlicher Aussagen, die sich nach Krite-*

<sup>56</sup> Habermas schreibt: „[...] und woran bemißt sich die empirische Geltung von Basissätzen hier? Die Form der Ausagensysteme und der Typus von Prüfungsbedingungen, an denen sich deren Geltung bemisst, legt die pragmatische Deutung nahe: daß erfahrungswissenschaftliche Theorien die Wirklichkeit unter dem leitenden Interesse an der möglichen informativen Sicherung und Erweiterung erfolgskontrollierten Handelns erschließen“ (Habermas 1964a, S.54).

<sup>57</sup> „Poppers Entscheidung über die Annahme oder Verwerfung von Basissätzen wird aus dem gleichen hermeneutischen Vorverständnis getroffen, das die Selbstregulierung des Systems gesellschaftlicher Arbeit leitet: Auch die am Arbeitsprozeß Beteiligten müssen sich über die Kriterien von Erfolg und Mißerfolg einer technischen Regel einig sein“ (Habermas 1963c, S.39).

*rien dieses Vorverständnisses richtet, ist deshalb gesichert“ (Habermas 1963c, S.39f).*

Dadurch wird eine bisherige Tatsache zum transzendentalen Rahmen erhoben, der die Wahrheit der Wissenschaften bestimmt. Für unseren Zusammenhang ist es interessant, dass Popper einen ähnlichen *naturalistischen Fehlschluss* schon 1934 angemahnt hatte, als er die Verbindung seiner Logik zum Pragmatismus ablehnte.

*„Damit wird auch unser Verhältnis zum sog. Pragmatismus gekennzeichnet, der die Wahrheit durch die Bewährung zu definieren versucht: Wir stimmen ihm zu, wenn er damit nichts anderes sagen will, als daß eine logische Bewertung des Erfolges einer Theorie nur eine Beurteilung ihrer Bewährung sein kann. Aber wir halten es für unzumutbar, den Begriff der Bewährung mit dem der ‚Wahrheit‘ zu identifizieren; das vermeidet auch der Sprachgebrauch: Man sagt wohl von einer Theorie, sie sei noch wenig, noch schlecht bewährt, aber wohl kaum, sie sei ‚noch sehr wenig wahr‘ oder sie sei ‚noch falsch‘“ (Popper 1934, S.221).*

### 3) Die „Technik“ und die dritte These der Interessenlehre

Habermas' drittes Bild des Positivismus bezieht sich darauf, dass dieser von der Annahme ausgehe, dass Wissenschaft technische bzw. rationale *Kontrolle über die Gesellschaft* nach Maßgabe ihrer wissenschaftlichen Ergebnisse ermöglicht<sup>58</sup>. Dagegen behauptet Habermas, dass das wissenschaftliche Ergebnis zwar zur Befreiung von der Natur führt, jedoch nicht zur Emanzipation gegenüber der Herrschaft. Diese Aufgabe übernimmt nur die kritische Theorie, die sich am Interesse der Emanzipation orientiert. Dieses Argument, nämlich *die Priorität* des Interesses an der Emanzipation gegenüber dem Interesse am Erfolg, konkretisiert er dann als die dritte These der Interessenlehre.

- Die Sozialwissenschaften gehen von der Annahme aus, daß sie trotz ihres Einschlusses beider Interessen in ihre Eigenschaft *ausschließlich* in dem „Interesse an Emanzipation“ ihre Hoffnung auf gesellschaftliche Emanzipation finden (Habermas 1965, S. 163f; 1968, S.244, S.254).

Im Vergleich zu Habermas' anderen Bemühungen, Poppers Wissenschaftslehre nach dem Bildnis seiner eigenen Positivismusvorstellungen umzudeuten, scheint es diesmal kein Problem zu geben, Popper als „Technokraten“ zu identifizieren. Denn Popper propagiert scheinbar ein *piecemeal engineering*<sup>59</sup> der Gesellschaft. Ha-

<sup>58</sup> Münch kritisiert diese pragmatische Verbindung der Wissenschaft mit der Technokratie bei Habermas: „Hier liegt eine eklatante Vermischung der Frage, wie wir eine Aussage praktisch anwenden, mit der gänzlich unterschiedlichen Frage vor, unter welcher Bedingung wir einer Aussage das Prädikat ‚wahr‘ zusprechen“ (Münch 1973, S.105).

<sup>59</sup> Popper erklärt dazu: „The characteristic approach of the piecemeal engineer is this. Even though he may perhaps cherish some ideals which concern society ‚as a whole‘ - its general welfare, perhaps - he does not believe in the method of re-designing it as a whole. Whatever his end, he tries to achieve them by small adjustments and re-ad-

bermas lässt sich diese Chance nicht entgehen. Anders als andere Positivisten, deren Interesse auf den Bereich der Theorie begrenzt sei, gehe Popper, so Habermas, über jene Grenze hinaus in den Bereich des Aufbaus der Gesellschaft, indem er *Dewey's* pragmatische Annahme über die Aufklärung teile – nämlich die, dass die Menschen im Maße der Verwendung von Sozialtechniken ihr eigenes Geschick rational lenken können. Also habe die Geschichte bei Popper:

*„sowenig einen Sinn wie Natur, aber wir können einen Sinn kraft Dezsision setzen und energisch versuchen, ihn in der Geschichte mit Hilfe wissenschaftlicher Sozialtechniken nach und nach durchzusetzen“ (Habermas 1963b, S.329, Habermas 1963c, S.27).*

So ziele Poppers Logik der Wissenschaft letztlich auf die Errichtung einer Gesellschaft ab, deren Normen und Institutionen von aufgeklärten Bürgern, die sich mit Hilfe wissenschaftlicher Methoden sozialtechnisch korrekt verhalten, in Kenntnis der verfügbaren wissenschaftlichen Informationen eingerichtet oder geändert werden (vgl. Habermas 1963b, S.329-330). Die Popper-Identifizierung mit einem positivistischen Technokraten bringt aber unerwartete Probleme für die Interessenlehre. Dies erkennen wir, wenn wir berücksichtigen, dass das emanzipatorische Interesse bei Habermas sich inhaltlich auf „Ideologiekritik“, „Mündigkeit“, „Aufklärung“ und „Reflektion“ bezieht. Denn Poppers Logik der *piecemeal Engineering* stützt sich auf dieselben Tradition, aus der auch Habermas seinen Begriff der umfassenden Rationalität bzw. des Interesses an Emanzipation herleitet: die *liberalistische Aufklärung*. Wie wir im unteren Zitat sehen können, sagt Popper daher etwas Ähnliches wie Habermas.

*„Obwohl die Geschichte keinen Endzweck hat, können wir ihr dennoch unseren Zweck auferlegen. [...] Wir sind es, die Zweck und Sinn in die Natur und in die Geschichte einführen. [...] Wir selbst wie auch unsere Sprache sind im großen und ganzen eher emotional als rational; wir können aber versuchen, etwas rationaler zu werden, und wir können uns darin üben, unsere Sprache nicht als ein Ausdrucksmittel, [...] sondern als Mittel der rationalen Verständigung zu verwenden“ (Popper 1945, S.344).*

Dieses Verhältnis von Poppers Aufklärung zur *liberalen Tradition* erkennt Habermas selbst an (Habermas 1963b, S.330f). Wenn allerdings der angebliche Positivist Popper auf Grundlage der gleichen theoretischen Tradition ebenfalls auf die gesellschaftliche Verbesserung durch Ideologiekritik und sprachliche Verständigung aus ist, dann steht gerät Habermas' dualistische These – nämlich dass das Interesse am Erfolg dem Positivismus und das Interesse an Emanzipation ausschließlich der kritischen Theorie gehöre – vor einem Problem. Um Poppers Aufklärung von seiner eigenen zu unterscheiden, und um dadurch seine dualistische These der Interessenlehre weiter zu behaupten, fährt er damit fort, Popper

---

justments which can be continually improved upon. His ends may be of diverse kinds, for example, the accumulation of wealth or of power by certain individuals, or by certain groups; or the distribution of wealth and power; or the protection of certain 'rights' of individuals or groups, etc.“ (Popper 1936, §21).

als Vertreter des Positivismus darzustellen. Wegen seines positivistischen Dualismus von Tatsache und Entscheidung konnte Popper das Interesse an Aufklärung als Vernunft nicht anerkennen.

*„Die positivistischen Aufklärer, die ihrem Rationalismus nur als Glaubensbekenntnis trauen, können das, was sie so voraussetzen, nicht als Vernunft, als eine mit dem Interesse der Vernunft identische reflektieren, weil sie den Dogmatismus der Technologen, obschon von ihm bloß angesteckt, nicht durchschauen“ (Habermas 1963b, S.332).*

Dieses Argument von Habermas schließt sich seinem Minderwertigkeitsbeweis von Poppers Aufklärung im Gegensatz zu seiner eigenen an. Zwar schlage Popper eine Methode der Aufklärung vor, „durch die inmitten der Masse der prinzipiell ungewissen Meinungen die definitiv falschen entdeckt und dingfest gemacht werden können“ (Habermas 1964a, S.50), aber er habe auf der anderen Seite wegen seiner Verhaftung in der positivistischen Trennung von Theorie und Tatsache dessen Ablehnung der Begründung seiner Grundlage radikalisiert. Er verzichte daher letztlich auf rationale Rechtfertigung und Selbstbegründung, indem er eine radikale Konsequenz zieht: die „Nivellierung“ allen Wissens auf der Ebene von Meinungen oder von *Glaubensarten*.<sup>60</sup> Daraus entstehe die nihilistische Folgerung: dass *man niemanden rational zwingen könne*, seine Annahmen auf Argumente und Erfahrungen zu stützen (vgl. Habermas 1964a, S.62).<sup>61</sup>

Es ist zunächst bemerkenswert, dass Habermas *diesmal* die „prinzipielle Unvollständigkeit der Wahrheit“ bei Popper betont, um Poppers Nihilismus zu behaupten, während er *vorher umgekehrt* diesen Begriff der Wahrheit bei Popper mühsam zu ignorieren versucht, um Popper mit der Nomologie zu verbinden (siehe oben, S.40f). Die Frage, ob Poppers Unvollständigkeitsprinzip tatsächlich nihilistische Folgen zeitigt, überschreitet den Umfang dieser Arbeit<sup>62</sup>. Für uns ist es gleichwohl interessant zu fragen, ob es Habermas durch Hinweise auf jenes Prinzip von Popper gelingt, den entscheidenden Unterschied zwischen seinem „emanzipatorischen“ Interesse und Poppers Interesse am *engineering* zu zeigen. Ich bezweifle das, soweit das Prinzip von Popper die Selbstkritik verlangt, die nach Habermas nur die kritische Theorie mit dem emanzipatorischen Interesse für sich allein in Anspruch nehmen kann.

*„Ich habe hier die Worte ‘rationale Diskussion’ und ‘kritisch’ hervorgehoben, um zu betonen, daß ich die rationale Einstellung und die kritische Einstellung gleich-*

<sup>60</sup> Dabei bestehe das Problem, so Habermas, „nicht in der Wahl zwischen Wissen und Glauben, sondern nur in der Wahl zwischen Glaubensarten“ (Habermas 1963c S.31, vgl. Popper 1945, S.304).

<sup>61</sup> Popper bezeichne eine kritische Einstellung, an der man festhalten soll, als einen Glauben an die Vernunft (Habermas 1964a, S.62).

<sup>62</sup> Wir können hier trotzdem zunächst auf Poppers Kritik am Nihilismus und sein Selbstvertrauen hinweisen. „Ich möchte ihn (den europäischen Nihilismus, H.L.) als eine Folge der sokratischen Entdeckung charakterisieren, daß wir nicht wissen, d.h., unsere Theorien niemals rational rechtfertigen können. Aber diese wichtige Entdeckung, die unter vielen anderen Maläisen auch den Existenzialismus hervorgebracht hat, ist nur eine halbe Entdeckung, und der Nihilismus kann überwunden werden. Denn obwohl wir unsere Theorien nicht rational rechtfertigen und nicht einmal als wahrscheinlich erweisen können, so können wir sie rational kritisieren. Und wir können bessere von schlechteren unterscheiden“ (Popper 1961, S.122).

*setze. Wann immer wir nämlich glauben, die Lösung eines Problems gefunden zu haben, sollten wir unsere Lösung nicht verteidigen, sondern mit allen Mitteln versuchen, sie selbst umzustoßen. Leider handeln nur wenige von uns nach dieser Regel. Aber glücklicherweise werden andere gewöhnlich bereit sein, Kritik zu üben, wenn wir es selbst nicht tun“ (Popper 1959, S.XV).*

Wenn meine Kritik an Habermas' Popper-Interpretation richtig ist, muss man daraus schließen, dass es Habermas insgesamt *nicht* gelingt, Poppers *Logik der Wissenschaft* an seinen eigenen Vorstellungen vom Positivismus als Empirismus, Nomologie und Technokratie, anzupassen. Vielmehr enthüllt Habermas' Interpretation die Ähnlichkeit seiner Theorie mit der Poppers, die zudem auf die strukturellen Schwierigkeiten seiner Interessenlehre hinweist. Allerdings bleibt für Habermas noch ein weiterer und vielleicht noch wichtigerer Weg zur Unterscheidung seiner Theorie von jener Poppers und auch zur Verteidigung seiner Interessenlehre. Das ist unser nächstes Thema.

## 2.2 Die methodologische Begründung der Interessenlehre

### 1) Die Methode der sozialwissenschaftlichen Reflexion: die 'kritische Argumentation'

Wir haben im ersten Kapitel gesehen, dass Habermas' Begriff des emanzipatorischen Interesses und sein Glaube an dessen Priorität vom dem aus der Fichteschen Aufklärungsphilosophie abgeleiteten Vertrauen auf die emanzipatorische Kraft der „Reflexion“ mitbestimmt ist. Während Habermas an diesem Vertrauen bis 1968 festhält, legt er in seiner Popper-Debatte die für seine Kommunikationstheorie entscheidende Idee der „kritischen Argumentation“ vor – um seine Theorie von Poppers abzugrenzen. Freilich erscheint dieser Versuch von Anfang an zweifelhaft, weil gerade Popper die „kritische Argumentation“ als rationale Methode hochgeschätzt hat. Dies weiß Habermas genau, so dass er seine typische Strategie für eine solche Situation anwendet: Er geht davon aus, daß Popper in seiner tatsächlichen Untersuchung zwei unterschiedliche Methoden benutzt. Um die gegebene Theorie immanent zu kritisieren, benutze er die *deduktive* Beweisführung, also den systematischen Vergleich logisch zwingender Ableitungen, die als die Methode der „Falsifikation“ zu bezeichnen ist. Andererseits bediene er sich aber über die Nachprüfung deduktiver Zusammenhänge hinaus der *hermeneutischen* Form der Argumentation. Dabei verfolge er „das Ziel, alte Einstellungen kritisch zu verändern, neue Standards der Beurteilung plausibel und neue normative Gesichtspunkte akzeptabel zu machen“ (Habermas 1964a, S.60). Habermas kritisiert, dass Popper hier zwar eine metatheoretische Kraft der Argumentation – die Rechtfertigung der Wahl von Standards durch Argumente – unterstellt, aber sie nicht weiter untersucht. Zudem halte er sie letztlich im Vergleich mit der Falsifikation für unwissenschaftlich.

*„Popper hält eine Rationalisierung von Einstellungen nicht für ausgeschlossen. Diese Form der Argumentation ist die einzig mögliche, um Entscheidungen tenta-*

*tiv zu rechtfertigen. Weil sie aber niemals schlüssig ist, hält er sie im Vergleich mit der deduktiven Beweisführung für unwissenschaftlich. Er zieht ihr die Gewißheit des deskriptiven Wissens vor, eine Gewißheit, die durch den deduktiven Zusammenhang von Theorien und den empirischen Zwang der Fakten verbürgt ist“ (Habermas 1964a, S.61).*

Nur wenn Popper die Methode der „Argumentation“ weiter entwickelt hätte, könne er die dezisionistische Folge vermeiden. Da er aber am Ende nicht die „Argumentation“, sondern die „deduktive Beweisführung“ als die kritische Methode gewählt habe, und da diese Methode ihrerseits Standards voraussetzt, deren metatheoretische Rechtfertigung ihre eigenen Grenzen überschreitet (vor allem weil sie die Geltung einer Theorie auf die *Erfahrung* reduziert), versuche Popper die Rechtfertigungsproblematik durch die Nivellierung allen Wissens auf den Glauben zu umgehen.

Unter „kritischer Argumentation“ versteht Habermas erneut *eine Diskussion*, die unter der Idee eines allgemeinen und ungezwungenen Konsensus der Teilnehmer, *Einigung über „die Standards, anhand derer wir Tatsachen von bloßem Spuk unterscheiden“* (Habermas 1964a, S.64), erzielt. Und er meint, dass man diese Methode als die vom Interesse an Emanzipation geleitete Methode der kritischen Theorie entwickeln solle. Denn sie gewährleiste die selbstreflexive *Selbstbegründung* der Sozialwissenschaften in Hinsicht auf die *Empirie*: Als eine *metatheoretische Erörterung* ermöglicht sie einerseits eine ständige kritische Reflexion ihrer eigenen Standards. Sie beinhalte insofern keine Rahmenbedingungen möglicher Kritik, so dass sie auch keine dogmatische Gewalt erlaube, die von der Kritik ausgeschlossen werden könne. Da ihre Standards zur Kritik immer geändert würden, bestimme sie also nicht, was als Kritik gelten könne, sondern sie lasse sich „als einen Prozeß auffassen, der in herrschaftsfreier Diskussion eine fortschreitende Auflösung von Dissens einschließt“ (ebd., S.64). In diesem Zusammenhang könne sie zwar keine Letztbegründung geben, aber nur von ihr könne man die reflexive Selbstbegründung bzw. eine Überwindung der Dogmatik erwarten.

*„Die Argumentation zeichnet sich vor der bloßen Deduktion dadurch aus, daß sie die Prinzipien, nach denen sie verfährt, stets mit zur Diskussion stellt. [...] Was als Kritik gelten kann, darüber läßt sich immer nur anhand von Kriterien befinden, die im Prozeß der Kritik erst gefunden, geklärt und möglicherweise wieder revidiert werden. Das ist die Dimension umfassender Rationalität, die, einer Letztbegründung unfähig, sich gleichwohl in einem Zirkel der reflexiven Selbstrechtfertigung entfaltet“ (Habermas 1964a, S.63).*

Auf der anderen Seite könne man mit der „kritischen Argumentation“, so Habermas, die idealistische Folge des Vertrauens auf das Interesse an Aufklärung bzw. auf die Reflexion vermeiden. Denn sie gewährleiste, Reflexion auf *Empirie* zu beziehen; eine Dimension, in der über die Geltung der Theorien kritisch entschieden wird, nicht aber über die formalen Theorien selber. Kritik muss sich auf die empirischen Einstellungen beziehen, die mit Hilfe von Argumenten be-

einflusst werden (ebd., S.59). Und diesen Bezug der Argumentation zur Empirie erklärt Habermas in Anlehnung an M. White (1956) als eine Form *rationaler Motivierung*.

*„Weil die unterstützenden oder schwächenden Argumente in keiner strikt logischen Beziehung zu den Sätzen stehen, die die Anwendung von Standards zum Ausdruck bringen, sondern nur in einer Beziehung rationaler Motivierung, können metatheoretische Erörterungen auch empirische Aussagen einschließen“ (Habermas 1964a, S.61, meine Hervorhebung).*

Da die Empirie unsere Diskussion *rational motiviert*, und da wir uns in der Diskussion *tatsächlich immer schon befinden* (ebd., S.64), kann man, nach Habermas' Ansicht, mit dieser Methode der Diskussion die theoretischen Bezüge zu den empirischen Bedingungen behalten. So werden wir durch die „kritische Argumentation“ der *umfassenden Rationalität* gerecht, indem wir die Einstellungen oder Standards der Beurteilung, die zur metatheoretischen Ebene gehören, stets *be gründet kritisch und empirisch zugleich* argumentativ hinterfragen (ebd., S.60) und so rational und zwanglos einen Konsens erreichen.

ii. Angesichts dieser Unterscheidung der Methode der „Argumentation“ von Poppers Methode der „Falsifikation“ müssen wir die Frage stellen, ob die Methoden tatsächlich einen solch fundamentalen Unterschied aufweisen.<sup>63</sup> Dies scheint mir nicht der Fall zu sein, denn ich sehe vielmehr *eine strukturelle Ähnlichkeit* beider Methoden, die Habermas allerdings hinter seinem eigentümlichen Verständnis von „Falsifikation“ verbirgt. Indem Habermas erklärte, dass Popper alles Wissen in der Reduzierung auf Glauben „nivelliere“, um dem Problem der Selbstbegründung auszuweichen, das von der Grenze der Falsifikation ausgeht, wird die „Falsifikation“ als eine *positivistisch-naturalistische* Methode betrachtet, die „die Argumentation auf die Ebene beobachtbaren Sprachverhaltens reduziert und das Moment rationaler Geltung, das in jene Motivation eingeht“ (Habermas 1964a, S.61), unterschlägt.

Wie wir aber bereits diskutiert haben, entwickelt Popper die „Falsifikation“ nicht als eine Methode, die eine Theorie in der *ausschließlichen* Anlehnung an empirische Aussagen begründen kann. Sie besteht also nicht auf der Selbstverständlichkeit einer Erfahrung. Sie ist vielmehr von der Kritik an der naturalistischen Reduktion der Tatsache auf die Erfahrung geleitet (siehe diese Arbeit, Fn.51). In diesem Zusammenhang ist es wichtig zu zeigen, dass Poppers „Falsifikation“ das *gleiche* Verhältnis zwischen Basissätzen (bzw. Theorie) und Erfahrung unterstellt, wie Habermas es mit Hilfe von White über den Bezug der Theorie zur Empirie übernommen hat: empirische Erfahrung kann die Basissätze bzw. die Theorie nicht begründen, sondern lediglich *motivieren*.

<sup>63</sup> Gegen Habermas' Behauptung, daß seine Konsensustheorie die notwendige Alternative zu der unhaltbaren realistischen Korrespondenztheorie darstellt, widersetzt sich A. Beckermann. Er zeigt, daß die Plausibilität der Konsensustheorie gerade auf der Inanspruchnahme nicht explizit gemachter realistischer Voraussetzungen beruht (Beckermann 1972).

*„Und was schließlich die psychologische Basis betrifft, so ist es sicher richtig, daß der Beschluß, einen Basissatz anzuerkennen, sich mit ihm zu begnügen, mit Erlebnissen zusammenhängt – etwa mit Wahrnehmungserlebnissen; aber der Basissatz wird durch diese Erlebnisse nicht begründet; Erlebnisse können Entschlüsse, also auch Festsetzungen motivieren, aber sie können einen Basissatz ebenso wenig begründen wie einen Faustschlag auf den Tisch“ (Popper 1934, S.71).*

Somit ist ein Unterschied zwischen „Argumentation“ und „Falsifikation“ in Bezug auf *Erfahrung* nicht erkennbar, wie Habermas behauptet. Gleichfalls scheint mir, dass Habermas auch einen anderen Unterschied bezüglich der monopolistischen Kraft der „Argumentation“ zur *metatheoretischen Selbstkritik* nicht aufrechterhalten kann. Denn Poppers Logik der Kritik zielt, wie wir gesehen haben, mit Hilfe der Methode der Falsifikation darauf ab, Selbstkritik zu üben.

*„Die sog. Objektivität der Wissenschaft besteht in der Objektivität der kritischen Methode; d.h. aber vor allem darin, daß keine Theorie von der Kritik befreit ist, und auch darin, daß die logischen Hilfsmittel der Kritik – die Kategorie des logischen Widerspruchs – objektiv sind“ (Popper 1961, S.106, 6.These, meine Hervorhebung).*

Kurzum: Ich sehe nur einen Unterschied zwischen Habermas' Methode der „Argumentation“ und Poppers Methode der „Falsifikation“: Während Popper die Wahrheit *vorsichtig* als den *Glauben* an die Vernunft bezeichnet, weil er die prinzipielle Unmöglichkeit der Letztbegründung durch Kritik berücksichtigt, verbindet Habermas die Wahrheit großzügig mit *der Vernunft selbst* bzw. mit dem Interesse *der* Vernunft, obwohl er ebenfalls annimmt, daß die Letztbegründung durch Kritik unmöglich ist.<sup>64</sup>

Wenn mein bisherigen Hinweise auf die strukturellen Ähnlichkeiten zwischen Poppers und Habermas' Methode annehmbar ist, dann steht die Interessenlehre vor dem folgenden Dilemma: Wenn Habermas akzeptieren würde, daß Popper kein Positivist ist, dann müsste er bestätigen, daß seine Beiträge zum Positivismusstreit aus einem Missverständnis heraus entstanden sind, und daß Poppers Positivismus, gegen den er die Notwendigkeit der Interessenlehre behauptet, ein von ihm selbst geschaffener „Feind“ ist. Wenn Habermas allerdings weiter behauptet, dass Popper ein Positivist ist, dann muss er seinen eigenen Interessen-Dualismus aufgeben, da dieser davon ausgeht, dass der Positivismus auf keinen Fall mit dem Interesse an Aufklärung verbunden sein kann, Poppers Positivismus aber sehr wohl mit diesem verbunden ist.

Allerdings muss noch ein weiterer Begriff von Habermas aus der Marxschen Tradition berücksichtigt werden, der die genannte Problematik abmildern könnte: der objektive Zusammenhang.

<sup>64</sup> Über Habermas' Annahme über die Unmöglichkeit der Letztbegründung, vgl. Habermas 1964a, S.63.

## 2) Der Gegenstand der Sozialwissenschaften: der „objektive Zusammenhang“

Wie gezeigt, entwickelt Habermas die erste These der Interessenlehre – die transzendente und objektive Konstitution der Tatsachen durch das Interesse – um dem positivistischen Empirismus etwas entgegenzusetzen. Aber wie geschieht das konkret?

Seinen Nachtrag zur Adorno-Popper-Kontroverse beginnt Habermas mit der Erwähnung von Adornos Satz über den Begriff der Totalität. Dabei scheint er den Begriff des „objektiven Zusammenhangs“ als Gegenstand der Sozialwissenschaften, vermittelt über Adorno, aus der Marxschen Tradition zu entlehnen. Zunächst verbindet Habermas den Begriff des objektiven Zusammenhangs mit dem Begriff der „Totalität“ als Entstehungskontext. Der objektive Zusammenhang gewährleistet deswegen die *Objektivität* einer Forschung, solange er den auf die Akte des Subjekts nicht reduzierbaren gesellschaftlichen Lebenszusammenhang darstellt, und solange er die Forschung selber bestimmt, indem er sie in der Wahl der Kategorien und der Modelle leitet.

*„In den Sozialwissenschaften aber gibt es diese Rache des Objektes, wenn das noch im Erkennen befangene Subjekt den Zwängen eben der Sphäre verhaftet bleibt, die es doch analysieren will. Davon machte es sich erst in dem Maße frei, in dem es den gesellschaftlichen Lebenszusammenhang als eine die Forschung selber noch bestimmende Totalität begreift“ (Habermas 1963c, S.18).*

Dann verbindet er den „objektiven Zusammenhang“ mit dem *Subjekt*, welches sich auf Marx' Menschenbild, als eine durch ihre Arbeit sich als Subjekt der Geschichte bildende Menschengattung, bezieht. Die Forschung, die in der Wahl der Kategorien von jenem objektiven Zusammenhang als Totalität geleitet wird, gehöre also, laut Habermas, *zum menschlichen Handeln*, das zum Aufbau jener Totalität lebensgeschichtlich miteinbezogen wird. So sagt Habermas, dass der objektive Zusammenhang aus einem Erfahrungsfond besteht, der durch die vom ganzen Subjekt erworbene Bildung akkumuliert wird.

*„Aber Einsichten dieser Art stammen in letzter Instanz aus dem Fond einer vorwissenschaftlich akkumulierten Erfahrung, die den Resonanzboden einer lebensgeschichtlich zentrierten sozialen Umwelt, also die vom ganzen Subjekt erworbene Bildung noch nicht als bloß subjektive Elemente ausgeschieden hat“ (Habermas 1963c, S.19f).*

Wenn die Gesellschaftstheorie daher ihre Gegenstände in Bezug auf den gesamtgesellschaftlichen und dynamischen Prozess des objektiven Lebenszusammenhangs auffasst, dem die Bildung wie die Forschung des erkennenden und handelnden Subjekts selbst als ihren Entstehungs- wie Anwendungskontext angehört (ebd., S.18), dann kann sie, nach Habermas' Ansicht, das Problem des Positivismus – die *Kluft zwischen Theorie und Praxis* – lösen. Wenn die Theorie ihre

Gegenstände in ihrem lebendigen Zusammenhang erfährt, nimmt sie an dieser Stelle ihre innere bzw. wahre Verbindung mit der Praxis zurück, weil angenommen wird, dass die Theorie ihre Kategorien aus einem historischen Zusammenhang ableitet, und dass sie durch die Akte des Erkennens selbst einem objektiven Zusammenhang angehört.

*„Erst in dem Maße, in dem die praktischen Absichten unserer historischen Gesamtanalyse, in dem also die dirigierenden Gesichtspunkte jener von Popper großzügig konzedierte „allgemeine Interpretation“ aus der puren Willkür entlassen und ihrerseits dialektisch aus dem objektiven Zusammenhang legitimiert werden können, dürfen wir wissenschaftliche Orientierung im praktischen Handeln überhaupt erwarten. Wir können Geschichte nur in dem Verhältnis machen, indem sie uns als machbare entgegenkommt. Insofern gehört es zu den Vorzügen, aber auch den Verpflichtungen einer kritischen Sozialwissenschaft, daß sie sich ihre Probleme von ihrem Gegenstand selbst stellen läßt“ (Habermas 1963c, S.27f)<sup>65</sup>.*

Bezüglich dieses Versuchs von Habermas ist es für uns interessant, die mögliche Kritik von Popper und H. Albert an einem solchen Entwurf zu betrachten. Schon in seiner Kritik am Historizismus richtet Popper sich gegen dessen holistische Annahme und dass er außer Acht lasse, dass die Totalität nicht zum wissenschaftlichen Gegenstand werden kann (Popper 1936, § 23). Albert formuliert in direkter Entgegnung zu Habermas, dass man den Bezug der Theorie zum gesellschaftlichen Zusammenhang akzeptieren muss, aber dieser Bezug ermöglicht nicht die Begründung der Objektivität bzw. Universalität einer Methode (bzw. einer Theorie).

*„Er glaubt, sich der Angemessenheit seiner Kategorien ‚vorgängig‘ versichern zu können. Sein anders geartetes Erkenntnisinteresse scheint ihm das sogar vorzuschreiben. Seine diesbezüglichen Ausführungen deuten darauf hin, daß er von der Alltagssprache und von den Beständen des alltäglichen Wissens ausgehen möchte, um einen Zugang zur richtigen Theoriebildung zu gewinnen. Nun ich wüßte nicht, was gegen einen Rekurs auf das Alltagswissen einzuwenden wäre, wenn man damit keine falschen Ansprüche verbindet. Auch die Naturwissenschaften haben sich aus dem Erfahrungswissen des Alltags herausdifferenziert, allerdings mit Hilfe von Methoden, die dieses Wissen problematisierten und der Kritik unterzogen - zum Teil unter dem Einfluß von Ideen, die diesem ‚Wissen‘ radikal widersprachen und sich dennoch, gegen den gesunden Menschenverstand bewährten. Warum sollte das bei den Sozialwissenschaften anders sein? Warum sollte man also nicht auch hier auf Ideen zurückgreifen können, die dem Alltagswissen widersprechen? Will Habermas das ausschließen? Will er den gesunden Menschenverstand - oder, etwas erhabener ausdrückt: ‚die natürliche Hermeneutik der sozialen Lebenswelt für sakrosankt erklären?“ (Albert 1964, S.203f).*

Ich denke, diese Kritiken am Begriff des objektiven Zusammenhangs konvergieren in einem Punkt. Habermas soll systematisch erläutern, wie unser „kritisches

<sup>65</sup> Vgl. Habermas 1963b, S.332.

Denken“, das sich ausschließlich auf die Diskussion beziehen soll, im objektiven Zusammenhang empirisch bzw. historisch konstituiert wird, und wie das so konstituierte Denken trotz seines historischen Stammes sich dennoch mit der Universalität verträgt. Aber wenn ich es richtig sehe, taucht eine solche Erläuterung in seiner Debatte mit Popper nicht auf.<sup>66</sup> Er lässt stattdessen die „kritische Argumentation“ nur auf einer idealistische Annahme beruhen, die ihrerseits wiederum des Beweises bedürfte, dass die Vernunft in jeder auf emanzipatorischen Interessen beruhenden, vernünftigen, Diskussion transzendental am Werk ist.

*„Erst eine Vernunft, die sich des in jeder vernünftigen Diskussion unverteilglich arbeitenden Interesse am Fortschritt der Reflexion zur Mündigkeit inne ist, kann die positivistische Herrschaft des technischen Erkenntnisinteresses [...] aus dem Zusammenhang einer Industriegesellschaft reflektieren“ (Habermas 1963b, S.332f).*

Habermas' Auseinandersetzung mit Popper ist für unseren Zusammenhang zum Verständnis der Habermasschen Systematik deswegen relevant, weil wir hier Anzeichen finden, dass er dabei sein Bild des vernünftigen Menschen – das dem Begriff des emanzipatorischen Interesses zugrunde liegt – entscheidend ergänzt. Um die „kritische Argumentation“ als die entscheidende Methode zur Verwirklichung des Interesses an der Emanzipation darzulegen, führt Habermas nun die Annahme der „Gruppenidentität“ der Menschengattung ein.

### 2.3 Die anthropologische Begründung der Interessenlehre

Am Ende seiner Schrift gegen Popper können wir einen weiteren Versuch von Habermas beobachten, *zwei Menschenbilder* anzubringen. Er fasst hier die Menschen und die Bewertung von zwei Interessen im Hinblick auf deren Bedeutung für das Überleben auf. Nach Habermas lasse sich die Existenz des vergesellschafteten Individuums durch *Anpassungsprozesse an die Natur* und *an das System der Arbeit* sichern. So sichere die instrumentelle Logik zwar das Überleben, gleichzeitig instrumentalisieren sie jedoch die Menschen und führe zur Entfremdung. Trotzdem werde diese Eigenschaft der Menschengattung, so Habermas, von der positivistischen Soziologie zur einzigen Natur der Menschen erhoben, weil es dem Ziel jener Soziologie, sich Informationen über empirische Regelmäßigkeiten des sozialen Verhaltens zu verschaffen, entgegen komme (Habermas 1964a, S.71f). Aber das sei nur die eine Seite der Menschengattung. Denn der Reproduktionsprozess des gesellschaftlichen Lebens werde auf der anderen Seite auch durch unsere Transzendierung der Natur bzw. durch die Logik der Arbeit durchgeführt. Und die Möglichkeit dieser Transzendierung der Natur liege darin, so Habermas, dass wir als vergesellschaftete Individuen eine

<sup>66</sup> Wenn ich es richtig sehe, ist es ein solcher Erklärungsbedarf, der zur sprachtheoretischen Wende bei Habermas führt. In seinen Auseinandersetzungen mit Wittgenstein, Gadamer, Freud und Husserl bemüht er sich nämlich eine solche Erklärung in die Sprache zu legen, und zwar durch die Reduktion der Lebenswelt auf die Sprache.

so Habermas, dass wir als vergesellschaftete Individuen eine *intersubjektive Ich-Identität* besitzen (vgl. Ebd., S.73).<sup>67</sup>

Ich denke, Habermas nutzt diese Menschenbilder für zwei Zwecke: Erstens weist die „intersubjektive Ich-Identität“ auf die *Notwendigkeit* zur Überwindung der instrumentellen Logik bzw. auf *die Priorität* des Interesses an der Emanzipation hin, die sich auf die Wiederherstellung jener Identität richtet. Wenn die vergesellschafteten Individuen ihr Leben nur durch eine Gruppenidentität erhalten (ebd., S.73), bedeutet der Verlust des Gleichgewichts zwischen den Individuen, der in der industrialisierten Gesellschaft entstanden ist, eine Krise der Ich-Identität, die zur Selbstzerstörung der Menschengattung führen könne. Um zu überleben, müssen wir also unsere Ich-Identität wiederherstellen.

Zweitens versucht er vermittels jener Menschenbilder auch *die* primäre Bedeutung der „kritischen Argumentation“, deren Begründung bereits auf der methodologischen Ebene fehlgeschlagen ist, diesmal auf der praktischen Ebene zu beweisen. Da es nur die Kommunikation mit anderen ist, die die Wiederherstellung der Identität eines jeden Ichs ermöglicht, und da sich die Bewältigung der Identitätskrise als Emanzipation darstellt, muss man die freie Kommunikation als eine menschliche Notwendigkeit für das Überleben und die Emanzipation gleichermaßen betrachten.

*„Die materiellen Bedingungen des Überlebens sind mit dem sublimen aufs innigste verknüpft, das organische Gleichgewicht mit jener gebrochenen Balance zwischen Trennung und Vereinigung, in der sich durch die Kommunikation mit anderen hindurch die Identität eines jeden Ichs erst einspielt“ (Habermas 1964a, S.73).*

Wir allerdings darauf hinweisen, dass der Begriff der „Gruppenidentität“ bei Habermas hier nur eine *abstrakte* Annahme bleibt.<sup>68</sup> Zudem ist Habermas’ Argument für die Priorität des „Interesses an Emanzipation“ wie auch die Kraft der „Kommunikation“ zum Zweck der Emanzipation, die auf der Grundlage der Gruppenidentität vollzogen wird, nicht annehmbar, solange sein Argument folgende begriffliche bzw. logische Probleme impliziert. Fassen wir seine obigen Erklärungen noch einmal zusammen:

- 1. Die Anpassung erfordert „zweckrationales Handeln“. Dieses zerstört wegen der Dominanz des Eigeninteresses der Individuen das „solidarische Handeln“; daraus resultiert die gesellschaftliche Krise.
- 2. Die gesellschaftliche Krise bedeutet die Störung der „intersubjektiven Identität“: eine solidarische Überlebensstrategie wird unmöglich.
- 3. Aus diesem Missstand entsteht die Idee, die gesellschaftlichen Zwänge, die aus dem unsolidarischen zweckrationalen Handeln entstehen, aufzu-

<sup>67</sup> Habermas benutzt hier das Wort „Gruppenidentität“.

<sup>68</sup> In seinen späteren Aufsätzen scheint Habermas dies durch die Verbindung mit Kolbergs Theorie der Moralentwicklung zu erklären. Allerdings ist bei einem solchen Versuch jene Kritik unvermeidlich, dass eine universale Kategorienbildung auf einer theoretischen Hypothese basiert, die ihrerseits aus der europäischen Situation entwickelt worden und noch nicht genug empirisch bestätigt worden ist (McCarthy 1982).

brechen, d.h. die Idee der Emanzipation als die Wiederherstellung der Gruppenidentität.

- 4. Die Wiederherstellung der Gruppenidentität hat solidarische, d.h. herrschaftsfreie Kommunikation zur Voraussetzung, die diese Idee legitimieren kann.
- 5. Die Kommunikation ist deshalb die entscheidende Methode der Emanzipation.

Besonders die Punkte 1 bis 3 können wir als Habermas' Begründungen für die *Priorität* des Interesses an Emanzipation betrachten. Allerdings können diese Erklärungen *nicht* akzeptiert werden, solange die logischen Probleme in den Übergängen von 1 zu 2 und von 2 zu 3 liegen.<sup>69</sup> Ich denke, Habermas setzt hier die gesellschaftliche Krise mit der Problematik der Ich-Identität einerseits und auch die Wiederherstellung der Ich-Identität mit der Emanzipation andererseits einfach gleich. Wir können aber schon die erste idealistische<sup>70</sup> Gleichsetzung nicht annehmen, soweit sich die Krise, die unser gesellschaftliches Überleben bedroht, sich vor allem auf die umfangreichen Probleme politischer und ökonomischer Strukturen bezieht. Und wenn die Emanzipation mit der Überwindung jener *strukturellen* Krise zu tun hat, dann können wir die zweite Gleichsetzung ebenfalls nicht akzeptieren, auch wenn die Wiederherstellung der Ich-Identität lediglich als *ein* Bestandteil des noch umfassenderen Begriffs der Emanzipation zu betrachten ist. Wir können aber erkennen, dass Habermas diese Gleichsetzungen nicht zufällig, sondern systematisch vornimmt, weil er daraus den 5. Punkt ableiten wollte: die Kommunikation mit anderen ist die entscheidende Methode der Emanzipation. Freilich ist es nicht einfach begrifflich zu machen, dass diese Emanzipation allein durch Kommunikation möglich ist, wenn es in der Emanzipation nicht um die Wiederherstellung der Ich-Identität,<sup>71</sup> sondern um die Lösung gesellschaftlicher struktureller Probleme geht.

Zum Schluss ist es für unseren Zusammenhang wichtig zu verstehen, dass Habermas' Argumentationsbasis, die auf einer solchen idealistischen Annahme beruht, für seine Systematik von entscheidender Bedeutung ist. Wie wir im vierten Kapitel dieser Arbeit sehen werden, führt Habermas seinen Begriff des objektiven Zusammenhangs letztlich auf jene zwei genannten Menschenbilder zurück. Auch bedingt Habermas' Begriff der Emanzipation als Wiederherstellung der Gruppenidentität bzw. als kommunikative Verständigung die Entwicklung

<sup>69</sup> Aus der Logik der Punkte 1 bis 3 entstehen natürlich auch zahlreiche andere Probleme, die grundsätzlich hinterfragt werden müssen: was Habermas mit der intersubjektiven Identität genau gemeint hat; ob wir tatsächlich eine solche Identität haben, deren Störung unser Überleben bedroht; ob und wie unser Anpassungsprozeß durch die Logik der Arbeit unsere Gruppenidentität bedroht; und wenngleich er auf jene Identität einen negativen Einfluss hat, ist er die einzige Ursache für jene Identitätskrise?

<sup>70</sup> Habermas spricht hier zwar nicht aus, daß diese Bestimmung mit der Psychologie zu tun hat, aber er nimmt bereits in *Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung* von 1963 Freud als ein Beispiel für eine Theorie, die vom Interesse an der Emanzipation geleitet wird, um damit seine obige Bestimmung zu untermauern (Habermas 1963b, S.307).

<sup>71</sup> Wir werden im Freud-Kapitel zeigen, daß sogar die Wiederherstellung der Ich-Identität nicht durch Kommunikation vollständig möglich ist. Dafür benötigt Habermas noch eine weitere, aus der Aufklärungsphilosophie, stammende Annahme.

seiner späteren Kommunikationstheorie. Somit kann man schließen, dass Habermas in seiner Popper-Interpretation nicht nur die Problematik seiner dualistischen Interessenlehre, sondern auch die idealistische Grundlage seiner Systematik offengelegt hat.

### § 3. Habermas' Marx-Interpretationen

Habermas' Reduktion des Marxschen Begriffs der „Arbeit“ auf „Produktion“ ist ein Thema, das bereits von vielen Autoren thematisiert worden ist (Hahn 1970; Heller 1982; Giddens 1982). E. Hahn z.B. stellt sich dieser Deutung zu Recht entgegen, indem er im Hinblick auf Marx' Werke zeigt, wie Marx seinen Begriff der Arbeit stets nicht nur als Produktion, sondern auch als Produktionsverhältnis begriffen hat (Hahn 1970, S.220-240). Im Vergleich dazu schließt A. Honneth zuerst an Habermas' Interpretation an, indem er Marx' frühen und späteren Arbeitsbegriff unterscheidet. Während der frühe Marx die Arbeit als „Produktion“ und zugleich „Selbst-Bildung“ begriffen habe, habe der spätere Marx diese normativ-praktische Grundlage seines Begriffs verwässert und sie als Industriearbeit ökonomisch aufgefasst.<sup>72</sup> Trotzdem bedeute diese „Verwässerung“, so Honneth, nicht die Reduktion des einen auf den anderen wie Habermas behauptete. Daraus schließt Honneth, dass Habermas' Ersetzung der normativ-praktischen Rolle des Marxschen Arbeitsbegriffs durch das kommunikative Handeln nicht akzeptabel sei (Honneth 1980). Unabhängig von der Frage, ob die genannten Marx-Deutungen richtig sind, können wir hier aber erkennen, dass Hahn und Honneth sich zwar für die wahre Bedeutung des Marxschen Begriffs der Arbeit interessieren, nicht aber für den Zusammenhang zwischen der Habermas'schen Deutung und seiner Interessenlehre.

Wir haben Habermas' frühe, „mechanistische“, Marx-Auslegung bereits im ersten Kapitel behandelt. In *Arbeit und Interaktion* von 1967 – in der er sich hauptsächlich mit Hegels Jenaer Schriften beschäftigt hat – können wir auch eine abstrakte These über Marx finden, die mit jener mechanistischen Marx-Auslegung in Einklang steht: Marx habe die „Interaktion“ auf die „instrumentale Arbeit“ reduziert und die letztere als Paradigma für Hervorbringungen aller Kategorien gemacht (Habermas 1967b, S.45). Ein Jahr später in *Erkenntnis und Interesse* legt er stattdessen zwei Versionen der Marx-Interpretation vor, indem er zwischen dem, was Marx *auf der Ebene seiner materiellen Untersuchung* tatsächlich gemacht hat und dem, was er *auf der kategorialen Ebene* seiner Studie philosophisch reflektiert hat, unterscheidet. Auf kategorialer Ebene begreife Marx nach wie vor (Habermas 1968, S.68) die „Arbeit“ – schon vor Darwin(!) – als Produktion bzw. instrumentales Handeln der menschlichen Natur gegenüber der objektiven Natur zum Zweck der Selbsterhaltung (vgl. Ebd. S.57, S.71) *und* als transzendentalen Rahmen der Erkenntnis des Subjektes im Kantischen Sinne. So hat Habermas mit einer *Kantisch-Darwinistischen Version* seine anfänglich positivistische Marx-Interpretation fortgesetzt. Hinsichtlich der Entwicklung seiner Interessenlehre erscheint dies deshalb wichtig, um das „technische Interesse“ als ei-

---

<sup>72</sup> Interessanterweise gibt es eine Marx-Deutung, die Habermas' Unterscheidung als philologischen Fehler betrachtet: „In seinem Frühwerk gebraucht Marx die Begriffe 'Arbeit' und 'Produktion' synonym. Erst in den *Grundrissen der Kritik der Politischen Ökonomie* führt er eine deutliche begriffliche Unterscheidung ein“ (Markus 1980, S.127, Fußnote 39).

ne zwar notwendige, aber *untergeordnete* Kategorie für die Sozialwissenschaften begründen zu können.

Bemerkenswerterweise legt Habermas aber in *Erkenntnis und Interesse* noch eine weitere, scheinbar nicht ganz uneigennützigere Version, der Marx-Interpretation vor. Auf der materiellen Ebene, so Habermas, entwickle Marx eine Gesellschaftstheorie, die die Selbstkonstituierungsgeschichte der Menschengattung „nicht nur im Zusammenhang des instrumentalen Handelns von Menschen gegenüber der Natur, sondern zugleich in der Dimension von Gewaltverhältnissen, die die Interaktionen der Menschen untereinander festlegen“ (ebd., S.68), auffasst. Da die meisten Habermas-Studien diese Version bisher ohne Rücksicht auf die *systematische Intentionen* der Interessenlehre behandelt haben, verfielen sie einem Irrtum<sup>73</sup> oder sie beschäftigten sich nur mit der „richtigen“ Rekonstruktion der Marxschen Theorie.<sup>74</sup> In diesem Zusammenhang möchte ich im Folgenden darlegen, dass Habermas hier einem *metaphysischen* Problem seiner Interessenlehre ausweichen wollte, das in deren anthropologischer Grundlegung liegt.<sup>75</sup> Am Beispiel von Marx' Gesellschaftstheorie wollte Habermas faktisch aufzeigen, wie man vermittels der zwei Interessen – „technische Verfügung“ und „Emanzipation“ – die reale Geschichte als notwendige Geschichte erklären kann.

### 3.1 Die Kantisch-Darwinistische Marx Interpretation<sup>76</sup>

#### 1) Der Marxsche Begriff der Arbeit

i. Habermas' *Darwinistische (naturalistische)* Marx-Deutung geht von einer bestimmten Annahme über den *Marxschen Begriff der Natur* aus. Da er diese Annahme bereits in *Arbeit und Interaktion* durch eine spezielle Hegel-Interpretation vorbereitet hat, wollen wir hier kurz darauf eingehen. Dabei vertritt er in Bezug auf Hegels Jena-Vorlesungen die folgende These: nämlich daß Hegel in Jena „für den Bildungsprozeß des Geistes eine eigentümliche, später preisgegebene Systematik zugrundegelegt hat“ (Habermas 1967b, S.9). In Jena waren nämlich „Sprache,

<sup>73</sup> In seinem Aufsatz über Habermas' Diskursethik lobt M. Fleming z. B. Habermas, daß dieser in seiner Marx-Interpretation ein wichtiges Potential Marxscher Ethik, die kommunikative Interaktion, gegenüber fundamentalistischen Marxisten freigelegt habe. Ich denke, dies ist ein Irrtum, weil der systematische Zusammenhang der Interessenlehre übersehen wird, in dem es Habermas um den Beweis seiner These *am Beispiel* von Marx geht (Fleming 1986).

<sup>74</sup> Therbon z.B. kritisiert Habermas' falsche Marx-Deutung in dem Punkt, daß er Marx als Ideologiekritiker verändert habe, ohne dessen Studie der Struktur des Kapitalismus zu berücksichtigen (Therbon 1974). Schmidt z.B. setzt Habermas' Marx-Deutung entgegen, daß Marx' Analyse des Klassenkampfes mit Hegels Dialektik der Sittlichkeit verknüpft werden muß. Am Ende übersehen aber beide die Bedeutung dieser Auslegungen für die Systematik Habermas' Interessenlehre (Schmidt, F.W. 1970).

<sup>75</sup> Zu Habermas' Aussage über die Notwendigkeit des indirekten Beweises für die anthropologische Konstruktion der Kategorie siehe Habermas 1973, S.372f.

<sup>76</sup> Dieser Ausdruck erscheint auf den ersten Blick wenig sinnvoll zu sein. Darwin hat seine *Entstehung der Arten* erst 1859 geschrieben, während Marx' „ökonomisch-philosophische Manuskripte“, auf denen Habermas hauptsächlich seine naturalistische Marx-Interpretation basieren lässt, bereits 1844 entstanden sind. Freilich übernehme ich diesen Ausdruck bezüglich seiner erkenntnistheoretisch-naturalistischen Marx-Interpretation von Habermas selbst (Habermas 1968, S.56-57).

Arbeit und Handeln auf Gegenseitigkeit nicht nur Stufen des Bildungsprozesses des Geistes, sondern Prinzipien seiner Bildung selber“ (ebd., S.36). Auf den ersten Blick scheint Habermas damit nur eine Begründung seiner Interessenlehre in Anlehnung an den frühen Hegel vorlegen zu wollen. Namentlich: dass der frühe Hegel auf die heuristische Bedeutung seiner zwei Begriffe „Arbeit“ und „Interaktion“ als notwendige Kategorien für die Bildungsprozesse des Menschen – d.h. für die Gesellschaftstheorie – berücksichtigt hat. Bei genauerem Hinsehen erkennen wir darin aber noch eine weitere Hegel-Interpretation von Habermas und zwar über dessen Begriff des „Bildungsprozess des Geistes“.

Am Anfang von *Arbeit und Interaktion* erläutert Habermas diesen Begriff, indem er dessen Unterschiede zu Kants und Fichtes Begriff des Ichs hervorhebt. *Kants* Begriff des Ichs als ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption „artikuliert die Grunderfahrung der Reflexionsphilosophie: nämlich die Erfahrung der Ich-Identität in der Selbstreflexion“ (ebd., S.12), sie bleibe aber, so Habermas, einsam und abstrakt. *Fichte* betreibe dagegen zwar die Reflexion der Selbstreflexion, stoße aber auf das Problem der Letztbegründung des Ichs. Er bleibe also letztlich, nicht weniger als Kant, „an das Verhältnis der einsamen Reflexion gebunden“ (ebd., S.13). Denn: „die abstrakte Einheit der Synthesis löst sich in einer ursprünglichen Handlung auf, die die Einheit des Gegensatzes von Ich und Anderem, als welche das Ich sich weiß, produziert“ (Habermas 1967b, S.14); *Hegels* Dialektik des Selbstbewußtseins hingegen, überschreite das Verhältnis der einsamen Reflexion, und zwar mit dem Begriff des „Ich als die Identität des Allgemeinen und des Einzelnen“ (ebd., S.15). „Die Erfahrung des Selbstbewußtseins gilt nicht länger als ursprünglich. Sie ergibt sich vielmehr für Hegel aus der Interaktion, in der ich mich mit den Augen des anderen Subjektes sehen lerne“ (ebd., S.13). Für uns interessant ist hier der Begriff des „Geistes“ von Hegel als *Medium*, das nach Habermas’ Ansicht für den hegelschen Begriff des „Ich“ bzw. von „Interaktion“ entscheidend sei.

*„Deshalb kann Hegel die Frage nach dem Ursprung der Identität des Ich nicht wie Fichte mit einer Begründung des in sich zurückkehrenden Selbstbewußtseins beantworten, sondern allein mit einer Theorie des Geistes. Geist ist dann nicht das Fundamentum, das der Subjektivität des Selbst im Selbstbewußtsein zugrunde liegt, sondern das Medium, in dem ein Ich mit einem anderen Ich kommuniziert und aus dem, als einer absoluten Vermittlung, beide zu Subjekten wechselseitig sich erst bilden“ (ebd., S.13, meine Hervorhebung)<sup>77</sup>.*

Habermas verweist in *Arbeit und Interaktion* darauf, dass Hegel in zwei Jenaer Vorlesungen den Begriff des Ich als die Identität des Allgemeinen und des Einzelnen fasse, indem er davon ausgehe, dass der Geist durch den „dialekti-

<sup>77</sup> Vgl. auch Habermas’ Erklärung zum Verhältnis von Sprache und Geist bei Hegel in Jena: „So ist die Sprache die erste Kategorie, unter der der Geist nicht als ein Inneres, sondern als Medium gedacht wird, das weder innen noch außen ist. Darin ist der Geist Logos einer Welt und nicht Reflexion des einsamen Selbstbewußtseins“ (Habermas 1967b, S.25).

schen<sup>78</sup> Zusammenhang von sprachlicher Symbolisierung, Arbeit und Interaktion bestimmt wird (Habermas 1967b, S.10). Trotz dieses heuristischen Begriffs des Geistes unterstelle Hegel aber auch schon in Jena einen weiteren, für seine „idealistische“ Systematik wesentlicheren, Begriff des Geistes:

*„Freilich ist in den Jenenser Vorlesungen schon eine Tendenz angelegt, aus der verständlich wird, warum der spezifische Zusammenhang von Arbeit und Interaktion an Bedeutung verliert. Denn schon in Jena ging Hegel von jener absoluten Identität des Geistes mit der Natur aus, welche die Einheit des Bildungsprozesses des Geistes auf bestimmte Weise präjudiziert [...]: der Geist hat in der Natur seine vollkommene äußerliche Objektivität und findet daher in der Aufhebung dieser Entäußerung seine Identität. Der Geist ist somit das absolute Erste der Natur“ (ebd., S.37f, meine Hervorhebung).*

Mit diesem idealistischen Begriff des Geistes in absoluter Bewegung (ebd., S.10) büßt Hegel, so kritisiert Habermas, seinen frühen Begriff des Geistes bzw. seinen Unterschied zu Kant und Fichte ein.

*„Der absolute Geist ist einsam. Die Einheit des absoluten Geistes mit sich und einer Natur [...] kann am Ende doch nicht nach dem Muster der Intersubjektivität handelnder und sprechender Subjektivität gedacht werden, an dem Hegel zunächst den Begriff des Ich als der Identität von Allgemeinem und Einzelnem gewonnen hat. Die dialektische Einheit von Geist und Natur [...] läßt sich eher aus der Erfahrung der Selbstreflexion des Bewußtseins konstruieren. Hegel denkt daher die Bewegung des absoluten Geistes nach dem Muster der Selbstreflexion, aber so, daß in diese die Dialektik des sittlichen Verhältnisses, aus der die Identität des allgemeinen und des Einzelnen stammt, eingeht: der absolute Geist und absolute Sittlichkeit. Die Dialektik des sittlichen Verhältnisses [...] erweist sich nun als die gleiche Bewegung, in der der absolute Geist sich reflektiert“ (Habermas 1967b, S.40, meine Hervorhebung).*

ii. Die Frage, ob die Hegel-Interpretation von Habermas akzeptabel ist, überschreitet freilich die Möglichkeiten dieser Arbeit.<sup>79</sup> Für unseren Zusammenhang ist es bedeutsam, dass Habermas diese Hegel-Interpretation als Unterstützung für seine naturalistische Marx-Interpretation in *Erkenntnis und Interesse* nimmt. Darin beginnt Habermas seine Marx-Interpretation mit der These, dass Marx – der Hegel „vom Kopf auf die Füße“ stellen wollte – die *absolute Natur* (Habermas 1968, S.36) dem *absoluten Geist* gegenüberstellt. Diese absolute Natur sei bei Marx dem Geist im Sinne eines Naturprozesses vorausgesetzt, „der aus sich gleichermaßen das Naturwesen Mensch wie die ihn umgebende Natur heraussetzt“ (ebd., S.37). Der Mensch stelle bei Marx unter dem Begriff der Natur die subjektive Natur dar, die grundsätzlich der Natur an sich zugeordnet wird (vgl.

<sup>78</sup> Ich setze hier Habermas' Ausdruck „dialektisch“ in Anführungsstriche, weil er ihn zusammen mit dem weiter unten stehenden Ausdruck „idealistisch“ im eigenen Sinne benutzt.

<sup>79</sup> Trotzdem bietet sich ein Seitenblick an. Wenn ich es richtig sehe, basiert nämlich Habermas' Kritik an Hegels Identitätsphilosophie in *Erkenntnis und Interesse* und in *Der Philosophische Diskurs der Moderne* auf gerade dieser Interpretation.

ebd., S.46f). Der Mensch reproduziert sein Leben als Naturwesen bzw. als *das fabrizierende Tier* unter natürlichen Bedingungen durch die Erarbeitung einer objektiven Natur,<sup>80</sup> also *durch seine Arbeit als Produktion*.

*„Marx nennt die Arbeit eine ‚von allen Gesellschaftsformen unabhängige Existenzbedingung des Menschen, ewige Naturnotwendigkeit, um den Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur, also das menschliche Leben zu vermitteln‘<sup>81</sup>. Auf anthropologischer Ebene tritt Natur in die subjektive Natur des Menschen und in die objektive Natur seiner Umgebung auseinander und vermittelt sich zugleich durch den Reproduktionsprozeß der gesellschaftlichen Arbeit“ (Habermas 1968, S.39).*

82

*„Die Produktion ist auf beiden Seiten durch ‚Naturvoraussetzungen‘ bedingt: in die Arbeitsprozesse geht ‚von außen‘ das Material der Bearbeitung und ‚von unten‘ der Organismus des arbeitenden Menschen ein“ (ebd., S.56).*

Aber solange Marx der „gegenständlichen Tätigkeit“ den noch unspezifischen Sinne beilege, dass der Mensch wie jeder Organismus „nur an wirklichen sinnlichen Gegenständen sein Leben äußern kann“ (vgl. Marx 1867c, S.47), bleibe er – so Habermas – „im Kreis naturalistischer Vorstellungen befangen“ (Habermas 1968, S.38). So streicht Habermas einen entscheidenden Unterschied zwischen Marx und Feuerbach über die Auffassung des „Menschen“, um Marx' Begriff der „gegenständlichen Tätigkeit“ als Produktion interpretieren zu können. Trotzdem muss Habermas den Unterschied beider Denker berücksichtigen, den Marx selbst bereits in seiner 6. Feuerbach-These bekannt macht: „Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“ (Marx 1845, S.340). In der 7. These über Feuerbach schreibt Marx weitergehend: „Feuerbach sieht daher nicht, dass das ‚religiöse Gemüt‘ selbst ein gesellschaftliches Produkt ist und daß das abstrakte Individuum, das er analysiert, einer bestimmten Gesellschaftsform angehört“ (Marx 1845, S.341). Ich glaube, Habermas nutzt diese Unterscheidungsnotwendigkeit umgekehrt als Gelegenheit, dem naturalistischen Menschenbild bzw. dem Begriff der Arbeit als Produktion bei Marx jenen *erkenntnistheoretischen* bzw. Kantischen Sinn zu verleihen, den er selbst intendiert hat.

<sup>80</sup> Über die Kritik an Habermas' Vorstellung der Natur bezüglich seines Begriffs des instrumentalen Handelns, siehe Ottmann 1982 und Whitebook 1979.

<sup>81</sup> Vgl.: Marx 1867c, S.47.

<sup>82</sup> Habermas' Gebrauch des Wortes der „gesellschaftlichen“ Arbeit ist hier auffällig, weil sie meine These einer Reduktion des Marxschen Begriffs der gesellschaftlichen Arbeit als Produktion zu widersprechen scheint. Aber bei genauerem Hinsehen können wir erkennen, daß Habermas dieses Wort in sehr eingeschränktem Sinne benutzt, den wir in dieser Arbeit darlegen werden. Im Vergleich dazu schreibt er bereits in *Arbeit und Interaktion* offenkundig: „Allein, die genaue Analyse des ersten Teils der *Deutschen Ideologie* zeigt, daß Marx [...] kommunikatives Handeln auf instrumentales zurückführt. [...] Dieses instrumentale Handeln wird zum Paradigma für Hervorbringungen aller Kategorien; alles löst sich in die Selbstbewegung der Produktion auf“ (ebd., S.45f). Dass Habermas in *Erkenntnis und Interesse* immer noch an dieser Interpretationsrichtung festhält, können wir daran erkennen, daß Habermas für die Unterstützung der oben zitierten Aussage in *Arbeit und Interaktion* nachträglich auf seinen Kapitel in *Erkenntnis und Interesse* verwiesen hat (siehe auch Habermas 1968, S.57, S.60).

„Die gegenständliche Tätigkeit wird von Marx einerseits als transzendente Leistung begriffen; ihr korrespondiert der Aufbau einer Welt, in der die Wirklichkeit unter Bedingungen der Objektivität möglicher Gegenstände tritt“ (Habermas 1968, S.38).

„Wenn wir den Menschen unter der Kategorie eines Werkzeuge fabrizierenden Tiers auffassen, meinen wir damit ein Schema des Handelns und der Weltauffassung in einem. Arbeit ist als Naturprozeß mehr als ein bloßer Naturprozeß, sie reguliert den Stoffwechsel und konstituiert eine Welt. [...] Arbeit hat also im Materialismus den Stellenwert von Synthesis“ (ebd., S.39f).

Als Beweis für diese erkenntnistheoretische Interpretation weist Habermas auf die erste These über Feuerbach hin. Da Marx den Hauptmangel des bisherigen Materialismus (den Feuerbachschen mit eingerechnet) darin sieht, „daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit nur unter der Form des *Objekts* oder der *Anschauung* gefaßt wird; nicht aber als *sinnlich-menschliche Tätigkeit*, Praxis, nicht subjektiv“<sup>83</sup>, gewinne „gegenständliche Tätigkeit“ bei Marx „den spezifischen Sinn einer Konstituierung von Gegenständen“ (Habermas 1968, S.38, meine Hervorhebung). Hier müsste Habermas jedoch zwei Probleme berücksichtigen, die gegen seine erkenntnistheoretische bzw. Kantische Interpretation des Marxschen Begriffs der Arbeit aus dessen *materialistischen* und *dialektischen* Eigenschaften entstehen. Während, erstens das erkennende Subjekt bei Kant das *transzendente* Bewusstsein darstellt, geht Marx' Materialismus von einem Menschenbild aus, das ein *leibliches, wirkliches und gegenständliches* Wesen ist.<sup>84</sup>

Im Gegensatz zur Kantischen Annahme des *invarianten* und *erkenntnistheoretischen* Verhältnisses des Subjekts zum Objekt unterstellt Marx' Dialektik, zweitens, einen *lebendigen und praktischen* Bezug des Menschen zu seinen Objekten: Deswegen wendet Marx sich in seinen Thesen über Feuerbach – einschließlich des letzten Absatzes der ersten These über Feuerbach – mit dem Begriff der „gegenständlichen Tätigkeit“ sowohl *gegen* den Begriff des *an-sich-seienden Objektes* als auch *gegen* den erkenntnistheoretischen *Idealismus*. So kritisiert Marx, Feuerbach habe

„[...] daher die tätige Seite abstrakt im Gegensatz zu dem Materialismus von dem Idealismus - der natürlich die wirkliche, sinnliche Tätigkeit als solche nicht kennt - entwickelt. Feuerbach will sinnliche- von den Gedankenobjekten wirklich unterschiedene Objekte: aber er faßt die menschliche Tätigkeit selbst nicht als gegenständliche Tätigkeit. [...] Er begreift daher nicht die Bedeutung der „revolutionären“, der praktisch-kritischen Tätigkeit“ (Marx 1845, S.339).

<sup>83</sup> Marx 1845, die erste These über Feuerbach.

<sup>84</sup> „Der Mensch ist unmittelbar Naturwesen. [...] Daß der Mensch ein *leibliches*, naturkräftiges, lebendiges, wirkliches, sinnliches gegenständliches Wesen ist, heißt, daß er *wirkliche sinnliche Gegenstände* zum Gegenstand seines Wesens, seiner Lebensäußerung hat oder daß er nur an wirklichen sinnlichen Gegenständen sein Leben *äußern* kann. Gegenständig, natürlich, sinnlich *sein*, sowohl Gegenstand, Natur, Sinn außer sichhaben oder daß selbst Gegenstand, Sinn für ein Drittes sein ist identisch“ (Marx 1844a, S.274).

„Die materialistische Lehre von der Veränderung der Umstände und der Erziehung vergißt, daß die Umstände von den Menschen verändert und der Erzieher selbst erzeugt werden muß. Sie muß daher die Gesellschaft in zwei Teile - von denen der eine über ihn erhaben ist - sondieren. Das Zusammenfallen des Änderns der Umstände und der menschlichen Tätigkeit oder Selbstveränderung kann nur als revolutionäre Praxis gefaßt und rationell verstanden werden“ (Marx 1845, S.339f).

Dann muss das Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt bei Marx anders interpretiert werden: es bleibt weder invariant noch erkenntnistheoretisch eingeschränkt. Auffällig ist in diesem Zusammenhang, wenn Habermas selbst über den *dialektischen* Sinn der gesellschaftlichen Arbeit bei Marx spricht: Marx unterstelle, daß der Mensch durch seine gegenständliche Tätigkeit in der Gesellschaft sich und die Welt bildet, insoweit sei es unmöglich, das erkennende Subjekt mit dem invarianten Bezugsrahmen zu verbinden (Habermas 1968, S.41f). Auch scheint Habermas die *geschichtliche* Änderung der subjektiven Natur und des transzendentalen Rahmens durch die Arbeit bei Marx zu bestätigen, wenn er sagt: „In diesem Rahmen ist jeweils die ‚objektive Natur‘ für ein bestimmtes gesellschaftliches Subjekt gegeben. Aber dieser Rahmen selber verändert sich historisch in Abhängigkeit von einer ‚subjektiven Natur‘, die ihrerseits durch die Resultate gesellschaftlicher Arbeit geformt wird“ (ebd., S.42).

Für uns wichtig zu erkennen, dass Habermas trotzdem seine erkenntnistheoretische Interpretation des Marxschen Begriffs der Arbeit weitergeführt hat. Bereits in seiner Kritik an der so genannten „phänomenologischen“ Spielart des Marxismus nach der Marx den Begriff der Arbeit als das Fundament für den Aufbau invarianter Sinnstrukturen möglicher sozialer Lebenswelt und Lebenspraxis überhaupt aufgefasst habe (ebd., S.41) – können wir sein Festhalten an der erkenntnistheoretischen Interpretation erkennen: „Fundamental ist“ – so Habermas – „gesellschaftliche Arbeit nur als *Kategorie* der Vermittlung von objektiver und subjektiver Natur“ (ebd., S.41, meine Hervorhebung). Zudem ist es zu beachten, dass Habermas trotz seiner Bestätigung der geschichtlichen *Inhaltsänderung* des transzendentalen<sup>85</sup> Rahmens durch die Arbeit die Möglichkeit der Aufhebung dieses Rahmens *als solche* bei Marx ausgeschlossen hat. Deswegen schreibt er gleich nach seiner Berücksichtigung der Geschichtlichkeit bei Marx:

„Der berühmte Satz, daß die Bildung der fünf Sinne eine Arbeit der ganzen bisherigen Weltgeschichte sei, ist buchstäblich gemeint. Die materialistische Untersuchung der Geschichte zielt auf Kategorien der Gesellschaft, die gleichermaßen den realen Lebensprozeß wie die transzendentalen Bedingungen der Konstitution von Lebenswelten bestimmen“ (ebd., S.42).

<sup>85</sup> Trotz seiner Bemühung die These zu stützen, dass die instrumentale Arbeit (das instrumentale Handeln) bei Marx eine transzendente Kategorie darstelle, versucht Habermas auf der anderen Seite dem Verdacht, daß er selbst im Kantischen Transzendentalismus verhaftet bleibt, loszuwerden. Denn seine Haltung ist offenkundig nach wie vor gegen die Metaphysik gerichtet!

Dann wiederholt er seine erkenntnistheoretische Interpretation des Marxschen Begriff der Arbeit als „Synthesis“.

*„Im Gegensatz zum Hegel der Phänomenologie ist Marx der Überzeugung, daß die Selbstreflexion des Bewußtseins auf die zugrundeliegenden Strukturen der gesellschaftlichen Arbeit stößt und darin die Synthesis des gegenständlich tätigen Naturwesens Mensch mit der ihn objektiv umgebenden Natur entdeckt. Diese Synthesis hat Marx nicht auf ihren Begriff gebracht, sie schwebt ihm mehr oder weniger vage vor“ (Habermas 1968, S.42f).*

Aber wie wir dem letzten Satz der obigen Aussage entnehmen können, bemerkt Habermas selbst die Schwierigkeit der Interpretation, dass Marx' Begriff der Arbeit den Stellenwert einer Kantischen Synthesis hat. Auch schreibt Habermas, dass „das Kantische Moment am Begriff einer Synthesis durch gesellschaftliche Arbeit in einer instrumentalistischen Erkenntnistheorie entfaltet werden“ kann, während sich „nur wenige methodologische Hinweise“ (Habermas 1968, S.50) bei Marx finden ließen. Trotzdem wollte Habermas diese Interpretation weiterführen. Deswegen betont er erneut den Unterschied zwischen Marx' *Materialismus* und den *Idealismen* von Kant, Fichte und Hegel. Die Synthesis von Subjekt und Prädikat im Sinne von Marx sei nämlich „nicht die Leistung eines transzendentalen Bewußtseins (Kant), nicht das Setzen eines absoluten Ich (Fichte) oder gar die Bewegung eines absoluten Geistes (Hegel), sondern die gleichermaßen empirische wie transzendente Leistung eines sich durch seine materielle Produktion historisch reproduzierenden Gattungssubjektes“ (Habermas 1968, S.43). Durch diese Gegenübersetzung stellt Habermas den problematischen Interpretationsaspekt der „Arbeit als Synthesis“ überhaupt außer Frage; er stellt ihn vielmehr in Form der materialistischen Synthesis sicher.

*„Die Synthesis erscheint nicht länger als eine Tätigkeit des Gedankens, sondern als materielle Produktion. Das Modell für den naturwüchsigen Reproduktionsprozeß der Gesellschaft sind die Produktionen eher der Natur als des Geistes“ (ebd., S.44).*

*„Die Synthesis des Stoffes der Anschauung durch die Einbindungskraft erhält ihre notwendige Einheit unter Kategorien des Verstandes. [...] Die Synthesis des Stoffes der Arbeit durch die Arbeitskraft erhält ihre tatsächliche Einheit unter Kategorien des hantierenden Menschen“ (ebd., S.48).*

Anschließend setzt er seine naturalistische Marx-Interpretation fort, weil ein Darwinistisch gedeuteter Materialismus zwei theoretischen Wünschen von Habermas zu entsprechen scheint. Nämlich: Den Marxschen Begriff der Arbeit als Produktion – bzw. als instrumentales Handeln – als transzendentalen Rahmen der Weltauffassung umzugestalten, ohne dabei die Geschichtlichkeit der Arbeit zu opfern. Denn die Geschichtlichkeit des instrumentalen Handelns ist dann in Bezug auf dessen evolutionstheoretische Stufe zu erklären. Zudem könnte dieser naturalistische Materialismus dem instrumentalen Handeln die der Kantischen Transzendentalität entsprechende *Notwendigkeit* verleihen, ohne direkt in Kants

Transzendentalismus zu gründen: die anthropologische Natur des Menschen als fabrizierendes Tier habe also *quasi-transzendente*<sup>86</sup> Bedeutung, solange sie die *ewige – also invariante –* Naturnotwendigkeit des menschlichen Lebens darstellt (vgl. Habermas 1968, S.57).

*„Die Bedingungen instrumentalen Handelns sind in der natürlichen Evolution der Menschengattung kontingent entstanden; aber zugleich binden sie unsere Erkenntnis der Natur transzendental notwendig an das Interesse möglicher technischer Verfügung über Naturprozesse. Die Objektivität der Erfahrung konstituiert sich innerhalb eines durch anthropologisch tiefsitzende Handlungsstrukturen bestimmten Auffassungsschemas, das für alle durch Arbeit sich am Leben haltenden Subjekte gleichermaßen verbindlich ist“ (Habermas 1968, S.49).*

Angesichts dieser naturalistischen und erkenntnistheoretischen Interpretation des Marxschen Begriffs der Arbeit müssen wir aber fragen, ob die Bedeutung der *Geschichtlichkeit und die praktische Kraft der Arbeit* bei Marx – die laut Habermas das „unkantische Moment“ bei Marx darstellt – so eingeschränkt werden kann, wie Habermas es macht. Wie wir bereits gesehen haben, beschränkt Habermas die praktische Kraft der Arbeit bei Marx im Rahmen des instrumentalen Handelns im doppelten Sinne. Die Arbeit stelle erstens – trotz ihrer geschichtlich verschiedenen Stufen – eigentlich die Produktion (einen „Stoffwechselprozeß“) dar<sup>87</sup> und sie könne, zweitens, die Bestimmung des Menschen sowie dessen invariante Verhältnis zur Natur, das durch den Funktionskreis des instrumentalen Handelns festgelegt ist, nicht berühren, soweit dieser Rahmen „ein für allemal durch die Ausstattung des [...] Menschen als eines Werkzeuge fabrizierenden Tiers festgelegt“ ist (ebd., S.48). Wie gesagt: Diese Einschränkung der praktischen Kraft der Arbeit ist insbesondere dafür notwendig, das „Kantische Moment“ bei Marx behaupten zu können.

Freilich muss Habermas für diese Einschränkung auf Fragen antworten, die aus der Ideengeschichte kommen. Können das Kantische und unkantische Moment bei Marx wirklich koexistieren? Hat nicht bereits Hegels Kritik an Kant gezeigt, wie dieses Kantische Moment durch die dialektische Bewegung des Geistes aufgehoben werden muss? Hat Marx diese Kritik von Hegel nicht aufgenommen? Um auf diese Fragen zu antworten, und um seine erkenntnistheoretische Marx-Deutung weiter durchzusetzen, greift Habermas auf Fichte zurück.

<sup>86</sup> Über diesen quasitranszendentalen Status des Begriffs des Interesses sagt Habermas folgendes: „Solange diese Erkenntnisinteressen auf dem Wege einer Reflexion auf die Forschungslogik von Natur- und Geisteswissenschaften identifiziert und analysiert werden, können sie einen „transzendentalen“ Status beanspruchen, sobald sie jedoch als Resultat der Naturgeschichte erkenntnisanthropologisch begriffen werden, haben sie einen „empirischen“ Status“ (Habermas 1971b, S.28).

<sup>87</sup> Im Vergleich dazu fasst Guzzoni die verschiedenen Bedeutungen des Marxschen Begriffs der „gegenständlichen Tätigkeit“ so zusammen: „Die Gegenständlichkeit der menschlichen Tätigkeit besagt: erstens, daß die Tätigkeit selbst den Charakter eines Gegenstandes, eines Vorhandenen, äußerlich Wirklichen hat“; zweitens, „daß sie als solche notwendig auf ein außer ihr Liegendes, auf einen Gegenstand als ihr Wesenkorrelat gerichtet und angewiesen ist“; drittens, „indem der Mensch sein Leben in tätiger Auseinandersetzung mit wirklichen, sinnlichen Gegenständen äußert, schafft er sich eine eigene äußere Gegenständlichkeit, vergegenständlicht er sich“; viertens, „daß der Mensch an den Produkten oder Ergebnissen seiner Tätigkeit und an dieser selbst allererst sein Selbstbewußtsein auszubilden vermag“ (Guzzoni 1981, S.175-178).

iii. Wie Habermas selbst an einigen Stellen richtig erkennt, bringt Hegels Dialektik des Bildungsprozesses des Geistes das dialektische Moment zur Aufhebung der Kantischen Erkenntnistheorie – bzw. deren Annahme des unkritisierbaren transzendentalen Bezugsrahmens des Subjektes – in Gang. Und wenn ich es richtig sehe, nimmt Marx' Begriff der Arbeit darauf Bezug.<sup>88</sup> Deswegen schreibt er 1844 in seinem Pariser Manuskript, dass „das Große an der Hegelschen *Phänomenologie* und ihrem Endresultat – der Dialektik, der Negativität als dem bewegenden und erzeugenden Prinzip – ist, [...] daß er also das Wesen der *Arbeit* faßt und den gegenständlichen Menschen wahren, weil wirklichen Menschen, als Resultat seiner *eigenen Arbeit begreift*“ (Marx 1844a, S.269). Obwohl Marx seinen Vorgänger stets dahingehend kritisiert, dass dieser „auf dem Kopf“ stehe, verliert er selber weder den Bezug zu dessen Phänomenologie noch zu dessen Dialektik. Er teilt Hegels Begriff der Arbeit, dessen Gedanken über die Wechselbeziehung zwischen Subjekt und Objekt sowie dessen Methode zur Analyse des Kapitalismus. Deswegen schreibt er 30 Jahre später im Nachwort zur zweiten Auflage des *Kapital* über seinen Bezug zu Hegel:

*„Die mystifizierende Seite der Hegelschen Dialektik habe ich vor beinahe 30 Jahren, zu einer Zeit kritisiert, wo sie noch Tagesmode war. Aber gerade als ich den ersten Band des „Kapital“ ausarbeitete, gefiel sich das verdrießliche, anmaßliche und mittelmäßige Epigontum, welches jetzt im gebildeten Deutschland das große Wort führt, darin, Hegel zu behandeln, [...], nämlich als „toten Hund“. Ich bekannte mich dabei offen als Schüler jenes großen Denkers und kokettierte sogar hier und da im Kapitel über die Werttheorie mit der ihm eigentümlichen Ausdrucksweise. Die Mystifikation, welche die Dialektik in Hegels Händen erleidet, verhindert in keiner Weise, daß er ihre allgemeinen Bewegungsformen zuerst in umfassender und bewußter Weise dargestellt hat. Sie steht bei ihm auf dem Kopf. Man muß sie umstülpen, um den rationellen Kern in der mystischen Hülle zu entdecken“ (Marx 1867a, S.27).*

Wenn Habermas die Bedeutung von Hegels Dialektik und deren Einwirkung auf Marx' Materialismus in Gänze bestätigen würde, würde nicht nur seine transzendente, sondern auch seine naturalistische Marx-Interpretation widersprüchlich werden, soweit sie sich in der naiven Gegenüberstellung des subjektiven Idealismus von Hegel (die Verabsolutierung des Geistes) und des naturalistischen Materialismus von Marx (Die Verabsolutierung der Natur) darlegen lässt. Deswegen muss Habermas unbedingt das nicht-kantische Moment bei Marx erklären, ohne dabei den Bezug zur Hegelschen Dialektik zu berühren. In diesem Zusammenhang bringt Habermas Fichte ins Spiel.<sup>89</sup> Fichte sei nämlich derjenige, der Kants Begriff der ursprünglich synthetischen Einheit des Ich überwinde.

<sup>88</sup> Die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Hegel und Marx bezüglich ihrer jeweiligen Bestimmung der „gesellschaftlichen Arbeit“ – sei es die sich-bildende Tätigkeit des Geistes oder gegenständliche Tätigkeit des Menschen – werde ich im 4. Kapitel rekonstruieren.

<sup>89</sup> In seiner Kritik an Habermas' Hegel-Interpretation in *Erkenntnis und Interesse* hat R. Bubner Habermas' übermäßige Betonung von Fichte bemerkt (Bubner 1971).

*„Nach Kant bringt die reine Apperzeption die Vorstellung des ‘Ich denke’, die alle anderen Vorstellungen identisch begleiten können muß, hervor, ohne daß diese selbst von einer weiteren Vorstellung begleitet und reflektiert werden könnte. Eben diese das Selbstbewußtsein überbietende Reflexion fordert Fichte. Freilich zeigt sich dann, daß derjenige, der sich auf radikale Weise selber denken will, aus der Dimension bloßen Denkens und Vorstellens heraustreten und den Akt des Selbstbewußtseins spontan vollziehen, mit seiner Existenz selber erzeugen muß. Selbstbewußtsein ist keine letzte Vorstellung, die alle übrigen Vorstellungen begleiten können muß: es ist ein Handeln, das in sich selbst zurückgeht und so im Vollzug zugleich sich durchsichtig macht - ein Akt, der sich im Tun selber transparent wird“ (Habermas 1968, S.53).*

Die Betonung von Fichte<sup>90</sup> ist, nach meiner Ansicht, kein Zufall, sondern vielmehr mit Habermas' systematischer Intention verbunden. Denn er will damit zunächst argumentieren, dass nicht Hegel, sondern Fichte auf Marx' Begriff der Selbstbildung durch Arbeit eingewirkt habe. Dieser Bezug von Marx zu Fichte scheint für Habermas' Zweck entscheidend dafür zu sein, die praktische Kraft der Arbeit bei Marx einzuschränken, und zwar als Akt des Selbstbewusstseins im Sinne Fichtes (ebd., S.56). Das mit seiner Umgebung konfrontierte gesellschaftliche Subjekt bei Marx „verhält sich jeweils zu den vergangenen Produktions- und Reproduktionsprozessen insgesamt so wie jenes mit seinem Nicht-Ich konfrontierte Ich zum Akt des in sich zurückkehrenden Handelns, welches als das absolute Ich durch Entgegensetzung eines Nicht-Ich sich als Ich produziert“ (Habermas 1968, S.55). Daraus will Habermas seine obige Interpretation des Marxschen Begriffs der Arbeit bestätigen, in der das Kantische und nicht Kantische Moment koexistieren.

*„Diese Deutung, die Fichte der reinen Apperzeption Kants mit eigenwilliger Konsequenz gibt, wirft Licht auf die materialistisch begriffene Identität gesellschaftlich arbeitender Subjekte. Diese finden sich als identisches Ich gegenüber einer in Prozessen der Arbeit identifizierten Umgebung, die nicht Ich ist, vor. Obgleich sich der transzendente Rahmen, innerhalb dessen für sie Natur objektiv erscheint, nicht ändert, bildet sich jeweils die Identität ihres Bewußtseins in Abhängigkeit von dem historischen Einwirkungsstand der Produktivität und einer auf diesem Stand durch ihre Produktion geformten Umgebung“ (Habermas 1968, S.54).*

Ist diese Fichtesche Marx-Deutung aber annehmbar? Der ausführliche Vergleich zwischen Fichte und Marx übersteigt freilich die Grenzen dieser Arbeit. Hier kann ich nur kurz die Gründe darlegen, warum wir Marx' Begriff der Arbeit nicht mit Fichte verbinden können, sondern in Bezug zu Hegel verstehen müssen.<sup>91</sup> Obwohl die Meinung, nach der der junge Marx von Fichte beeinflusst sei, nicht zu bestreiten ist, müssen wir auch die weitere Entwicklung von Marx be-

<sup>90</sup> Bei dieser Betonung von Fichte scheint Habermas seine eigene Beurteilung zu vergessen: „Kants transzendente Einheit des Selbstbewußtseins wird von Fichte gleichsam nur vertieft“ (1967b, S.14).

<sup>91</sup> Allgemein über den Bezug von Marx zu Hegel in der Problematik der Subjekt-Objekt-Beziehung siehe Horster 1979.

rücksichtigen.<sup>92</sup> Bereits in einem Brief an seinen Vater aus dem Jahre 1837 beschrieb der Student Marx – der gerade in Hegel die Überwindungsmöglichkeit des Spaltungsproblems von Theorie und Praxis, von Subjekt und Objekt findet – seine Kritik am Fichteschen Idealismus.

*„Vor allem trat hier derselbe Gegensatz des Wirklichen und Sollenden, der dem Idealismus eignen, sehr störend hervor. [...] Zuerst kam die von mir gnädig so getaufte Metaphysik des Rechts, d.h. Grundsätze, Reflektionen, Begriffbestimmungen, getrennt von allem wirklichen Rechte und jeder wirklichen Form des Rechts wie es bei Fichte vorkommt, nur bei mir moderner und gehaltloser. Dabei war die unwissenschaftliche Form des mathematischen Dogmatismus, wo das Subjekt an der Sache umherläuft, hin und her räsonniert, ohne das die Sache selbst als reich entfaltendes, lebendiges sich gestalte, von vornherein Hindernis, das Wahre zu begreifen“ (Marx 1837, S. 3).*

Wenn einer hier Marx' Rede über die Lebendigkeit des Objektes in Bezug auf den *naiven Objektivismus* verstehen will, wäre es Voraussetzung, dass dieser zugleich den Kern der Marxschen Kritik am Subjektivismus nicht erfasst hat. Aber dies könnte durchaus Habermas' Intention sein, denn er wollte dadurch seine Transzendentalisierung der Marxschen Theorie vervollständigen und gleichzeitig die Untergeordnetheit von Marx' instrumentalen Kategorien gegenüber der Aufklärungsphilosophie behaupten. Deswegen unterstreicht er noch mal Marx' Darwinistisch gedeuteten Materialismus, nachdem er durch seine Verbindung von Marx mit Fichte die Möglichkeit seiner Kantischen Marx-Deutung gerechtfertigt hat. Daraus schließt er, dass sich Marx Fichtes Überwindung von Kant angeschlossen habe, reduziert aber den Vorgang der Reflexion von Fichtes absoluten Ich auf die Ebene des instrumentalen Handelns, so dass Marx' Begriff der Arbeit zur „paradoxen Folge einer materialistischen Aushöhlung der Fichteschen Ich-Philosophie“ (Habermas 1968, S.60) führt.

*„Fichtes absolutes Ich wird durch Marx auf die kontingente Menschengattung eingeschränkt. [...] Die Produktion ist [...] durch 'Naturvoraussetzungen' bedingt: in die Arbeitsprozesse geht 'von außen' das Material der Bearbeitung und 'von unten' der Organismus des arbeitenden Menschen ein. Synthesis im materialistischen Verstande ist eine auf die Sphäre der Weltgeschichte relativierte Tathandlung; Marx verweist Fichte in die Schranken, die durch Kants Transzendentalphilosophie und Darwins Evolutionismus gezogen ist“ (Habermas 1968, S.56f).*

Aus dieser Rekonstruktion der Interpretation des Marxschen Begriffs der Arbeit können wir schließen, dass Habermas seine Argumentation auf übermäßigen Einschränkungen beruhen lässt. Trotzdem führt er als weiteren Beweis für seine erkenntnistheoretische und naturalistische Interpretation an, dass Marx bei seiner Bestimmung der Identität der Sozialwissenschaften den Unterschied „zwischen dem logischen Status der Naturwissenschaften und dem der Kritik“ (Habermas 1968, S.61) leugnet und dem Naturalismus bzw. dem Positivismus ver-

<sup>92</sup> McLellan allegorisiert Marx' Wende von Fichte zu Hegel als Konversion (McLellan 1973, S.28).

haftet bleibt. Wenn dies zutreffend wäre, könnte die erkenntnistheoretisch-naturalistische Marx-Interpretation zum Teil glaubwürdig werden. In diesem Zusammenhang müssen wir Habermas' Rekonstruktion der Marx'schen Ideen über die Identität der Sozialwissenschaften ausführlich analysieren. Das ist unser nächstes Thema.

## 2) Marx als „positivistischer“ Wissenschaftler

Laut Habermas neige Marx stets dazu, die Sozialwissenschaften an die Seite der Naturwissenschaften zu stellen (Habermas 1968, S.62), obwohl er selbst die Wissenschaft vom Menschen in Form von Kritik und nicht als Naturwissenschaft etabliert hat. Wie ich bereits angedeutet habe, ist der Erfolg oder Mißerfolg dieses Arguments maßgebend – sowohl für unser Marx- als auch für unser Habermas-Verständnis. Denn wenn dieses Argument richtig wäre, könnte Habermas' Darwinistische Marx-Deutung unterstützt werden und dadurch die dritte These seiner Interessenlehre – die positivistische Begrenztheit der Marx'schen Kategorie der Arbeit bzw. die Priorität des Interesses an der Emanzipation – begründet werden. Wäre sein Argument dann für uns akzeptabel?

i. Marx stelle, Habermas zufolge, die Gesellschaftstheorie den Naturwissenschaften gleich, indem er beanspruche, „mit Berufung auf das Vorbild der Physik [...] ‘das ökonomische Bewegungsgesetz der modernen Gesellschaft’ als ‘ein Naturgesetz’ darzustellen“ (ebd., S.62). Uns interessiert vor allem die Tatsache, dass Habermas diesen Begriff der Sozialwissenschaften bei Marx dem Nachwort zur zweiten Auflage des *Kapital* (Bd.I) entnommen hat, in dem Marx für die methodologische Standortbestimmung seines Gedankens einen Kommentar eines russischen Rezensenten (I.I. Kaufmann) *zustimmend* zitiert habe.

*„Marx betrachtet die gesellschaftliche Bewegung als einen naturgeschichtlichen Prozeß, den Gesetze lenken, die nicht nur von dem Willen, dem Bewußtsein und der Absicht der Menschen unabhängig sind, sondern vielmehr deren Wollen, Bewußtsein und Absicht bestimmen“ (Marx 1867a, S.26).<sup>93</sup>*

Die Habermas'sche Interpretation dieses Zitates wird indes dem Inhalt des gesamten Kommentars – der von Marx tatsächlich *zustimmend* zitiert worden ist – kaum gerecht. Dort nämlich findet sich keine Aussage, dass Marx die Physik als das Vorbild der Wissenschaften betrachtet, oder dass er die Gesellschaftstheorie mit den Naturwissenschaften gleichstellt. Vielmehr behauptet Kaufmann das Gegenteil. Marx bemühe sich zwar darum, das Gesetz der ökonomischen Phänomene zu finden, aber er gehe davon aus, dass ein solches Gesetz von jenen der Physik, der Chemie oder der Biologie notwendig unterschieden werden muss.

<sup>93</sup> I.I. Kaufmann zitiert nach Marx aus dem Nachwort zur zweiten Auflage des *Kapital* (vgl.: Marx 1867a, S.26).

*„Aber, wird man sagen, die allgemeinen Gesetze des ökonomischen Lebens sind ein und dieselben; ganz gleichgültig, ob man sie auf Gegenwart oder Vergangenheit anwendet. Grade das leugnet Marx. Nach ihm existieren solche abstrakten Gesetze nicht. [...] Mit einem Wort, das ökonomische Leben bietet uns einen der Entwicklungsgeschichte auf anderen Gebieten der Biologie analoge Erscheinung. [...] Die alten Ökonomen verkannten die Natur ökonomischer Gesetze, als sie dieselben mit den Gesetzen der Physik und Chemie verglichen [...] eine tiefere Analyse der Erscheinungen bewies, daß soziale Organismen sich voneinander ebenso gründlich unterschieden als Pflanzen- und Tierorganismen.“<sup>94</sup>*

Wie konnte Habermas dann seine erstaunliche Interpretation anbringen? Dazu schloss er vor allem den entscheidenden Punkt jenes Zitats aus der Diskussion aus, indem er sagt, dass Kaufmann „zwar im Sinne Comtes den Unterschied zwischen Ökonomie und Biologie einerseits, Biologie und Physik bzw. Chemie andererseits betont und insbesondere die Einschränkung des Geltungsbereichs ökonomischer Gesetze auf jeweils eine geschichtliche Periode hervorhebt, aber im übrigen diese Gesellschaftstheorie den Naturwissenschaften gleichstellt“ (Habermas 1968, S.62f). Hier müssen wir beachten, dass jener „Unterschied“ und jene „Einschränkung“, die Habermas ignorieren wollte, nicht im Sinne Comtes betont wurden, sondern *im Sinne des Marxschen Begriffs des Menschen*, der sich und seine Welt in Wechselbeziehung mit den Gegenständen bildet. Gleich im Anschluss an die Sätze über die Macht der gesellschaftlichen Phänomene und deren Bewegungen, die Habermas als den Beweis seiner Deutung betont (siehe oben), schreibt Kaufmann, was uns die Erinnerung an Marx’ anfängliche Kritik an Fichtes Subjektivismus bringt:

*„Wenn das bewußte Element in der Kulturgeschichte eine so untergeordnete Rolle spielt, dann versteht es sich von selbst, daß die Kritik, deren Gegenstand die Kultur selbst ist, weniger als irgend etwas anderes, irgendeine Form oder irgendein Resultat des Bewußtseins zur Grundlage haben kann. D.h., nicht die Idee, sondern nur die äußere Erscheinung kann ihr als Ausgangspunkt dienen. Die Kritik wird sich beschränken auf die Vergleichung und Konfrontierung einer Tatsache.“<sup>95</sup>*

Kurz nach diesem problematischen Argument weist Habermas auch auf die Tatsache hin, dass Marx stets, „um die Wissenschaftlichkeit seiner Analyse darzutun, die Analogie zu den Naturwissenschaften hervorgekehrt“ habe (Habermas 1968, S.63). Aber diese Tatsache erscheint mir von geringerer Bedeutung zu sein. Wichtiger scheint mir, dass Marx’ Rede von den Naturwissenschaften mit einer „Analogie“ zu tun hat. Wenn Habermas daraus schließen will, dass Marx die Sozialwissenschaften mit den Naturwissenschaften identifiziert, dann könnte auch aus jener Analogie, die fleißige Menschen mit „Ameisen“ vergleicht, gefolgert werden, dass es sich bei diesen Menschen um Ameisen handelt.

<sup>94</sup> I.I. Kaufmann zitiert nach Marx aus dem Nachwort zur zweiten Auflage des Kapital (vgl.: Marx 1867a, S.26).

<sup>95</sup> I.I. Kaufmann zitiert nach Marx aus dem Nachwort zur zweiten Auflage des Kapital (vgl.: Marx 1867a, S.26).

Überdies ließe Marx, so Habermas weiter, an keiner Stelle erkennen, „daß er seine frühe Intention, derzufolge die Wissenschaft vom Menschen mit den Naturwissenschaften eine Einheit bilden sollte, revidiert hat“ (ebd., S.63):

„Die Naturwissenschaft wird später ebensowohl die Wissenschaft vom Menschen, wie die Wissenschaft vom Menschen die Naturwissenschaft unter sich subsumieren: es wird eine Wissenschaft sein“ (Marx 1844b, S.123; Habermas 1968, S.63).

Nach meinem Dafürhalten kann man aber an keiner Stelle dieses Zitats erkennen, dass Marx diese Einheit nach positivistischem Vorbild durchführen will. Im Gegenteil: Wenn wir uns in diesem Zusammenhang daran erinnern, dass Marx den Menschen nicht getrennt von Natur bestimmt, sondern ihn in Bezug auf Natur als Naturwesen und gleichzeitig als spezifisch *menschliches* Naturwesen betrachtet,<sup>96</sup> dann können wir die Einheit der Natur- und Sozialwissenschaften in einem anderen Licht sehen. Es gibt eine dialektische Einheit von Natur und Mensch, von Natur- und Sozialwissenschaften – die aber von dem, den dualistischen Kategorien Arbeit und Interaktion zugeneigten, Habermas kaum gefasst werden kann.

ii. Trotz des offensichtlichen *Mangels an Beweisen* wollte Habermas nicht darauf verzichten, für Marx ein positivistisches Selbstverständnis zu behaupten. Dafür bezieht er sich an anderer Stelle auf dessen *transzendental-pragmatischen Begriff der Naturwissenschaften*. Marx habe mit diesem Begriff der Naturwissenschaften, gegen Hegel, auf Seiten Kants gestanden.<sup>97</sup> Für Marx stellten sowohl die Naturwissenschaften als auch die Theorie der Gesellschaft ein *Verfügungswissen* dar, das seinerseits als Produktivkraft die Entwicklung des Systems der gesellschaftlichen Arbeit vorantreibt, und dass das Selbstbewusstsein der gesellschaftlichen Subjekte wie deren Lebensprozess bestimmt (vgl. Habermas 1968, S.64-65). Für uns ist wiederum die Begründung interessant, die Habermas für diese Sichtweise gegeben hat, da wir beobachten können, dass er dieses Argument auf seine eigene, von uns gerade behandelte, erkenntnistheoretisch-naturalistische Marx-Deutung zurückführt. Da Marx die Selbstkonstituierung der Gattung durch die produktive Arbeit als die einzige Kategorie zur Objektivierung der Welt betrachtet, bestimme er, so Habermas, nicht nur die Naturwissenschaften sondern auch Sozialwissenschaften als Verfügungswissen.

„Wenn wir den materialistischen Begriff einer Synthesis durch gesellschaftliche Arbeit zugrunde legen, dann gehören ja sowohl das technisch verwertbare Wissen der

<sup>96</sup> „Aber der Mensch ist nicht nur Naturwesen, sondern auch *menschliches* Naturwesen: d.h. für sich selbst seiendes Wesen, darum *Gattungswesen*, als welches er sich sowohl in seinem Sein als in seinem Wissen bestätigen und bestätigen muß. [...] Weder die Natur-objektiv noch die Natur-subjektiv ist unmittelbar dem *menschlichen* Wesen adäquat vorhanden. Und wie alles Natürliche *entstehen* muß, so hat auch der *Mensch* seinen Entstehungsakt, die *Geschichte*, die aber für ihn eine gewußte und darum als Entstehungsakt mit Bewußtsein sich aufhebender Entstehungsakt ist. Die Geschichte ist die wahre Naturgeschichte des Menschen“ (Marx 1844a, S.275).

<sup>97</sup> „Ein Kriterium ihrer Wissenschaftlichkeit ist für Marx wie für Kant der methodisch gesicherte Erkenntnisfortschritt. Ihn hat Marx [...] daran gemessen, wie weit die naturwissenschaftlichen Informationen, ihrem Sinne nach technisch verwertbares Wissen ohnehin, in den Kreislauf der Produktion eingehen“ (Habermas 1968, S.62).

*Naturwissenschaften, Erkenntnis von Naturgesetzen, als auch die Theorie der Gesellschaft, die Erkenntnis von Gesetzen der menschlichen Naturgeschichte, demselben objektiven Zusammenhang der Selbstkonstituierung der Gattung an“ (Habermas 1968, S.64).*

Wenn meine bisherige Analyse der Habermaschen Marx-Interpretation richtig ist, wenn also diese Deutung durch Habermas' einseitige Betonung des Marx-schen Begriffs der gegenständlichen Tätigkeit als Produktion, durch seine übermäßige Einschränkung der praktische Kraft der Arbeit bei Marx und durch seine umstrittene Fichtesche Marx-Deutung entwickelt worden ist, dann verliert Habermas' Argument seine Überzeugungskraft.

Gleichwohl scheint Habermas seine erkenntnistheoretisch-naturalistische Marx-Deutung noch dadurch stabilisieren zu wollen, dass er Marx' Aussagen über die Einwirkung der technologischen Entwicklung auf die Emanzipation des Menschen von der notwendigen Arbeit in *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie* hervorhebt. In der unten zitierten Aussage können wir, so Habermas, Marx' instrumentalen Begriff der Geschichte nachvollziehen, demzufolge „die Gattungsgeschichte an eine automatische Umsetzung von Naturwissenschaft und Technologie in ein den materiellen Lebensprozeß kontrollierendes Selbstbewußtsein des gesellschaftlichen Subjekts (*general intellect*) gebunden ist“ (Habermas 1968, S.65).

*„ In dem Maße [...], wie die große Industrie sich entwickelt, wird die Schöpfung des wirklichen Reichtums abhängig weniger von der Arbeitszeit und dem Quantum angewandter Arbeit. [...] Die Arbeit erscheint nicht mehr so sehr als in den Produktionsprozeß eingeschlossen, als sich der Mensch vielmehr als Wächter und Regulator zum Produktionsprozeß selbst verhält. [...] Damit bricht die auf dem Tauschwert ruhende Produktion zusammen, und der unmittelbare materielle Produktionsprozeß erhält selbst die Form der Notdürftigkeit und Gegensätzlichkeit abgestreift. Die freie Entwicklung der Individualitäten, [...], der dann die künstliche, wissenschaftliche etc. Ausbildung durch die für sie alle freigewordene Zeit und geschaffenen Mittel entspricht“ (Marx 1857/8, S.592f; Habermas 1968, S.67f).*

Daraus folgert Habermas, „eine Wissenschaft vom Menschen, die unter dieser Idee entwickelt würde, müßte die Gattungsgeschichte als eine Synthesis durch gesellschaftliche Arbeit, und *nur* durch Arbeit, konstruieren“ (Habermas 1968, S.68).<sup>98</sup> Dann kritisiert er Marx: Solange die Wissenschaft vom Menschen sich bei ihm in Analogie zu den Naturwissenschaften als Verfügungswissen verstehe, und solange sie sich selbst erkenntniskritisch nicht in Frage stelle, verdeckt sie „damit die Dimension der Selbstreflexion, in der sie sich doch bewegen muß“ (ebd., S.68f). Die Problematik dieser Kritik an Marx ist leicht zu verdeutlichen. Habermas selbst weist auf die mangelnde Überzeugungskraft dieses Zitats hin.

<sup>98</sup> Wir müssen beachten, daß Habermas bei seiner Interpretation des Arbeitsbegriffs von Marx, stets das Wort der „gesellschaftlichen“ Arbeit benutzt.

Denn diese Aussage von Marx nehme eine Ausnahmestellung in seinen Ansichten über die Entwicklung der Geschichte ein (ebd., S.69).

„Auch in den Grundrissen findet sich schon die offizielle Auffassung, daß die Transformation von Wissenschaft in Maschinerie keineswegs eo ipso die Freisetzung eines Selbstbewußten, den Produktionsprozeß beherrschenden Gesamtsubjektes zur Folge hat“ (Habermas 1968, S.69).

Dann versucht er aus dieser Sackgasse einen Ausweg zu finden, indem er Marx' *Selbstverständnis* von dessen inhaltlicher *Gesellschaftsanalyse* abgrenzt. Obwohl Marx auf der kategorialen Ebene die Geschichte der erkennenden und handelnden Gattung auf die Selbsterhaltung durch produktive Arbeit reduziere, behalte der erwähnte Satz, sowie die darauf basierenden Interpretation, auf dieser Ebene dennoch ihre Gültigkeit, obwohl sie auf der materiellen Ebene, nämlich in Marx' realer Gesellschaftstheorie, nicht mehr für typisch zu gelten hat (Habermas 1968, S.58f).<sup>99</sup> Trotz dieses, durch die Unterscheidung von zwei Ebenen, unternommenen letzten Versuchs, das Problem seiner eigenwilligen Rekonstruktion des Marx'schen Selbstverständnisses zu überspielen, macht Habermas – wie wir im nächsten Abschnitt sehen werden – diese Unterscheidung wieder rückgängig: nämlich dann, wenn er den Misserfolg der realen Marx'schen Gesellschaftsuntersuchung auf seine eigene erkenntnistheoretisch-naturalistische Marx-Deutung zurückführt.

### 3.2 Die gesellschaftstheoretische Marx-Interpretation

Obwohl Habermas aus seiner positivistischen Marx-Deutung folgert, dass dieser die Wissenschaft vom Menschen auf die Naturwissenschaft reduziere, begrenzt er diese Deutung auf die *kategorialen Ebene*. Auf der *materiellen Ebene* dagegen, so Habermas, entwickle Marx eine Gesellschaftstheorie, welche die Selbstkonstituierungsgeschichte der Menschengattung nicht nur im Zusammenhang der Arbeit, sondern zugleich in der Dimension von Interaktionen auffasst.

„Die Selbstkonstitution durch gesellschaftliche Arbeit wird auf kategorialer Ebene als Produktionsprozeß begriffen; und instrumentales Handeln, Arbeit im Sinne der produktiven Tätigkeit, bezeichnet die Dimension, in der sich die Naturgeschichte bewegt. Auf der Ebene seiner materiellen Untersuchungen rechnet Marx hingegen stets mit einer gesellschaftlichen Praxis, die 'Arbeit' und 'Interaktion' umfaßt“ (Habermas 1968, S.71).

Mit dieser Differenzierung wollte Habermas zunächst, so scheint mir, eine problematische Folge seiner Marx-Interpretation umgehen. Wenn er seine naturalisti-

<sup>99</sup> „Sie (jene Argumentation, H.L.) ist typisch nur für die philosophische Grundlage-Produktion als 'Tathandlung' einer sich konstituierenden Gattung-, auf der Marxens Kritik an Hegel steht; untypisch ist sie aber für die Gesellschaftstheorie selbst, in der Marx den kritisierten Hegel auf ganzer Breite materialistisch aneignet“ (Habermas 1968, S.69).

sche Marx-Deutung – also Marx' Reduktion der Produktionsverhältnisse auf die Produktion (oder in Habermas' Worten: die Reduktion der Interaktion auf die Arbeit) – gänzlich durchsetzen würde, dann müsste er auf den Kern der Marx-schen Theorie, *den Klassenkampf*, verzichten. Denn die Entstehung der Klassen ist unter der Logik der strengen Reduktion unmöglich.

*„Solange wir die Selbstkonstituierung der Gattung durch Arbeit allein im Hinblick auf die, in den Produktivkräften sich akkumulierende Verfügungsgewalt über Naturprozesse betrachten, ist es sinnvoll, von dem gesellschaftlichen Subjekt in der Einzahl zu sprechen. Denn der Entwicklungsstand der Produktivkräfte bestimmt das System der gesellschaftlichen Arbeit insgesamt. Die Mitglieder der Gesellschaft leben im Prinzip alle auf dem gleichen Niveau der Naturbeherrschung, das mit dem verfügbaren technischen Wissen jeweils gegeben ist“ (Habermas 1968, S.75).*

Freilich bin ich der Meinung, dass noch ein weiterer, systematisch auf seine Interessenlehre bezogener Grund hinter dieser zweiten Version zu vermuten ist. Wie bereits gesehen, konnte seine Interessenlehre, trotz ihres „Slogans“ – den wir als deren erste These zusammengefasst haben – noch nicht zeigen, wie das subjektive Interesse mit dem objektiven Zusammenhang verbunden ist, so dass durchaus als *idealistischer Entwurf* kritisiert werden kann. Um dieses Problem zu lösen, versucht Habermas die Verbindung in einem bestimmten Sinne darzulegen, so dass man die geschichtliche Bewegung tatsächlich durch die beiden Interessen erklären kann. In seinem „Nachwort“ zu *Erkenntnis und Interesse* von 1973 können wir nachlesen, dass der Zusammenhang zwischen Erkenntnistheorie und Gesellschaftstheorie notwendig ist, weil man dadurch die, sich in der anthropologischen Begründung der Erkenntnistheorie befindliche, Problematik lösen könne.

Den Zusammenhang von Erkenntnis- und Gesellschaftstheorie betone ich aus zwei Gründen. Einerseits können die Konstituentien gesellschaftlicher Systeme ohne eine erkenntnistheoretische Aufklärung über die zugleich wahrheitsabhängigen und handlungsbezogenen kognitiven Leistungen nicht zureichend gefasst werden; andererseits haben auch erkenntnistheoretische Versuche, die kognitive Kompetenz nachzukonstruieren, die Form von Hypothesen, die dadurch indirekt überprüft werden können, daß sie als Konstruktionsmittel für eine Theorie der sozialen Evolution verwendet werden.

*Die Rede von ‚Erkenntnisanthropologie‘ (Apel) [...] läßt aber nicht erkennen, daß Aussagen über eine kontingent entstandene Menschengattung [...] letztlich nur im Rahmen einer Theorie der Gattungsgeschichte oder der sozialen Evolution begründet werden können. Denn Anthropologien stehen allemal vor der Schwierigkeit, daß empirische Verallgemeinerungen von Verhaltensmerkmalen zu schwach, ontologische Aussagen über das Wesen des Menschen zu stark sind“ (Habermas 1973, S.372f).*

Nach Habermas ist die Gattungsgeschichte durch die von ihm vorgeschlagenen zwei Interessen zu rekonstruieren – „Arbeit“ und „Interaktion“. Denn der

Selbsterzeugungsakt der Gattung besteht zum einen aus dem Emanzipationsprozess *vom Zwang der äußeren Natur*, der durch instrumentales Handeln vollzogen wird, zum anderen aus dem durch den Klassenkampf und durch die kritische Tätigkeit reflektierender Wissenschaften durchgeführten Emanzipationsprozess *von der Unterdrückung der inneren Natur*, die die Repression durch die naturwüchsige Gewalt sozialer Abhängigkeit und politischer Herrschaft darstellt (Habermas 1968, S.76).

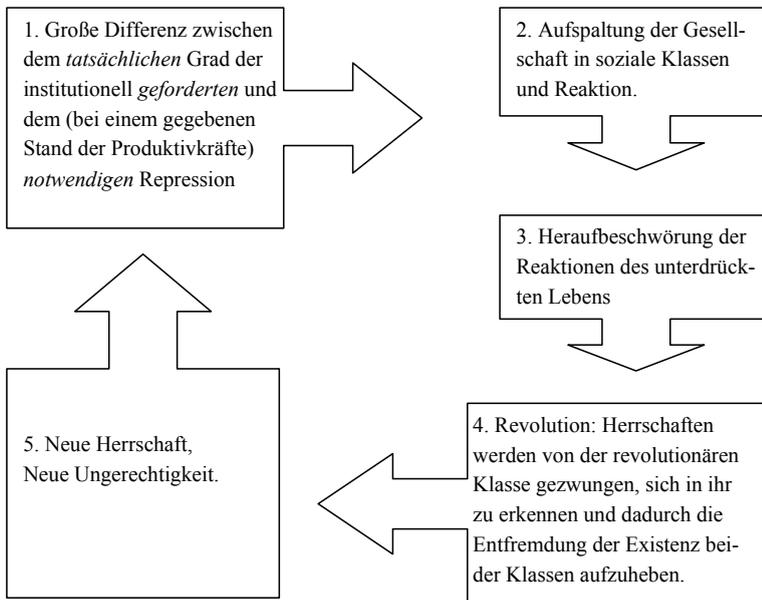
*„Während die Konstituierung der Gattung in der Dimension der Arbeit linear als ein Prozeß des Herstellens und der Selbstaufstufung erscheint, vollzieht sie sich in der Dimension des Kampfes sozialer Klassen als ein Prozeß der Unterdrückung und der Selbstbefreiung. In beiden Dimensionen ist jede neue Stufe der Entwicklung durch eine Ablösung von Zwang charakterisiert: durch eine Emanzipation von äußerem Naturzwang in der einen, von Repressionen der eigenen Natur in der anderen Dimension“ (Habermas 1968, S.76).*

Nun hat Habermas seine These der Erklärungsmöglichkeit der Geschichte durch zwei Interessen wiederum auf seine eigene, *rein anthropologische Annahme* zurückgeführt. In diesem Zusammenhang braucht Habermas, so scheint mir, die zweite Version der Marx-Interpretation, damit er die genannte These vom Verdacht, eine auf einem naturalistischen Idealismus basierende, begriffliche Fiktion zu sein, befreien kann. Er behauptet daher, dass Marx die reale Gesellschaft nicht anders als durch eben jene zwei Interessen – Arbeit und Interaktion – analysiert und damit deren *empirische* Anwendungsmöglichkeiten bzw. deren nicht-idealistischen Eigenschaften gezeigt habe.

Für Marx stelle das „Interesse an technischer Verfügung“ bzw. die „Arbeit als Produktion“ eine unabhängige Kategorie der Erklärung der Geschichte dar. Er nehme daher an, dass der technische Fortschritt die Entstehung der Klasse und den Fortgang des Klassenkampfes *bestimmt*.

*„Der Streit wird stets um die Organisation der Aneignung der gesellschaftlich erzeugten Produkte geführt, während die streitenden Parteien durch ihre Stellung im Produktionsprozeß, nämlich als Klassen, bestimmt sind. [...] Die Aufhebung der Abstraktion, nämlich die kritisch-revolutionäre Versöhnung der entfremdeten Parteien, gelingt nur relativ zum Entwicklungsstand der Produktivkräfte“ (ebd., S.79).*

So fasst Habermas in Übereinstimmung mit Marx' Erklärung die Bewegung des Klassenantagonismus in der Geschichte schematisch wie folgt zusammen:



< *Bewegung des Klassenantagonismus in der Geschichte* ><sup>100</sup>

Dieser Vorgang muss sich wiederholen, solange der Zwang der externen Natur in Gestalt des ökonomischen Mangels fortbesteht. Aber Habermas vergisst nicht die Prioritätsverleihung für das „Interesse an kommunikativer Interaktion“. Er besteht daher darauf, dass dieser Teufelskreis nicht automatisch zur Ruhe kommt. Denn wenn der Mangel besiegt wird, rührt dieses „von der masochistischen Befriedigung einer Herrschaft, welche eine objektiv mögliche Zähmung des Kampfes ums Dasein blockiert und eine zwanglose Interaktion, auf der Grundlage herrschaftsfreier Kommunikation vorenthält“ (Habermas 1968, S.80). Um diese Herrschaft zu beseitigen und die Gesellschaft ausschließlich auf der Grundlage herrschaftsfreier Kommunikation aufzubauen, braucht man, so Habermas, genau die mit dem Interesse an Kommunikation verknüpfte revolutionäre Tätigkeit kämpfender Klassen einschließlich der Ideologiekritik reflektierender Wissenschaften.

*„Die Emanzipation von äußerer Naturgewalt verdankt eine Gesellschaft den Arbeitsprozessen, nämlich der Erzeugung technisch verwertbaren Wissens (einschließlich der Transformation von Naturwissenschaften in Maschinerie). Die Emanzipation vom Zwang der internen Natur gelingt im Maße der Ablösung gewalthabender Institutionen durch eine Organisation des gesellschaftlichen Verkehrs, die einzig an herrschaftsfreie Kommunikation gebunden ist. Das geschieht [...] durch*

<sup>100</sup> Dieses Schema ist von mir konstruiert (vgl. Habermas 1968, S.79f).

*die revolutionäre Tätigkeit kämpfender Klassen (einschließlich der kritischen Tätigkeit reflektierender Wissenschaften)*“ (Habermas 1968, S.72).

Und genau in diesem Zusammenhang sei Marx' Ideologielehre zu verstehen. Sie biete, laut Habermas, eine *faktische* Bestätigung für ein interessentheoretisches Schema zur Emanzipation von Herrschaft durch das Interesse an Kommunikation an. Marx verstehe also unter der „Ideologie“ die Verheimlichung institutionell gefestigter „*Unterdrückung einer Kommunikation*, durch die eine Gesellschaft in soziale Klassen sich spaltet“ (Habermas 1968, S.82, meine Hervorhebung). Dann kritisiere Marx die privatrechtliche Form des freien Arbeitsvertrags als Ideologie der kapitalistischen Gesellschaftsform, weil sie unter dem Namen der Norm „beiden Parteien, den Kapitalisten wie den Lohnarbeitern, den Gegenstand ihres Streites unkenntlich macht und ihre Kommunikation einschränkt“ (ebd., S.82f). So geht Habermas davon aus, dass Marx den Geschichtsvorgang durch das Interesse an technischer Verfügung (Arbeit) und an kommunikativer Interaktion analysiert habe. Verhält es sich aber wirklich so? Um die Möglichkeit dieses Argumentes zu prüfen, müssen wir Habermas' *idealen* Begriff der Sozialwissenschaften, den er nochmals am Beispiel von Marx dargelegt hat, weiter hinterfragen.

Solange Marx auf der materiellen Ebene die Dialektik des Klassenantagonismus als sein Thema behandle, so Habermas, reduziere er die Wissenschaft vom Menschen nicht auf die Naturwissenschaften. Seine Gesellschaftsstudie zeige sich vielmehr als *ein Modell für die Wissenschaft vom Menschen*, in der ‚Erkenntnistheorie und Gesellschaftstheorie‘, ‚Subjektivismus und Objektivismus‘ vereinigt werden können (vgl. ebd. S.85f). Marx' Analyse des Klassenantagonismus scheine einerseits *als Erkenntnistheorie* zu betrachten zu sein, die aber Hegels richtige Kritik am Kantschen Transzendentalismus aufgenommen habe, solange und soweit der Klassenkampf „als die wiederkehrende Dialektik der Sittlichkeit, ein Reflexionsprozeß im großen“ (ebd., S.83) begriffen werden kann. Dann stelle Marx' Analyse des Klassenkampfes eben nichts anderes als die Rekonstruktion des reflektiv erscheinenden Klassenbewusstseins dar. Auf der anderen Seite habe Marx diese Rekonstruktion aber *materialistisch* eingeholt, soweit er davon ausgeht, „daß das Klassenbewußtsein auf der Grundlage von Objektivationen der Aneignung einer externen Natur“ (ebd., S.83) gestaltet wird, und dass die Resultate des Klassenkampfes „sich jeweils im institutionellen Rahmen einer Gesellschaft, in der Gesellschaftsform, sedimentieren“ (ebd., S.83).

*„Einerseits knüpft die Wissenschaft vom Menschen an eine Selbstreflexion des erscheinenden Klassenbewußtseins an. Wie die Phänomenologie des Geistes rekonstruiert sie, von der Erfahrung der Reflexion geleitet, einen Gang des erscheinenden Bewußtseins, der nun allerdings von Entwicklungen des Systems der gesellschaftlichen Arbeit gebahnt wird“* (Habermas 1968, S.84).

Auch reiche Marx' Ideologiekritik an das Bild der Wissenschaft vom Menschen heran, in der ‚Wissenschaft und Philosophie‘ sowie ‚Theorie und Praxis‘ vereinigt sind, solange sie die Struktur der kapitalistischen Gesellschaft wissenschaft-

lich analysiert und gleichzeitig im Anschluss an Hegels selbstkritische Tradition philosophisch versucht, durch ideologiekritische Reflexion des kapitalistischen Systems (auf die Marx' Theorie selbst bezogen ist) die Dogmatik der Herrschaftsform praktisch aufzulösen. Kurzum: solange Marx seine Gesellschaftsanalyse in den zwei Kategorien der (Habermasschen!) Interessenlehre formuliere, zeige sich darin das Modell einer von Grund auf erneuerten Sozialwissenschaft, in der die Einheit von Erkenntnistheorie und Gesellschaftstheorie, von Philosophie und Wissenschaft vollzogen sei.

Uns interessiert hier aber Habermas' *Vorbehalt* bzw. seine *letztenliche Ablehnung* von Marx' Gesellschaftstheorie als richtigem Modell für die Wissenschaft vom Menschen, die er in seiner eigenen Interessenlehre entwirft. Wir könnten zwei Gründe darlegen, warum Habermas diesen Vorbehalt gemacht hat. Erstens wollte er, so scheint mir, den Widerspruch seiner Argumente vermeiden. Wie gezeigt, besteht Habermas bereits durch seine positivistische bzw. reduktionistische Marx-Interpretation einerseits auf die Notwendigkeit seiner eignen Kategorie des „instrumentellen Interesses“ sowie andererseits auf Marx' (letztlich negativen) Beitrag zur Zerstörung der Erkenntnistheorie bzw. zur Entstehung des Positivismus. Er würde sich daher widersprechen, wenn er hier behaupten würde, dass Marx' Gesellschaftsanalyse das ideale Modell für die Sozialwissenschaften darstelle.

Freilich sehe ich noch einen *direkten* Grund seines obigen Vorbehalts im Misslingen seines eigenen Versuches, die Kommunikation der Menschengattung als die Grundlage der Marxschen Ideologiekritik und der Dialektik des Klassenantagonismus zu interpretieren. Genauer: Als Habermas oben behauptete, dass Marx' Analyse des Klassenkampfes mit der phänomenologischen Reflexion des erscheinenden Klassenbewusstseins deckungsgleich sei, nahm er an, dass der *Klassenantagonismus* mit dem Schema der *Dialektik der Sittlichkeit* von Hegel untersucht werden kann und muss, weil man ausschließlich durch dieses Schema das praktische Verhältnis zwischen Subjekten theoretisch auffassen kann (Habermas 1968, S.81). Hier müssen wir aber beachten, dass Habermas die Dialektik der Sittlichkeit *nicht in der Hegelschen Bedeutung*, also nicht als jene Dialektik, in der das Ich im Verhältnis zum Anderen sich als Ich im Anderen erkennt, sondern im Sinne der *dialogischen Interaktion* auffasst, die im Rahmen seiner eigenen dualistischen Begriffsunterscheidung von Arbeit und Interaktion steht. Dies können wir in folgendem Zitat sehen:

„Das zeigt sich in der Dialektik des sittlichen Verhältnisses, das Hegel unter dem Titel des Kampf um Anerkennung entfaltet. Darin ist die Unterdrückung und die Erneuerung der Dialogsituation als eines sittlichen Verhältnisses rekonstruiert. [...] Dialektisch nennen wir [...] nicht die zwanglose Intersubjektivität selber, sondern die Geschichte ihrer Repression und Wiederherstellung“ (Habermas 1968, S.81).

Dadurch versucht Habermas, so scheint mir, die dialogische Interaktion bzw. die kommunikative Intersubjektivität als Schema zur Analyse des Klassenkampfes bei Marx zu machen. Marx habe nämlich die Bewegung des Klassenkampfes als

Prozess der Repression und Wiederherstellung der kommunikativen Intersubjektivität aufgefasst. In seiner Interpretation der *Ideologiekritik* bei Marx können wir ebenfalls den Versuch beobachten, die kommunikative Intersubjektivität als Voraussetzung der Marxschen Ideologielehre festzuhalten. Denn nur dadurch kann Habermas behaupten, dass Marx ein Beispiel dafür darstelle, dass die reale Gesellschaft tatsächlich durch genau diese beiden Interessen.

F.W. Schmidt wendet sich gegen die Habermassche Auslegung, dass Marx' Analyse des Klassenkampfes mit Hegels Dialektik der Sittlichkeit verknüpft werden muss. Nach ihm ist dies eine falsche Marx-Deutung und sie hat auch für die gesamte Kapitalismusanalyse nur eine episodische Anwendungsmöglichkeit (Schmidt, F.W. 1970). Zudem bemerkt Habermas selbst die Schwierigkeit, diese Marx-Interpretation weiterzuverfolgen. So sagt er selbst, dass Marx den Klassenantagonismus nicht in Hinsicht auf die Dialektik der Sittlichkeit (bzw. der Kommunikation) aufgefasst hat.

*„Marx hätte sich dieses Modells (Dialektik der Sittlichkeit, H.L.) bedienen und jene disproportionale Aneignung des Mehrproduktes, das den Klassenantagonismus zur Folge hat, als 'Verbrechen' konstruieren können. Die strafende Kausalität des Schicksals vollzieht sich an den Herrschenden als Kampf der Klassen, der in Revolutionen mündet. Die revolutionäre Gewalt versöhnt die entzweiten Parteien, indem sie die durch die Repression anfänglicher Sittlichkeit eingetretene Entfremdung des Klassenantagonismus aufhebt. [...] Marx begreift freilich die sittliche Totalität als Gesellschaft, in der Menschen produzieren, um durch Aneignung einer externen Natur ihr Leben zu reproduzieren“ (Habermas 1968, S.78f).*

Dann kehrt er unmittelbar zu seiner naturalistischen bzw. streng reduktiven Marx-Deutung zurück, indem er, wie oben gesehen, behauptet, dass Marx den Klassenantagonismus ausschließlich im Hinblick auf die Produktion aufgefasst habe.<sup>101</sup> Wegen dieser Reduktion musste Marx, so kritisiert Habermas, die Differenz zwischen strikter Erfahrungswissenschaft und Kritik verschleiern. Und „die Idee der Wissenschaft vom Menschen“, in der Erkenntnistheorie und Gesellschaftstheorie, Theorie und Praxis, Wissenschaft und Philosophie, Subjektivismus und Objektivismus vereinigt werden könnten, wird „durch die Identifikation mit Naturwissenschaft verdunkelt“ (Habermas 1968, S.85). Diese Rückkehr zu seiner reduktionistischen Marx-Deutung bedeutet aber auch das Eingeständnis, dass es Habermas nicht gelungen ist, mit Hilfe seiner Marx-Exegese zu zeigen, dass es ein *faktisch* begründbares *anthropologisches* Interesse an Technik und an der Emanzipation gibt.

<sup>101</sup> Habermas' Marx-Kritik beruht letztlich auf seiner ersten Version der Marx-Interpretation, nämlich auf seiner These der Marxschen Reduktion des Produktionsverhältnisses auf die Produktion. Wenn wir diese Tatsache berücksichtigen, verliert Habermas' Aussage, daß er die Produktion und das Produktionsverhältnis bei Marx nur aus analytischen Gründen getrennt habe (Habermas 1973, S.382), die Glaubwürdigkeit.

## § 4. Zusammenfassung: Die Problematik der anthropologischen Grundlage des Habermasschen Begriffs der Sozialwissenschaften

Wir sind nun an dem Punkt angelangt, unsere Hauptfrage nach der Geltung von Habermas' interessentheoretischen Begriff der Sozialwissenschaften auszuarbeiten. Während der 1960er Jahre besteht Habermas darauf, dass die Sozialwissenschaften die bisherige Gegenüberstellung von Subjektivismus und Objektivismus dialektisch überwinden könnten, wenn sie die Gesellschaft durch zwei Interessen – an instrumenteller Rationalität und an der Emanzipation – analysierten. Dagegen habe ich argumentiert, dass Habermas' zwei Interessen nur wenig argumentative Kraft entfalten, jene bisherige Gegenüberstellung dialektisch zu überwinden, weil sie sich einerseits *methodisch* auf die Kantische transzendente Kategorie – die die Trennung des Subjekts vom Objekt voraussetzt – und andererseits *inhaltlich* auf Habermas' eigenwillige Anthropologie beziehen. In diesem Kapitel will ich zwei weitere Versuche von Habermas untersuchen, in denen er sich bemüht, die anthropologische Grundlage seines Begriffs des Interesses vor den Vorwürfen von Willkürlichkeit und Transzendentalismus zu bewahren.

### 4.1 Die Verbindung von Interesse und „objektivem Zusammenhang“

In diesem Abschnitt gehe ich davon aus, dass die bisherigen Habermas-Interpretationen, die einen inneren Zusammenhang des Habermasschen Begriffs des Interesses mit dem Hegel-Marx'schen Begriff des „objektiven Zusammenhangs“ behaupten (z.B. Horster 1980; Bubner 1982a; Zimmerli 1991; Rockmore 1989), auf einem *Missverständnis* basieren. Und wenn ich es richtig sehe, ruft dieses Missverständnis niemand anderes als Habermas selbst hervor.

Wie gezeigt begann Habermas' Interessenlehre mit dem Entwurf, *gegenüber dem positivistischen Objektivismus* die Kantische Frage nach den transzendentalen Bedingungen möglicher Erkenntnis zu stellen. Allerdings will Habermas behaupten, dass das Interesse nicht einfach mit der Kantischen transzendentalen Kategorie gleichzusetzen ist, welche die Trennung des Subjektes vom Objekt und von der Geschichte voraussetzt. In diesem Zusammenhang behauptet er den Bezug des Interesses zum Lebenszusammenhang auf der Grundlage des Hegel'schen Begriffs des Bildungsprozesses: „Die Idee eines Bildungsprozesses, in dem sich das Gattungssubjekt als solches erst konstituiert, ist von Hegel entfaltet und von Marx unter materialistischen Voraussetzungen aufgenommen worden“ (Habermas 1968, S.243). So verkündet Habermas, dass auch seine Interessenleh-

re – ebenso wie Marx – Hegels gültigen phänomenologischen Einwand gegen Kants ursprüngliches Ich materialistisch überwindend aufnehmen will (Habermas 1968, S.85). Bei genauerer Betrachtung können wir jedoch sowohl Habermas' tatsächliche Entfernung zu Hegel-Marx als auch die Schwierigkeiten seiner Interessenlehre erkennen.

i. In *Erkenntnis und Interesse* zielt Habermas darauf ab, eine philosophische Vorgeschichte des neueren Positivismus zu rekonstruieren (Habermas 1968, S.9). Wenn wir wissen, welche Plätze Habermas in dieser Vorgeschichte Kant, Hegel und Marx zuweist, dann können wir seinen Bezug zu diesen Philosophen erahnen. Er betrachtet Kant als einen Denker, der die Erkenntnistheorie bis zum 19. Jahrhundert synthetisiert (ebd., S.11f), während er Hegel als den Urheber ansieht, der den Abbau der Erkenntnistheorie bzw. die Entstehung der positivistischen Methodologie veranlasst hat (ebd., S.35). Und Marx habe dann diesen „Abbau der Erkenntnistheorie vollendet“ (ebd., S.14).

Was versteht Habermas dann unter der Kantischen Erkenntnistheorie? Als Kern dieser Theorie sieht er die Annahme, dass alle Erkenntnis von den Bedingungen möglicher Erkenntnis abhängt (Unvermeidlichkeit der Voraussetzung bei der Erkenntnis), und dass diese Bedingungen deswegen vor dem Erkennen kritisch untersucht werden müssen (Forderung einer grundsätzlichen Kritik an allen Voraussetzungen): „Der Kritizismus verlangt, daß sich das erkennende Subjekt, bevor es seinen geradezu erworbenen Erkenntnissen traut, der Bedingungen der für es prinzipiell möglichen Erkenntnis vergewissert“ (ebd., S.14). Mit dieser Annahme steht aber der Kritizismus vor einem Problem: wenn die Erkenntniskritik selbst eine Erkenntnis mit einigen bestimmten Bedingungen ist, darf sie sich nicht transzendental als voraussetzungslosen Ursprung betrachten (ebd., S.16). So sieht Habermas das eigentliche Problem bei Kant darin, dass *er die kritische Intention des Kritizismus nicht gegen sich selbst richtet*.

Auf diese Weise betrachtet Habermas Hegels Kritik an Kant als zutreffend, soweit sie sich gegen die Intentionen der Ursprungsphilosophie richtet. Da Kant – trotz seiner Forderung einer grundsätzlichen Kritik an alle Voraussetzungen – davon ausgeht, daß nichts gewisser ist als das Selbstbewußtsein, „in dem Ich mir als das alle meine Vorstellungen begleitende ‘ich denke’ gegeben bin“ (ebd., S.25), verfällt er in einen Widerspruch. Dagegen entwickle Hegel, so Habermas, die „Idee phänomenologischer Selbstreflexion des Geistes“, deren Schwerpunkt darin liege, dass das Bewusstsein „in einen Bildungsprozeß gesetzt ist“, der unter dem Prinzip der bestimmten Negation in Gang kommt (vgl. Ebd., S.27). Wenn das Bewusstsein in seinem Bildungsprozess ständig die Standards der vorangegangenen auflöst und neue herstellt, bleibt es dabei „als Reflexion auf ein Vorgängiges angewiesen, auf das es sich richtet, indem sie zugleich selber daraus hervorgegangen ist“ (ebd., S.16). Mit der Idee phänomenologischer Erfahrung gewinne Hegel daher mit Recht die Grundlage für seine Metakritik an den drei Voraussetzungen in Kants Erkenntnistheorie: Gegen Kants Betrachtung einer *bestimmten* Kategorie des Wissens – Mathematik und Physik – als Prototyp der Erkennt-

nis (Habermas 1968, S.23);<sup>102</sup> gegen dessen Annahme eines fertigen Erkenntnis-subjektes (ebd., S.25); und gegen dessen Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft (ebd., S.27).<sup>103</sup>

Mit der Idee des Bildungsprozesses kann man zudem den Konventionalismus<sup>104</sup> überwinden, der angesichts des Widerspruchs bei Kant eine Begründbarkeit seiner Grundsätze ausschließt. Wir können nämlich *die Objektivität* unserer Erkenntnis begründen. Denn „reflexiv kann das Bewußtsein den eigenen Entstehungszusammenhang transparent machen“ (ebd., S.16). So verkündet Habermas, dass er an Hegels Phänomenologie anschließen will.

*„Für die methodologische Stellung der Gesellschaftstheorie folgt daraus zweierlei. Einerseits knüpft die Wissenschaft vom Menschen an eine Selbstreflexion des erscheinenden Bewußtseins an. Wie die Phänomenologie des Geistes rekonstruiert sie, von der Erfahrung der Reflexion geleitet, einen Gang des erscheinenden Bewußtseins, der nun allerdings von Entwicklungen des Systems der gesellschaftlichen Arbeit gebahnt wird. Andererseits gleicht jene Wissenschaft vom Menschen aber Hegels Phänomenologie des Geistes auch darin, daß sie sich in den Bildungsprozeß, den sie erinnert, selber einbezogen weiß“ (Habermas 1968, S.84).*

Dann behauptet er, dass seine Interessenlehre auch am Marxschen Vorbild anschließt, weil Marx Hegels phänomenologische Erfahrung des Bewusstseins richtigerweise durch die gattungsgeschichtlichen Erfahrungen der Selbstkonstituierung *materialistisch* ersetzt habe. Daraus schließt er, dass *der Status des Interesse als Sinneskriterium auf seinen Bezug zu den Lebensverhältnissen zu begründen ist*: „Sobald an die Stelle eines transzendentalen Subjektes eine unter kulturellen Bedingungen sich reproduzierende, und d.h.: in einem Bildungsprozeß sich selber erst konstituierende Gattung tritt“, wird „die entscheidende Ableitung des Sinnes der Geltung von Aussagen aus Erkenntnisinteressen nötig“ (ebd., S.240), *weil* das Interesse auf nichts anderem als auf der geschichtlichen Selbstkonstituierung der Gattung bzw. dem objektiven Zusammenhang beruht.

*„Von einem technischen bzw. praktischen Erkenntnisinteresse sprechen wir also insofern, als die Lebenszusammenhänge instrumentalen Handelns und symbolisch vermittelter Interaktion auf dem Wege über die Logik der Forschung den Sinn der Geltung möglicher Aussagen dahingehend präformieren, daß sie, soweit sie Erkenntnis darstellen, nur in diesen Lebenszusammenhängen eine Funktion haben - eben technisch verwertet werden oder praktisch wirksam sind“ (Habermas 1968, S.241).*

<sup>102</sup> Hegel beharre darauf, daß ein Wissen, das als Wissenschaft *auftritt*, zunächst nur erscheinendes Wissen sei (Habermas 1968, S.24).

<sup>103</sup> „Wenn man das Bewußtsein in dessen Bildungsprozeß ansieht, dann erweist sich diese Unterscheidung als hinfällig. Denn der Mechanismus bestimmter Negation, auf der der Bildungsprozeß basiert, läßt uns erkennen, daß in diesem Bewußtsein Kategorien der Weltauffassung und Normen des Handelns verschränkt sind“ (Habermas 1968, S.29).

<sup>104</sup> Kants Zeitgenosse Reinhold habe vorgeschlagen, daß die Reihe von Voraussetzungen, die jeweils das Bezugssystem einer Untersuchung bestimmt, für den Gang dieser Untersuchung als unproblematisch unterstellt werden müssen, weil nicht alle Festsetzungen zur gleichen Zeit zu problematisieren sind (Habermas 1968, S.15).

ii. Müssen wir dann sagen, dass es Habermas gelingt, Kants Erkenntnistheorie durch Hegel mit Marx' Gesellschaftstheorie zu vereinigen und seinem Begriff des Interesses gleichsam einen transzendentalen und empirischen Status zu verleihen? Bevor wir dem zustimmen können, müssen wir an dieser Stelle auf Habermas' Auffassung über Hegels Kant-Kritik aufmerksam machen. „Unter der Hand“ verwandele sich Hegels Kritik an Kant nämlich, so Habermas, die „als immanente Kritik angelegt ist, in abstrakte Negation“ (Habermas 1968, S.17f), weil Hegel das Problem der Kantischen Annahme des ursprünglichen Ich und der ursprünglichen Philosophie als den Grund zur Ablehnung des Kritizismus als solche vorlege (vgl. Ebd., S.18). Diese Intention von Hegel, mit der phänomenologischen Untersuchung den erkenntnistheoretischen Ansatz nicht zu radikalieren, sondern überflüssig zu machen (ebd., S.30), ist für Habermas nicht annehmbar. Denn er will eine immanente Kritik an Kant üben, weil er die Grundannahme von dessen Kritizismus als richtig empfindet: „Für einen Kritizismus aber, [...], kann es, wie Kants Grundsatz der synthetischen Einheit der Apperzeption als oberstes Prinzip allen Verstandesgebrauchs zeigt, unabhängig von den subjektiven Bedingungen der Objektivität möglicher Erkenntnis einen explizierbaren Begriff von Erkenntnis nicht geben“ (ebd., S.20).

Hegel unterstellt hingegen, dass Erkenntnis ohne Hilfe von den subjektiven Bedingungen möglich sei. Dabei kritisiert Hegel auch die gerechte transzendentalphilosophische Auffassung der durch ein Organon vermittelten Erkenntnis, nach der „die Funktionen des Werkzeugs das Bezugssystem, innerhalb dessen Gegenstände der Erkenntnis überhaupt möglich sind, erst konstruieren“ (ebd., S.20). Er besteht darauf, dass „ein vermittelndes Organon des Erkennens nur als Ursache subjektiver Trübung und nicht als Bedingung der möglichen Objektivität von Erkenntnis“ ist (ebd., S.21). Habermas lehnt diese Kritik von Hegel ab, weil dieser Einwand nur unter der Voraussetzung möglich sei, „daß es unabhängig von den subjektiven Bedingungen möglicher Erkenntnis so etwas wie Erkenntnis an sich oder absolutes Wissen geben kann“ (ebd., S.20). Hegel unterstelle also von Anbeginn das unter der Identitätsphilosophischen Voraussetzung absolute Wissen, „deren Möglichkeit doch auch und erst recht nach Maßstäben einer radikalisierten Erkenntniskritik noch zu erweisen wäre“ (ebd., S.18). So verteidigt Habermas die Grundannahme der Kantischen Erkenntnistheorie – die Notwendigkeit der subjektiven Bedingungen möglicher Erkenntnis – gegen Hegel, indem er seine umstrittene Hegel-Interpretation – Hegels philosophische Systematik als eine reduktionistische Unternehmung – fortsetzt<sup>105</sup>.

Diese negative Haltung von Habermas zu Hegel verlieren wir allerdings leicht aus dem Blick, weil er sich auf der anderen Seite darum bemüht, die Geschichtlichkeit des Interesses bzw. dessen Zusammenhang mit den Lebenszusammenhängen in Verbindung mit dem Hegelschen Begriff des „Bildungsprozesses“ zu erklären. In diesem Zusammenhang schreibt Habermas von der Mög-

<sup>105</sup> Diese Interpretation haben wir bereits im 3. Kapitel dieser Arbeit kurz dargelegt.

lichkeit der Änderung der transzendentalen Schemata durch die Selbstbildung des erscheinenden Bewusstseins:

*„Die phänomenologische Erfahrung hält sich nicht wie die empirische innerhalb der Grenzen transzendental festgelegter Schemata; vielmehr gehen in die Konstruktion des erscheinenden Bewusstseins die fundamentalen Erfahrungen ein, in denen sich Veränderungen solcher Schemata der Weltauffassung und des Handelns selber niederschlagen“ (ebd., S.31).*

Hier gilt es zu beachten, dass sich die Argumentationsstruktur, die Habermas in seiner erkenntnistheoretischen-naturalistischen Marx-Interpretation verwendet hat, wiederholt. Der geschichtliche Bildungsprozess ist einzuschließen, aber nur mit der Einschränkung, dass dieser die Wesenheit der transzendentalen Kategorie zur Erkenntnis, die das invariante Verhältnis von Subjekt und Objekt bestimmt, nicht berührt. Die Einwirkung des kontingenten Moments auf einen neuen transzendentalen Rahmens ist daher zwar erlaubt, dessen Wirkung zum Abbau dieses Rahmen selbst ist jedoch ausgeschlossen.

*„Die Erfahrung der Reflexion hält jene ausgezeichneten Momente fest, in denen das Subjekt sich gleichsam über die eigene Schulter sieht und wahrnimmt, wie sich hinter seinem Rücken das transzendente Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt verschiebt. [...] Das schließt aber kontingente Anstöße für die transzendente Geschichte des Bewusstseins nicht aus. Die Bedingungen, unter denen sich jeweils ein neuer transzendentaler Rahmen der Erscheinung möglicher Objekte bildet, könnten unter kontingenten Umständen vom Subjekt selber hervorgebracht sein - etwa durch einen Fortschritt der Produktivkräfte, wie Marx annimmt“ (Habermas 1968, S.31).*

Trotz dieser bemerkenswerten Verbindung der transzendentalen Kategorie des Interesses mit dem Bildungsprozess im Lebenszusammenhang bei Habermas, müssen wir dessen Bestimmung des Begriffs des „objektiven Zusammenhangs“ aufmerksam machen. Denn er erläutert diesen Begriff unmerklich im Rahmen seiner eigenen anthropologischen Definition der Strukturen der Gattung, namentlich Arbeit und Interaktion.

*„Die Logik der Natur- und Geisteswissenschaften hat es nicht wie die transzendente Logik mit der Ausstattung der reinen theoretischen Vernunft, sondern mit den methodologischen Regeln für die Organisation von Forschungsprozessen zu tun. Diese Regeln [...] haben einen transzendentalen Stellenwert, gehen aber aus faktischen Lebenszusammenhängen hervor: aus Strukturen einer Gattung, die ihr Leben durch Lernprozesse der gesellschaftlich organisierten Arbeit ebenso reproduziert wie durch Verständigungsprozesse in umgangssprachlich vermittelten Interaktionen“ (Habermas 1968, S.240, meine Hervorhebung).*

Ich denke, die Fixierung des Begriffs des „objektiven Zusammenhangs“ auf diese zwei eigensinnig konstruierten Eigenschaften des Menschen zeigt nicht nur Habermas' fundamentalen Unterschied zu Hegel und Marx. Sie weist darüber hin-

aus auf ein grundsätzliches Problem der Interessenlehre hin, nämlich *eine naturalistische Zurückführung des Interesses*. Wenn ich es richtig sehe, unternimmt Habermas zwei Maßnahmen, um den Vorwurf des Naturalismus etwas zu entkräften. Er besteht einerseits darauf, dass dieser Begriff kein biologischer Begriff, sondern nur eine theoretische Hypothese ist, die durch historische Untersuchungen geprüft werden kann. In diesem Zusammenhang versucht er am Beispiel der Marx'schen Gesellschaftstheorie und der Freud'schen Psychoanalyse zu zeigen, wie man mit diesem Interessenbegriff die menschliche bzw. gesellschaftliche Krise und deren Überwindung gut erklären kann (Habermas 1971b, S.16f). Wie wir bereits im dritten Kapitel gezeigt haben, impliziert Habermas' für diesen Zweck gezielt entworfene interessentheoretische Marx-Interpretation jedoch entscheidende andere Schwierigkeiten. Auf der anderen Seite bemüht Habermas sich, die Kritik dadurch zu umgehen, indem er den methodischen Bezug des Interesses an der Emanzipation zur *Vernunft als solcher* in Anlehnung an Kant und Fichte zu begründen versucht.

iii. Bevor wir auf die Frage eingehen, ob diese Begründung erfolgreich ist, möchte ich kurz einen zentralen Unterschied zwischen Habermas und Hegel-Marx verdeutlichen. Dass Habermas, trotz seines mehrmaligen Hinweises auf die Notwendigkeit einer Rücksichtnahme auf die Geschichtlichkeit und den Selbstbildungsprozess für die Erkenntnis- und Gesellschaftstheorie, ein geringes Interesse an der Einschließung des objektiven Zusammenhangs zeigt, sondern dass er vielmehr seinen substantiellen Begriff der beiden Interessen als transzendente Kategorie aufstellen will, die das invariante Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt zeigt, erkennen wir nicht nur in seiner Zurückführung des Begriffs des objektiven Zusammenhangs auf seine anthropologischen Begriffe. Diese Haltung zeigt sich auch schon in seiner dritten These der Interessenlehre, die wir im zweiten Kapitel dieser Arbeit zusammengefasst haben. Dort geht er im Anschluss an die Aufklärungsphilosophie davon aus, dass die Möglichkeit der Emanzipation des Menschen nicht in dessen *gesellschaftlicher* Eigenschaft liege, sondern in dessen *vernünftiger Eigenschaft*, sich ohne inneren Bezug zum Gewaltverhältnis, also in der *herrschaftsfreien* Situation durch Reflexion und Aufklärung über jenes Gewaltverhältnis emanzipieren zu können (Habermas 1963b, S 307).

Im Vergleich dazu weisen Hegel und Marx eine *strukturelle* Gemeinsamkeit auf, wenn es um die dialektische Bestimmung des Lebenszusammenhangs und dessen Verhältnis zum tätigen und sich selbst bildenden Subjekt – sei es das Bewusstsein oder die Gattung geht. Sie begreifen den "objektiven Zusammenhang" als von den Subjekten (den Menschen) selbst in ihrem Bildungs- bzw. (gesellschaftlichen) Lebensprozessen produziert Zusammenhang – als eine eigene, aber entfremdete, ihnen entgegenstehende und zugleich auf sie einwirkende Macht.<sup>106</sup> Überdies gehen Hegel und Marx gemeinsam davon aus, dass diese *Entfremdung* des Subjektes zum objektiven Zusammenhang, die beliebig in die

<sup>106</sup> Vgl. Euchner 1973, S.133, Fußnote 3. Marx' Begriff des Verhältnisses zwischen Subjekt und Objekt habe ich bereits in meiner Feststellung gegen Habermas' instrumentelle Marx-Interpretation diskutiert (siehe Kap.3).

Gegenüberstellungen des 'Subjektes und des Objektes', des 'Individuums und der Gesellschaft' oder des 'Besonderen und des Allgemeinen' umzuformulieren ist, aufgehoben werden kann. *Nicht* weil das Subjekt mit zwei Interessen ausgestattet ist, bzw. zwei invarianten Verhältnisse zum Objekt hat, *sondern weil* es sich in der Wechselwirkung mit dem objektiven Zusammenhang ständig bilden kann. Deswegen hat Marx den Begriff der „menschlichen Arbeit“ als das Bedeutsamste an Hegels Phänomenologie betrachtet.

*„Das Große an der Hegelschen Phänomenologie und ihrem Endresultat - der Dialektik, der Negativität als den bewegenden und erzeugenden Prinzip - ist also, einmal daß Hegel die Selbsterzeugung des Menschen als einen Prozeß faßt, die Vergegenständlichung als Entgegenständlichung, als Entäußerung, und als Aufhebung dieser Entäußerung; daß er also das Wesen der Arbeit faßt und den gegenständlichen Menschen wahren, weil wirklichen Menschen, als Resultat seiner eigenen Arbeit begreift. Das wirkliche, tätige Verhalten des Menschen zu sich als Gattungswesen [...] ist nur möglich dadurch, daß er wirklich alle seine Gattungskräfte, - was wieder nur durch das Gesamtwirken der Menschen möglich ist, nur als Resultat der Geschichte - herausschafft, sich zu ihnen als Gegenständen verhält, was zunächst wieder nur in der Form der Entfremdung möglich ist“ (Marx, 1844b, S.269).*

Auch schließen Hegel und Marx die Rolle der historischen Momente in den gesellschaftlichen Zusammenhängen in ihren Überlegungen nicht aus, wenn sie von der „Aufhebung der Entfremdung“ reden. Für Hegel sind z.B. „Reichtum“, „Staatsmacht“ oder „Gesetz“ *die Voraussetzungen* für die Aufhebung der Entfremdung des Subjektes zum objektiven Zusammenhang. Der Mensch setzt also nur in „Gesellschaft und Staat das in ihm unbewußt vorhandene Innerliche (und Vernünftige) aus sich heraus und erwacht an diesem ihm Gegenüberstehenden zu 'substantiellem' Selbst, d.h. zu 'vernünftigem', überindividuellem Gemeinschaftsbewusstsein“ (Fetscher 1970, S. 223).

*„Die Einheit des subjektiven Willens [des Einzelmenschen] und des allgemeinen Willens [der volenté generale] ist das sittliche Ganze, und in seiner konkreten Gestalt der Staat. Er ist die Wirklichkeit, in der das Individuum seine Freiheit hat“ (Hegel 1840, S.89f).<sup>107</sup>*

Marx will natürlich die Entfremdung gerade mit der Auflösung des kapitalistischen Staates durch den Klassenkampf beenden, da er die „Staatsmacht“ als Symbol für die Entfremdung selbst betrachtet. Er kritisiert daher Hegel in dem Punkt, dass dieser noch vom Kapitalismus abhängig bleibe, solange er das Produkt des Kapitalismus – das „Eigentum“, den „Staat“ – als natürliche bzw. wesentliche Eigenschaften des Menschen betrachtet.

*„Der Philosoph legt sich - also selbst eine abstrakte Gestalt des entfremdeten Menschen - als den Maßstab der entfremdeten Welt an. Die ganze Entäuße-*

<sup>107</sup> Vgl. auch Fetscher 1970, S.225.

rungsgeschichte und die ganze Zurücknahme der Entäußerung ist daher nichts als die Produktionsgeschichte des abstrakten i.e. absoluten Denkens, des logischen, spekulativen Denkens“ (Marx, 1844b, S.254).

Trotz dieses Unterschiedes können wir leicht erkennen, dass Marx mit dieser Kritik Hegels Idee der sich selbst bildenden Menschheit radikalisieren wollte. Im Anschluss an Hegels *dialektischer* Kritik an Kants transzendentelem und ursprünglichem Begriff des Menschen, kritisiert Marx Hegels *undialektischen* Begriff des Menschen: Da Hegels Idealismus den Menschen einerseits mit einem bestimmten kapitalistischen Begriff aufgefasst und andererseits dessen logischen Bildungsprozess in der absoluten Bewegung des Geistes eingesperrt habe, kann er die Versöhnung von Subjekt und Objekt, von Individuum und Gesellschaft, namentlich: die Emanzipation des Menschen, letztlich nicht verwirklichen.

„Alle Emanzipation ist Zurückführung der menschlichen Welt, der Verhältnisse, auf den Menschen selbst. Die politische Emanzipation ist die Reduktion des Menschen, einerseits auf das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, auf das egoistische unabhängige Individuum, andererseits auf den Staatsbürger, auf die moralische Person. Erst wenn der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und als individueller Mensch in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen, Gattungswesen geworden ist, erst wenn der Mensch seine „forces propres“ als gesellschaftliche Kräfte erkannt und organisiert hat und dabei die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der politischen Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht“ (Marx, 1843/44, S.199).

Zusammengefasst liegt der Kern dieser Kritik von Marx an Hegel, meiner Ansicht nach, in der Intention, dass er Hegels Konzept über das Verhältnis des Subjektes zum objektiven Zusammenhang wieder gegen Hegel richten wollte. *Der Mensch* ist nach diesem Konzept einerseits *als gesellschaftliches Wesen* – in dem Sinne, dass die Gesellschaft auf sein Denken und Tun einwirkt – und andererseits *als tätig sich bildendes Wesen* – in dem Sinne, dass er durch seine Arbeit sich selbst und die Gesellschaft produziert – zu begreifen.<sup>108</sup> Wegen dieses *gesellschaftlichen* Charakters des ganzen *Bildungsprozesses* – und nicht wegen des Geistes (oder des Staates wie bei Hegel) und nicht wegen des Interesses an der Kommunikation (oder des herrschaftsfreien Diskurs wie bei Habermas) – kann der Mensch bei Marx durch seine Tätigkeit die Einheit des Besonderen (Individuum) und des Allgemeinen (Gesellschaft), die Einheit von Theorie und Praxis, von Subjekt und Objekt verwirklichen.

„Der Mensch - so sehr er daher ein besonderes Individuum ist und gerade seine Besonderheit macht ihn zu einem Individuum und zum wirklichen individuellen Gemeinwesen [macht] - ebenso sehr ist er die Totalität, die ideelle Totalität, das

<sup>108</sup> „Also ist dieser *gesellschaftliche* Charakter der allgemeine Charakter der ganzen Bewegung; wie die Gesellschaft selbst den Menschen als Menschen produziert, so ist sie durch ihn *produziert*“ (Marx 1844b, S.237).

*subjektive Dasein der gedachten und empfundenen Gesellschaft für sich, wie er auch in der Wirklichkeit, sowohl als Anschauung und wirklicher Geist des gesellschaftlichen Daseins wie als eine Totalität menschlicher Lebensäußerung da ist“ (Marx 1844b, S.239).*

Insofern können wir im Vergleich der Ansichten über den „objektiven Zusammenhang“ sowie dessen praktische und wechselseitige Bezüge zum Menschen, Habermas’ tatsächlichen Abstand zur Hegel-Marx’schen Tradition sehen. In diesem Zusammenhang ist es für uns interessant, dass Marx selbst schon vor einer Fixierung des Begriffs des „objektiven Zusammenhangs“ warnte: „Es ist vor allem zu vermeiden, die ‘Gesellschaft’ wieder als Abstraktion dem Individuum gegenüber zu fixieren. Das Individuum ist das gesellschaftliche Wesen“ (Marx 1844b, S.238). Gerade dies scheint aber bei der Habermas’schen Fixierung des objektiven Zusammenhangs auf die zwei eigenwillig konstruierten Eigenschaften des Menschen der Fall zu sein.

## 4.2 Die Verknüpfung von Interesse und Vernunft

Ich habe bislang argumentiert, dass Habermas trotz seiner These der Verbindung des Interesses mit dem objektiven Zusammenhang keinen tatsächlichen Bezug des Interesses zum Lebensverhältnis aufgezeigt hat. Vielmehr zeigt sich ein entscheidendes Problem der Interessenlehre, nämlich: eine naturalistische Zurückführung des Interesses, weil der „objektive Zusammenhang“, auf dem das Interesse beruhen und in dem es eine Funktion haben soll (Habermas 1968, vgl. S.241), aus den anthropologischen Strukturen der Gattung Mensch gefolgert wird. Ich glaube, dass Habermas dieses Problem selbst bemerkt hat, und dass er deshalb betont:

*„Der Begriff des ‚Interesse‘ soll eine naturalistische Zurückführung von transzendentalen Bestimmungen auf empirische nicht nabelegen, sondern einer solchen Reduktion gerade vorbeugen“ (Habermas 1968, S.241f).*

Um dieses Problem zu lösen, nimmt er aber nicht seine anthropologische Bestimmung des objektiven Zusammenhangs zurück. Vielmehr nutzt er diese Schwäche als eine Gelegenheit, die methodische Verbindung des Begriffs des „Interesses“ mit der „Vernunft“ zu untermauern. Und dies scheint erreichbar durch die Darlegung des Bezugs seiner Interessenlehre zur Kantischen Transzendentalphilosophie. Einerseits weil Kant in seiner Kategorienlehre die Kategorien dezidiert mit der Vernunft verbindet und andererseits weil er einen strikten Objektivismus bzw. einen entsprechenden naturalistischen Reduktionismus kritisiert.

Hier müssen wir allerdings beachten, dass Habermas bei der Erläuterung der transzendentalen Position des Interesses seine zwei Interessen nicht gleich behandelt. Denn er verbindet *nur* die Transzendentalität des „Interesses der an Emanzipation“ mit der Vernunft. Er sieht hier scheinbar die Möglichkeit, zwei Fliegen mit einer Klappe zu schlagen. Wenn er die Zugehörigkeit des „Interesses an der Emanzipation“ zum transzendentalen Reich der Vernunft (bzw. des Sub-

jektes) erläutert, dann kann er nicht nur den Unterscheid seiner Interessenlehre vom naturalistischen Reduktionismus zeigen, sondern auch ein großes Problem seiner Interessenlehre lösen, nämlich das Beweisproblem von der Priorität des Interesses an der Emanzipation. In diesem Zusammenhang interessieren wir uns besonders für den Versuch von Habermas, das „Interesse an der Emanzipation“ mit Kants und Fichtes Begriff der „Vernunft“ zu verknüpfen.

i. Um die Zugehörigkeit des „Interesses an Emanzipation“ zum transzendentalen Reich der Vernunft zu zeigen, führt Habermas zunächst Kants Unterscheidung von „empirischem“ und „reinem“ Interesse ein. Während das „empirische Interesse“ bei Kant dem Bedürfnis entspringe und eine sinnliche Neigung darstelle, stelle das „reine Interesse“ als ein Interesse zwar eine Neigung dar, aber es sei eine sinnfreie und seinerseits ein Bedürfnis hervorbringende intellektuelle Neigung, solange der Wille hier aus der Achtung vor den Gesetzen der praktischen Vernunft handelt (vgl. Habermas 1968, S.245).

Es ist nicht schwer, Habermas' Intention zu erkennen, dass er die eigenwillige methodische Stellung des „Interesses an Emanzipation“ begründen wollte, indem er es mit dem „reinen praktischen Interesse“ Kants gleichsetzt. Denn dieses Interesse scheint eine Verbindung zwischen Empirie und Vernunft zu gewährleisten, wie wir in ihrer Bedeutung für die Erklärung der „Freiheit des Willens“ sehen können. „Die Aufgabe, die Freiheit des Willens zu erklären“, sei paradox, „weil Freiheit durch Unabhängigkeit von empirischen Triebfedern definiert ist“ (ebd., S.246) und eine Erklärung doch nur mit Rekurs auf „das moralische Gefühl so etwas wie ein tatsächliches Interesse an der Verwirklichung der moralischen Gesetze“ (ebd., S.246) möglich wäre. In diesem Zusammenhang verbindet das reine Interesse die Vernunft mit der Sinnlichkeit.

*„Also müssen wir mit einem reinen Interesse rechnen, mit einer subjektiven Wirkung, die das Vernunftgesetz auf den Willen ausübt. Kant sieht sich genötigt, der Vernunft eine Kausalität gegenüber dem natürlichen Begehrungsvermögen zuzuschreiben; sie selbst muß, um praktisch zu werden, die Sinnlichkeit affizieren können“ (Habermas 1968, S.246).*

Die Frage, ob das reine praktische Interesse bei Kant eine solche Rolle spielt oder an genau welcher methodischen Stelle dieses Interesse im Kantschen System Eingang findet, muss hier nicht erläutert werden. Für uns ist es wichtig, dass es für Habermas letztlich *als unmöglich gilt*, den Bezug seines Begriffes des „Interesses an Emanzipation“ zur Vernunft durch dessen Gleichsetzung mit dem Kantschen Begriff des „reinen Interesse“ zu begründen. Denn: das „reine Interesse“ habe, Habermas zufolge, eigentlich einen einzigartigen Stellenwert innerhalb des Kantschen transzendental-logischen Systems. Im Prinzip geht es davon aus, dass die Vernunft nicht unter die empirischen Bedingungen der Sinnlichkeit treten kann. Wenn man aber zusammen mit dem Begriff des „reinen Interesses“ die Wirkung der Kausalität der Vernunft unterstellen muss, die kontingent und nur durch Erfahrung bezeugt ist, „dann muß auch die Ursache desselben als ein Faktum gedacht werden“ (ebd., S.247).

Da das „reine Interesse“ dem ganzen System seiner transzendentalen Philosophie auf diese Weise widerspricht, schließe Kant, so Habermas, am Ende das „reine Interesse“ aus seiner weiteren Analyse aus. Und zwar weil er folgert, dass „die Erklärung, wie und warum uns die Allgemeinheit der Maxime als Gesetze, mithin die Sittlichkeit, interessiere, uns Menschen gänzlich unmöglich“ ist (Kant 1788, S.98, Habermas 1968, S.248). Diese unklare Stellung des reinen Interesses im Kantschen System dürfte für Habermas' Zweck wenig geeignet sein, weil er einen *bestimmten* Begriff des „Interesses an Emanzipation“ entwickeln will, der durch seinen klaren Bezug zur „Vernunft“ die höchste Position gegenüber allen faktischen Interessen behaupten kann. Außerdem stellt das „reine Interesse“ bei Kant ein *praktisches* Interesse dar, das unter der Kantschen Trennung der Erkenntnis und der Praxis *keine* Erkenntnis im strengen Sinne leiten kann (Habermas 1968, S. 252), während das „emanzipatorische Interesse“ bei Habermas gerade als ein *erkenntnisleitendes* Interesse funktionieren soll.

ii. In diesem Zusammenhang sieht Habermas in *Fichte* eine Möglichkeit, mit der er die Essenz des Kantschen Begriffs des „reinen Interesses“ – die ein Bedürfnis hervorbringende Neigung der Vernunft – behalten kann, während er auf der anderen Seite die strenge Trennung des Transzendentalen und der Empirie, der Erkenntnis und der Praxis, bei Kant überwindet. Wenn man also, im Anschluss an Fichte, die „*praktische Vernunft*“ das Muster für die theoretische und für die Vernunft als solche abgeben lässt (ebd., S.256), dann könne man, so glaubt Habermas, einen Begriff des „Interesse“ gewinnen, der „*als Akt der Vernunft selber, als die Selbstreflexion, in der das Ich sich als ein in sich zurückkehrendes Handeln transparent macht*“ (ebd., S.255). Genau dieses Interesse könne nicht nur die Erkenntnis leiten, sondern sich auch nach den Gesetzen der Vernunft parteilich auf die Aufklärung bzw. auf die Selbständigkeit des Ich richten - was der Begriff des „Interesses an Emanzipation“ verlangt.

*„Dann gehört nämlich das praktische Vernunftinteresse zur Vernunft selber: im Interesse an der Selbständigkeit des Ich setzt sich Vernunft in gleichem Maße durch, wie der Akt der Vernunft als solcher Freiheit hervorbringt. Die Selbstreflexion ist Anschauung und Emanzipation, Einsicht und Befreiung aus dogmatischer Abhängigkeit in einem“ (Habermas 1968, S.256).*

Da Fichte die prinzipielle Abhängigkeit der spekulativen von der praktischen Vernunft unterstelle, so denkt Habermas, könne das praktische Vernunftinteresse die Rolle eines im engeren Sinne erkenntnisleitenden Interesses übernehmen (Überwindung der Kantschen Trennung von Erkenntnis und Praxis). Da die Vernunft sich bei Fichte nach dem Muster der praktischen Vernunft durch ihren eigenen Akt reflektiere (vgl. Ebd., S.253), könne sie ihre nicht empirische und gleichwohl von Momenten der Erfahrung nicht vollends abgelöste Genesis von der Zufälligkeit im Kantschen System retten und sie (ihre Genesis) als Sich-Wissen auffassen (Überwindung der Kantschen Trennung des Transzendentalen und der Empirie bzw. ihrer Folge: der Unerkennbarkeit des reinen Interesses der Vernunft).

Die „praktische Vernunft“ bei Fichte interessiere sich inhaltlich für die Aufklärung, also für die Selbständigkeit des Ich durch die Selbstreflexion, so dass sie als das Interesse der Vernunft selbst die grundsätzliche Priorität über das Interesse des Dogmatikers an den Dingen behalten würde (Parteilichkeit der Vernunft für das Interesse an Aufklärung), während Kant darauf besteht, dass die Vernunft „alle Parteilichkeit gänzlich auszuziehen“<sup>109</sup> hat (Habermas 1968, S.254). Aus diesen Gründen denkt Habermas, dass er seinen Begriff des Interesses an Emanzipation, der *erkenntnistheoretisch* zwischen Erkenntnis und Praxis vermittelt, sich *methodisch* zwischen transzendental und empirisch befindet, sich *inhaltlich* auf die Aufklärung richten und im Vergleich zu anderen Interessen *sittliche* Qualität behalten soll, begründen kann, wenn er sich Fichte anschließt. So beschreibt Habermas die Beziehung seiner Interessenlehre zu Fichte wie folgt:

*„Der von Fichte entfaltete Begriff der Selbstreflexion als des in sich zurückkehrenden Handelns hat eine systematische Bedeutung für die Kategorie des erkenntnisleitenden Interesses“ (Habermas 1968, S.258).*

*„Der Weg, auf dem sich der Begriff des Vernunftinteresses von Kant zu Fichte entfaltet, führt [...] zum Begriff eines in der Vernunft selber wirksamen Interesses an der Selbständigkeit des Ich“ (ebd., S.257).*

Dieser Anschluss von Habermas an Fichte scheint im Einklang mit seiner Fichte-Betrachtung in der Marx-Interpretation zu stehen. Wie gesehen, stellt er dort Fichte als den legitimen Vorgänger von Marx vor (ebd., S.56). Auffällig bleibt dennoch, dass Habermas am Ende seiner Fichte-Analyse die dialektische Qualität von dessen Begriff der Selbstreflexion des Ich bestreitet und ihn als einseitigen Akt des transzendentalen Ich kritisiert.

*„Wir folgen nicht der systematischen Absicht der Wissenschaftslehre (von Fichte, H.L.), die ihre Leser durch einen einzigen Akt in den Einheitspunkt der Selbstanschauung eines sich und die Welt absolut hervorbringenden Ich versetzen soll“ (Habermas 1968, S.258).*

Ich glaube nicht, dass Habermas damit eine komplette Ablehnung von Fichte im Sinn hat. Der Grund seiner schlussendlichen Kritik an Fichte sehe ich vielmehr in seiner systematischen Intention, *nicht nur* die „Reflexion (Interaktion)“, *sondern auch* die „technische Verfügung der Natur (Arbeit)“ als invariante Kategorie für die Erkenntnis- und Gesellschaftstheorie zu nutzen. In diesem Zusammenhang schreibt Habermas:

*„Die Bedingungen, unter denen sich die Menschengattung konstituiert, sind nämlich nicht allein die durch Reflexion gesetzten Bedingungen. Der Bildungsprozess ist nicht unbedingt wie das absolute Sichsetzen des Fichteschen Ich oder wie die absolute Bewegung des Geistes. Er hängt an den kontingenten Bedingungen der subjektiven wie der objektiven Natur: an Bedingungen einer individuierenden Vergesellschaftung interagierender Einzelnr einerseits, und an Bedingungen des Stoffwechsels*

<sup>109</sup> Kant 1781, S.450.

*der kommunikativ Handelnden mit einer technisch verfügbar zu machenden Umgebung andererseits. Soweit sich das im Bildungsprozeß der Gattung investierte und die Bewegung der Reflexion durchdringende Interesse der Vernunft an Emanzipation auf die Erfüllung jener Bedingungen symbolisch vermittelter Interaktion und instrumentalen Handelns richtet, nimmt es die eingeschränkte Form des praktischen und des technischen Erkenntnisinteresses an. Ja, in gewisser Weise bedarf es der materialistischen Umdeutung des idealistisch eingeführten Vernunftinteresses: das emanzipatorische Interesse ist seinerseits abhängig von dem Interesse an möglicher intersubjektiver Handlungsorientierung und an möglicher technischer Verfügung“ (ebd., S.259).*

Genau an dieser Stelle kehrt aber, m.E., die Problematik des *anthropologischen Reduktionismus* wieder als die entscheidende Schwäche in Habermas' Interessenlehre zurück. Denn das Interesse der Vernunft soll dann auf jeden Fall daraus hervorgehen, was Habermas als *Strukturen der Menschengattung* bzw. als fundamentale Bedingungen der möglichen Reproduktion und Selbstkonstituierung der Menschengattung bestimmt hat.

*„Interessen nenne ich die Grundorientierungen, die an bestimmten fundamentalen Bedingungen der möglichen Reproduktion und Selbstkonstituierung der Menschengattung, nämlich an Arbeit und Interaktion, haften. [...] Arbeit und Interaktion schließen eo ipso Lern- und Verständigungsprozesse ein; und von einer bestimmten Entwicklungsstufe an müssen diese in Form methodischer Forschung gesichert werden, wenn der Bildungsprozeß der Gattung nicht in Gefahr geraten soll“ (Habermas 1968, S.242).*

Somit sind Habermas' Versuche, seine auf der anthropologischen Axiomatik basierende Interessenlehre zu rechtfertigen, gescheitert. Daraus können wir schließen, dass es Habermas' Interessenlehre insgesamt nicht gelingt, einen neuen Begriff der Sozialwissenschaften, der die bisherige Gegenüberstellung von Subjektivismus und Objektivismus dialektisch überwinden kann, darzulegen. Wie bekannt, geht Habermas bereits Ende des 1960er Jahre zur *Theorie des kommunikativen Handelns* über und kümmert sich seit den 1970er Jahren nicht mehr direkt um seine Interessenlehre. Dennoch haben wir bereits gesehen, dass er in seiner Kommunikationstheorie sein aufklärungsphilosophisches Ziel weiterverfolgen will und dafür formt er das aus seiner anthropologischen Axiomatik stammende Begriffspaar – Arbeit und Interaktion – zum erfolgs- und verständigungsorientierten Handeln um. Ob er dabei wirklich die Probleme beider Begriffe bzw. die Probleme der Interessenlehre sprachtheoretisch überwunden hat, werden wir im zweiten Teil dieser Arbeit behandeln.



## – Zweiter Teil –

# Die Sozialwissenschaften und der Mensch im grammatischen Gewebe: Habermas' Wege zur Theorie des kommunikativen Handelns

## § 5. Max Weber und die Entwicklung der Habermasschen Handlungstheorie

Es scheint auf den ersten Blick keine Neuigkeit zu sein, wenn man feststellt, dass Webers Themen – Handlungstheorie und Rationalisierungstheorie – Habermas' Theorie seit den 1960er Jahren in wechselnder Gestalt begleitet und auf die Entwicklung der *Theorie des kommunikativen Handelns* entscheidenden Einfluss ausgeübt haben. Es gibt jedoch bisher keine Studie, die den Bezug von Habermas zu Weber konkret darlegt.<sup>110</sup> Ich hoffe, dass ich in diesem Kapitel dazu beitragen kann, einen ersten Schritt in diese Richtung zu machen. Dafür möchte ich konkret drei Versuche unternehmen. Erstens will ich zeigen, auf welche Weise

---

<sup>110</sup> D. Grohs Aufsatz „Spuren der Vernunft in der Geschichte—Der Weg von J. Habermas zur ‚Theorie des kommunikativen Handelns‘ im Schatten Max Webers“ (Groh 1986) enthält, dem Titel zum Trotz, keinen konkreten Bezug zur Habermasschen Weber-Adaption. Auch in D. Kellers Aufsatz „Critical Theory, Max Weber and the Dialectic of Domination“ wird dies nicht thematisiert. Zudem wird hier übersehen, daß Habermas' Weber-Interpretation einseitig dazu dient, die eigene theoretische Position zu stützen. Keller lobt sogar Habermas darin, daß dieser - im Gegensatz zu Horkheimer, Adorno und Marcuse- den Bezug zu Weber nicht verleugne, sondern versuche, ihn zu erläutern (Kellner 1985). Auch A.A. Smith interessiert sich nur für den Vergleich der Grundgedanken; zudem wird dieser Vergleich einseitig im Bezugsrahmen der Habermasschen Begrifflichkeiten durchgeführt. Deswegen ist auch seine Schlussfolgerung, daß Habermas' Kommunikationstheorie die Problematik des Weberschen Wert-Relativismus löse und somit die Möglichkeit einer universalen Gesellschaftskritik biete, nicht akzeptabel (Smith 1980).

Habermas' Umgestaltung der Interessenlehre zur Handlungstheorie von Weber beeinflusst ist (5.1). Zweitens verfolge ich die Vorgänge, die Habermas dazu veranlasst haben Webers Theorie in eine positivistische und eine hermeneutische Versionen aufzuspalten – und die positivistische Version zum Zweck der Stützung seines Begriffes des instrumentellen Handelns in den Vordergrund stellt (5.2). Da Habermas in seiner positivistischen Weber-Interpretation davon ausgeht, dass Weber den Begriff des „sozialen Handelns“ als „strategisches Handeln“ im Sinne der Entscheidungstheorie bestimmt, will ich zuletzt auf Habermas' Beschäftigung mit dieser Theorie in der *Logik der Sozialwissenschaften* eingehen. Dabei soll sowohl der Gestaltungsvorgang des Begriffes des zweckrationalen Handelns als auch die Stelle erhellt werden, an der erkenntlich wird, dass die Habermas'sche Handlungstheorie eine positivistische Grundlage besitzt (5.3).

## 5.1 Die Probleme der Interessenlehre und Webers Handlungstheorie

Den Aufsatz *Ein Literaturbericht: Zur Logik der Sozialwissenschaften*<sup>111</sup> von 1967 beginnt Habermas damit, den Dualismus von Natur- und Geisteswissenschaften als spezielle Problematik der Sozialwissenschaften zu begreifen. Dieser Dualismus müsse in den Sozialwissenschaften überwunden werden, denn auf diesem Gebiet „stoßen und durchdringen sich heterogene Ansätze und Ziele“ (Habermas 1967a, S.90). In dieser Problembestimmung können wir Habermas' Überlegung beobachten, *Hermeneutik* als einen Bestandteil der Sozialwissenschaften zu betrachten, während er sie in *Erkenntnis und Interesse* noch ausschließlich zu den Geisteswissenschaften gehören ließ (Habermas 1965, S.157).

*„Während Natur- und Geisteswissenschaften sonst indifferent, in einem gewiß mehr schieflingen als friedlichen Nebeneinander leben können, müssen die Sozialwissenschaften die Spannung divergierender Ansätze unter einem Dach austragen; hier erzwingt die Forschungspraxis selbst die Reflexion auf das Verhältnis analytischer und hermeneutischer Verfahrensweisen“ (Habermas 1967a, S.91f).*

Hier können wir fragen, was diese Änderung der Identitätsbestimmung der Sozialwissenschaften für Habermas' gesamte Theorieentwicklung bedeutet. Ich denke, diese Änderung weist zwar auf seinen ersten Schritt zum Übergang zur Handlungstheorie hin, was aber nicht als Aufgabe seiner Interessenlehre missverstanden werden sollte. Denn die Einschließung der hermeneutischen Handlungstheorie beruht gerade auf der Feststellung ihrer Nützlichkeit für die Interessenlehre. Um diese Querverbindungen zu verstehen, ist es sinnvoll sich die Habermas'sche Ausgangssituation Mitte der 1960er Jahre zu vergegenwärtigen. Es ist zu vermuten, dass er sich damals bei der Vorbereitung des Buches *Erkenntnis und Interesse* von 1968 befand, in dem er versucht, ein vollständiges Ar-

<sup>111</sup> Die Bedeutung dieses Aufsatzes für Habermas' Kommunikationstheorie werde ich im 6. Kapitel dieser Arbeit ausführlich darlegen.

gument zur Begründung seiner Interessenlehre darzulegen. Trotz aller Bemühungen scheint er aber weder in der Lage zu sein, die Notwendigkeit zweier *verschiedener* Interessen noch die Priorität des einen zu begründen. Darüber hinaus verfehlt seine Interessenlehre ihr wesentliches Anliegen der Vereinigung von Subjektivismus und Objektivismus, solange sie auf nichts anderem gründet, als auf der Kantischen Trennung von Subjekt und Objekt, die der Hegel-Marxsschen Tradition lediglich gegenübergestellt ist.<sup>112</sup> Die Interessenlehre kann also der Kritik als eines metaphysischen Entwurfes nicht ausweichen, weil Habermas den Begriff des "objektiven Zusammenhangs" auf seine anthropologischen Annahmen zurückgeführt hat.

Ich denke, Habermas kennt die Schwächen seiner dualistischen Interessenlehre und es scheint mir in diesem Zusammenhang kein Zufall zu sein, dass er niemanden anders als Max Weber und dessen Handlungstheorie ins Auge gefasst hat, diesen Dualismus zu überbrücken. Weber entwerfe, so Habermas, die neuen Sozialwissenschaften als Kulturwissenschaften in systematischer Absicht so, dass sie die heterogenen Verfahrensweisen, Ziele und Voraussetzungen von Natur- und Kulturwissenschaften zum Ausgleich bringen müssen. Max Weber habe vor allem die Kombination von Erklären und Verstehen analysiert, indem er einen handlungstheoretischen Ansatz formulierte:

*„Soziologie soll heißen: eine Wissenschaft, die soziales Handeln deutend verstehen und dadurch in seinem Ablauf und seinen Wirkungen ursächlich erklären will.“<sup>113</sup> Wir können diesen Satz als Antwort auf die Frage auffassen: wie sind allgemeine Theorien sozialen Handelns möglich? (Habermas 1967a, S.101).*

Welche Gewinne für die Interessenlehre sieht Habermas also bei Einschließung der hermeneutischen Handlungstheorie? Ich denke, er bemerkt zunächst eine Möglichkeit, die Verbindung seiner Philosophie der Sozialwissenschaften zum "objektiven Zusammenhang" herstellen zu können, wenn er im Anschluss an die Handlungstheorie Webers das „soziale Handeln“ *als Gegenstand der Sozialwissenschaften* konkretisiert. Denn das soziale Handeln ist von seiner Definition her mit dem "objektiven Zusammenhang" unvermeidlich verbunden, solange es ein intentionales Handeln darstellt, das durch *soziale Normen* geleitet oder an *kulturellen Regeln* orientiert ist (vgl. Habermas 1967a, S.160). Er müsste aber anders vorgehen, wenn er nicht außerdem die Möglichkeit gesehen hätte, dass er sein entscheidendes Begriffspaar der Interessenlehre – Arbeit und Interaktion – bei dieser Einschließung der Handlungstheorie behalten kann.

Um verstehen zu können, dass sich diese Einschließung auf die Rettung der Interessenlehre bezieht, müssen wir die Umgestaltung jenes Begriffspaares zu zwei Bestandteilen des sozialen Handelns beachten. In diesem Zusammenhang sagt er: „Das soziale Handeln (ist) eine Resultante aus beidem: aus reaktiven (natürlichen) Zwängen (zur Reproduktion, H.L.) und sinnvollen Interaktionen“ (ebd., S.202).

<sup>112</sup>Vgl. den ersten Teil dieser Arbeit, besonders Kap.3 und Kap.4.

<sup>113</sup> Weber 1921, S.542.

Die Konkretisierung des Gegenstandes der Sozialwissenschaften als soziales Handeln könnte noch eine weitere Lösung für ein Problem der Interessenlehre bringen, denn die Erkenntnis des sozialen Handelns erfordert aufgrund seiner Abhängigkeit von einer gesellschaftlich verbindlichen Definition der Lage notwendigerweise den Vorrang der Methode des „Sinnverstehens“ gegenüber der wissenschaftlichen Methode der „Beobachtung“ (Habermas 1967a, vgl. S.158). Mit dieser Notwendigkeit und der Priorität des „Sinnverstehens“ kann man, so scheint Habermas zu denken, auch die Notwendigkeit und die Priorität des „aufklärerischen Interesses“ – das später in das „kommunikative Interesse“ übersetzt worden ist – begründen, zumal er davon ausgeht, dass das ‘Sinnverstehen’ mit dem „Symbolverstehen“ und das „Symbolverstehen“ mit der „sprachlichen Kommunikation“ gleichzusetzen ist.

*„Soziales Handeln ist nicht unabhängig von einer gesellschaftlich verbindlichen Definition der Lage. Deswegen muß beobachtbares soziales Verhalten über die der unmittelbaren Beobachtung entzogene Perspektive des Handelnden selbst aufgefaßt, d.h. aber ‘verstanden’ werden. [...] An die Stelle der kontrollierten Beobachtung tritt das Symbolverstehen; denn der subjektiv vermeinte Sinn ist allein in Zusammenhängen von Symbolen gegeben. [...] Die Erfahrung ist hier nicht an die private Sinneswahrnehmung gebunden, deren Intersubjektivität erst im Zusammenhang mit einer Erfolgskontrolle instrumentalen Handelns (für gewöhnlich im Experiment) garantiert wird, sondern an sprachliche Kommunikation“ (Habermas 1967a, S.158, meine Hervorhebung).*

Freilich könnte es zwei mögliche Einwände gegen meine Thesen geben. Zunächst kann man an dieser Stelle fragen, ob Habermas den Begriff des sozialen Handelns nicht von Weber, sondern von Durkheim und Mead hergeleitet hat, weil er dies selbst nahe legt (Habermas 1967a, S.160). Wenn wir aber den Aufsatz von 1967 genauer ansehen, taucht seine Behandlung von Mead nur ganz kurz auf und die Behandlung von Durkheim überhaupt nicht. Im Vergleich dazu wiederholt er in diesem Aufsatz gegenüber Parsons funktionalistischer Weber-Interpretation, dass man das soziale Handeln bei Weber mit der Wertinterpretation des objektiven Zusammenhangs verbunden denken muss,<sup>114</sup> obwohl er auf der anderen Seite noch stark dazu neigt, eine positivistische Weber-Interpretation durchzusetzen. Zudem beruft er sich bezeichnenderweise *nicht* auf Mead oder Durkheim, sondern auf Weber als er gegenüber T. Abels verhaltenswissenschaftlichem Versuch, Verstehen auf Motivationsverstehen zu reduzieren, die Unmöglichkeit einer Reduktion des „sozialen Handelns“ auf das „Verhalten“ behauptete.

<sup>114</sup> „Diese elementarische Annahme (von Parsons, H.L.), verbunden mit der Unterstellung einer Autonomie des Wertsystems institutionalisierter Wissenschaften schneidet die Frage ab: ob sich die Handlungstheorien in der unvermeidlichen Dimension einer hermeneutischen Aneignung von tradiertem Sinn nicht der Problematik stellen müssen, die Max Weber unter dem Namen der Wertinterpretation immerhin beachtet hatte. An der Wertinterpretation, die sich aus der nicht hintergehbaren Wertbeziehung der eigenen Situation heraus auf geschichtlich objektivierten Kulturbedeutungen richten muß, hängt die Rückkoppelung des Verstehens an der hermeneutischen Ausgangslage“ (Habermas 1967a, S.199). Vgl. auch Habermas’ zweite Frage an Parsons in Habermas 1964b, S.79f. .

*„Max Weber sprach in solchen Fällen, wo sich das Verstehen auf die in symbolischen Zusammenhängen objektivierten Bedeutungen richtet, von Wertinterpretation. [...] Die Unterscheidung zwischen hermeneutischem Sinnverständnis und Motivationsverständnis macht klar, daß sich die Operation des Verstehens nicht darin erschöpft, auf ein Verhalten in gegebener Situation eine Verhaltensmaxime anzuwenden. Diese Anwendung setzt vielmehr die Explikation des subjektiv vermeinten Sinnes aus kultureller Überlieferung schon voraus“ (Habermas 1967a, S.162f).*

Daher können wir aus guten Gründen vermuten, dass Habermas' hermeneutisches Weber-Verständnis, das er 1964 dargelegt hat, bei seiner ersten Adaption des Begriffs des sozialen Handelns eine entscheidende Rolle gespielt hat.

Angesichts meiner These, dass Habermas auch aus der Möglichkeit der Gleichsetzung des „Verstehens des sozialen Handelns“ mit der „Kommunikation“ die Nützlichkeit der Einschließung der Handlungstheorie bemerkt hat, kann man weiter fragen, ob ich dann behaupten will, dass Webers Begriff des sozialen Handelns auch einen Einfluss auf die Entwicklung des Begriffs des „kommunikativen Handelns“ bei Habermas ausgeübt hat. Abgesehen von der Frage, ob diese Gleichsetzung von „Verstehen“ und „Kommunikation“ überhaupt akzeptabel ist,<sup>115</sup> möchte ich hier kurz verfolgen, woraus Habermas die Idee einer Gleichsetzung ableitet. Ein Zitat von Habermas, das er im Anschluss an die oben zitierte Rede zur Begründung dieser Gleichsetzung formuliert hat, scheint mir eine interessante Vermutung über die Herleitung der Gleichsetzung zu ermöglichen.

*„Auf der Ebene des Verstehens ist wissenschaftliche Forschung im Grunde ein Prozeß sinnvoller Kommunikation, selbst wenn es dort, wo zum Beispiel die Objekte tot sind, ein einseitiger Prozeß ist. Im Prinzip wäre es immer wünschenswert, wenn das Objekt für Interviews erreichbar wäre; schriftlichen Aussagen von ihm selbst, Berichte über ihn sind immer erst in zweiter Linie angemessen - so wäre die Gelegenheit Brutus über Cäsars Tod zu interviewen höchst wünschenswert“ (Parsons 1965, S.50, Habermas 1967a, S.158f).<sup>116</sup>*

Dieser von Habermas zitierte Satz wurde 1964 von Parsons für das Referat über Weber in Heidelberg geschrieben. Es ist zunächst erstaunlich, dass Habermas scheinbar von Parsons zu seiner Idee der Gleichsetzung von Verstehen und Kommunikation angeregt wurde, weil er auf dieser Tagung Parsons Weber-Interpretation zu kritisieren versuchte. Für unseren Zusammenhang ist es aber entscheidend darauf hinzuweisen, dass Habermas gerade im Bezug auf Parsons' *Weber-Interpretation* die Vorteile der Handlungstheorie für seinen Begriff der

<sup>115</sup> Wir werden später sehen, daß Habermas diese Gleichsetzung durch seine Freud-Interpretation zu begründen versucht (siehe diese Arbeit, Kapitel 8).

<sup>116</sup> Gleich nach der Zitierung wiederholt er bestätigend. „Wenn wir in den Sozialwissenschaften auf intentionale Handlungen als Daten nicht verzichten wollen, dann ist das System der Erfahrung, in dem diese Daten zugänglich sind, die sprachliche Kommunikation und nicht die kommunikationsfreie Beobachtung“ (Habermas 1967a, S.159).

Kommunikation bemerkt hat,<sup>117</sup> egal um welche Interpretation es sich dabei handelt. Das heißt, Weber übt mindestens einen indirekten Einfluss auf die Entwicklung seines Begriffs des „kommunikativen Handelns“ aus. Wenn ich es richtig sehe, erklärt dies, zusammen mit seiner damals teilweise positiver Haltung zu Webers hermeneutischer Handlungstheorie, seine plötzliche Anlehnung an Weber zur Unterstützung seines verständigungsorientierten Handlungsbegriffs – zunächst in *Aspekte der Handlungsrationalitäten* von 1977 und anschließend in der *Theorie des kommunikativen Handelns* von 1981.

Dieser überraschende Weber-Einsatz zeigt aber nichts anderes als Habermas' eigensinnige Theoriekonstruktion, denn ich glaube letztlich nicht, dass er bei der Entwicklung seines Begriffs des „kommunikativen Handelns“ tatsächlich versucht hat, diesen in irgendeiner Weise auf Webers Handlungstheorie zu stützen. Einen Grund dafür vermute ich darin, dass er schon seinerzeit bemerkt hat, dass Webers Begriffe des „sozialen Handelns“ und des „Sinnverstehens“ nicht unbedingt auf seinen eingeschränkten Begriff der „Kommunikation“ angewiesen sind; auch wenn sie einen Bezug zur Kommunikation haben könnten.<sup>118</sup> Einen weiteren, wichtigeren Grund für Habermas' Haltung sehe ich darin, dass er bereits seit seiner ersten Weber-Interpretation von 1964 stark dazu neigte, eine *positivistische* Version zu verfolgen. Darauf möchte ich jetzt näher eingehen.

## 5.2 Habermas' Weber-Interpretationen und das instrumentelle Handeln

i. Habermas hat seine erste Weber-Interpretation 1964 auf der oben genannten Heidelberger Tagung, die anlässlich des Gedenkens an Webers 100. Geburtstag stattfand, vorgestellt. Hier scheint sein Hauptinteresse noch im Rahmen des Positivismusstreits bzw. der Entwicklung seiner Interessenlehre zu liegen. Er befand damals eine Vorherrschaft des Positivismus, der auf die Einheit der Realwissenschaften nach der Vorgabe der Naturwissenschaften abzielt, als größtes Problem der Sozialwissenschaften. Um sich dem Positivismus zu widersetzen, entwickelte er seine Interessenlehre, in der er das *Prinzip der Wertfreiheit* als einen zu überwindenden Hauptpunkt des positivistischen Objektivismus bestimmte. In diesem Zusammenhang wäre es eine entscheidende Kritik am Positivismus – und gleichzeitig eine vorteilhafte Verteidigung seiner gerade entstandenen Interessenlehre – wenn man nachweisen würde, dass Weber selbst, der als Begründer des Wertfreiheitsprinzips bekannt ist, keineswegs positivistisch beschränkt

<sup>117</sup> Parsons' Beitrag zur Verbreitung von Webers Lehre in Amerika ist bekannt (Swingewood 1984). Die Frage, ob er wirklich eine positivistische Weber-Interpretation begründet, überschreitet den Umfang dieser Arbeit. Auch wenn er eine solche Haltung vertritt, ist Habermas' Anlehnung an ihn bei genauerem Blick nicht mehr merkwürdig, wenn wir daran denken, daß Habermas selbst bereits in seiner ersten Weber-Interpretation von 1964 der positivistischen Weber-Interpretation zuneigt war. Habermas' Bezug zu Parsons ist, obwohl ich in dieser Arbeit auf dieses Thema nicht eingehen kann, zudem deswegen interessant, weil Habermas Parsons „*The Structure of Social Action*“ als Modell für seine „*Theorie des kommunikativen Handelns*“ betrachtet (siehe das „Vorwort“ der *Theorie des kommunikativen Handelns*, Habermas 1981c, S. 7).

<sup>118</sup> So zeigt J. Weiß die Möglichkeit auf, Webers Begriff der Rationalität als Kommunikabilität zu interpretieren. Dabei kritisiert er allerdings Habermas' Reduktion dieses Begriffs auf die instrumentelle Rationalität (Weiß 1981).

war, sondern, im Gegenteil, die Wertbezogenheit der Sozialwissenschaften bestätigt (vgl. Parsons 1965, S.43, 52). Vor diesem Hintergrund legte Habermas eine *anti-positivistische* bzw. eine *hermeneutische* Weber-Interpretation vor. Als Schüler von Rickert betone Weber nämlich auf der methodologischen Ebene, so Habermas, die transzendente Konstitutionsfähigkeit der Kategorie möglicher Gegenstände bei den Kulturwissenschaften (Habermas 1964b, S.79). Zudem zeigten Webers historisch-soziologischen Forschungen den Einfluss der Wertbeziehungen auf die Theoriebildung. In seinen Forschungen leite Weber also nicht nur die Auswahl der Probleme – wie Parsons behauptete (Parsons 1965, S.47)<sup>119</sup> – sondern auch die Konstitution der Gegenstände aus eigener Wertinterpretation der Moderne als Rationalisierung her (Habermas 1964b, S.80f).<sup>120</sup>

Andererseits dürfen wir nicht übersehen, dass Habermas im gleichen Aufsatz auch eine zweite, völlig andere, Weber-Interpretation vertreten hat, in der er Weber als Positivisten betrachtet. Die erste Konsequenz seiner ambivalenten Haltung zu Weber ist die, nach meiner Ansicht abwegige, Kritik, dass Webers Begriff der Sozialwissenschaften ambivalent sei. Weber schwanke, so Habermas, zwischen einer hermeneutischen und einer positivistischen Haltung, je nachdem, ob er über Ziele oder Verfahrensweisen der Sozialwissenschaften spreche (vgl. Habermas 1967a, S.103-105). Betrachten wir diese Kritik von Habermas an Weber genauer.

Als Weber die Ziele der Sozialwissenschaften bestimmte, standen sich, laut Habermas, zwei Intentionen gegenüber. Ebenso wie die Positivisten besitze Weber unmissverständlich das 'naturwissenschaftliche Interesse an der Erzeugung des technisch verwertbaren Wissens'. Dabei bestimme er das Ziel der soziologischen Erkenntnis als die kausale Erklärung durch gesetzmäßige Zusammenhänge und verleihe dem Sinnverstehen einen methodologisch untergeordneten Status (Habermas 1964b, S.77). Während Weber und seine positivistischen Nachfolger im Werturteilsstreit faktisch diese Position eingenommen haben, hatte Weber, so Habermas, aber noch ein anderes Erkenntnisinteresse im Sinn, und zwar das 'kulturwissenschaftliche Interesse am Verstehen'. Die Ableitung und Erprobung von Gesetzhypothesen, aus denen sich technische Empfehlungen gewinnen lassen, gilt in anderen Zusammenhängen nur als eine Vorarbeit, die als solche noch nicht „zu der von uns erstrebten Erkenntnis“ führt. Die Erkenntnis terminiert in der hermeneutischen Explikation eines Sinns: der Bedeutung gesellschaftlicher Prozesse (ebd., S.77f). Hierbei wird nicht dem Sinnverstehen, sondern dem Erklären methodologisch ein untergeordneter Status zugewiesen (ebd., S.78).

Es ist nicht schwer zu zeigen, dass diese widersprüchliche Position nicht von Weber selbst kommt, sondern von Habermas. Denn jenes Schwanken zwischen Erklären und Verstehen ist nur möglich unter der *dualistischen* Logik der Interessenlehre, nach der „Erklären“ und „Verstehen“ voneinander getrennt und ver-

<sup>119</sup> An dieser Stelle kritisiert Habermas Parsons als Begründer der positivistischen Weber-Interpretation.

<sup>120</sup> Wie ich im nächsten Abschnitt zeigen werde, gehe ich davon aus, daß dieses Weber-Bild der Anlas war, über die Nützlichkeit einer hermeneutischen Handlungstheorie nachzudenken.

selbständig sind. Dagegen scheint es unwahrscheinlich, dass Webers Handlungstheorie unter dieser dualistischen Logik interpretiert werden kann. Denn Weber spricht dezidiert von *erklärendem Verstehen* (Weber 1921, S.547) oder *kausaler Deutung* speziell für die Erkenntnis der soziologischen Tatsache. Die statistischen Regelmäßigkeiten, die keinem verständlich gemeinten Sinn eines sozialen Handelns entsprechen, schließt er daher von Anfang an aus der soziologischen Regel aus (Weber 1921, S.551).

*„Eine richtige kausale Deutung eines konkreten Handelns bedeutet: daß der äußere Ablauf und das Motiv zutreffend und zugleich in ihrem Zusammenhang sinnhaft verständlich erkannt sind. Eine richtige kausale Deutung typischen Handelns bedeutet: daß der als typisch behauptete Hergang sowohl sinnadäquat erscheint wie als kausaladäquat festgestellt werden kann“ (Weber 1921, S.551).*

ii. Auf die ausführliche Darlegung dieser Begriffe bei Weber wollen wir in dieser Arbeit nicht eingehen.<sup>121</sup> Für unseren Zusammenhang muss aber gezeigt werden, dass Habermas über die dualistische Bestimmung des Weberschen Begriffs des Verstehens und Erklärens noch hinausgehen möchte: er stellt nämlich *die positivistische Weber-Interpretation in den Vordergrund*, indem er Webers „Verstehen“ als *Motivationsverstehen* bestimmt. Dabei ignoriert er interessanterweise seine eigene hermeneutische Weber-Interpretation, obwohl er sie gerade erst – freilich für einen anderen Zweck – vorgelegt hat. Konkreter: Um den Positivismus zu kritisieren, bemüht er sich, Weber vom Positivismus abzugrenzen. Dafür stellte er Parsons Trennung von Motivationsverstehen und Wertinterpretation dem Weberschen Begriff des Verstehens gegenüber.<sup>122</sup> Bemerkenswerterweise bestimmt er aber an genau der gleichen Stelle Webers Methode des Verstehens als auf das Motivationsverstehen begrenzt – ohne dafür eine Erläuterung zu liefern. Weber unterscheide, so Habermas, das soziologische „Motivationsverstehen eines *subjektiv* vermeinten Handlungssinnes“ von der historisch-philologischen „Wertinterpretation, die sich auf die in Kulturwerten *objektivierte* Bedeutung bezieht“ (Habermas 1964b, S.78, meine Hervorhebung).

<sup>121</sup> D. Henrich z.B. besteht darauf, daß Max Weber im Bereich der Kulturwissenschaften das „Erklären“ und das „Verstehen“ identifiziert, indem er Webers Wissenslehre unter dem Weberschen Prinzip der Anthropologie analysiert. Da die Grundlage des „Verstehens“ bei Weber in dem Begriff des vernünftigen Menschen liege, der den Sinn und Inhalt seines Handelns in Bezug auf die Welt bewusst bestimme, gehe Weber sicherlich davon aus, wo das Verstehen möglich ist, gibt es immer den sinnigen kausalen Bezug, auf dessen Findung das Erklären aus ist (vgl. Henrich 1952). Die enge Verbindung zwischen „Erklären“ und „Verstehen“ bei Weber behauptet auch J.Weiß in Hinsicht auf Webers Begriff der „Freiheit“. „In demselben Maße, in dem Akteuren Freiheit in diesem Sinne, d.h. im Gegensatz zur Wirklichkeit „blinder Naturwesen“ zugeschrieben werden kann, sind die Bestimmungsgründe ihres Handelns dem Verstehen zugänglich und erlauben damit eine Form der Erklärung, die zugleich sinnadäquat und kausaladäquat ist“ (Weiß 1991, S.29). Ich denke, Habermas' Interpretation liegt bezüglich dieses Themas der Interpretation von T. Parsons ganz nahe. Denn Parsons stellt im Vergleich zu anderen die Priorität des „Erklärens“ bei Weber gegenüber dem „Verstehen“ heraus. Das letztere sei nur Hilfsmittel für ersteres, das genauso wie der Begriff des „Erklärens“ in den Naturwissenschaften verstanden worden ist (Parsons 1965, S.48-52).

<sup>122</sup> „Meine *zweite* Frage an Herrn Parsons lautet deshalb: Führt eine verstehende Sozialwissenschaft das Motivationsverstehen hinaus in die Dimension einer hermeneutischen Aneignung von tradierten Bedeutungsgehalten, für die Max Weber so etwas wie Wertinterpretation vorgesehen hatte?“ (Habermas 1964b, S.79).

Hier müssen wir fragen, ob Weber tatsächlich seine Methode des Verstehens auf das Verstehen der Handlungsmotive beschränkt sah? Für eine Beantwortung dieser Frage müssen wir zunächst die Bedeutung von „subjektiv“ bei Weber erläutern. Denn Habermas lässt seine Behauptung darauf gründen, dass Weber den Sinn des Handelns, den die Soziologie verstehen soll, als „subjektiv“ vermeinten Sinn (Weber 1921, S.542) bestimmt hat. Dabei verfälscht er, was Weber mit dem Ausdruck „subjektiv“ gemeint hat, wenn er annimmt, dass Weber davon ausgehe, dass der Handelnde sich als *ein von der Gesellschaft isoliertes einsames Subjekt* an seiner inneren Motivation orientiert (vgl. Habermas 1981c, S.377f). Denn Weber spricht, nach meiner Ansicht, vom „subjektiv gemeinten Sinn“ in einer ganz entgegengesetzten Bedeutung. Er wollte den soziologischen Sinn von einem „objektiv ‘richtigen’ oder einem metaphysisch ergründeten ‘wahren’ Sinn“ (Weber 1921, S.542) unterscheiden, weil er denkt, dass es in der Soziologie einen solchen objektiven Sinn nicht gibt,<sup>123</sup> solange alles Wissen wesentlich auf das Vorverständnis bzw. den Kulturwert bezogen ist.

*„Ein Chaos von ‘Existenzialurteilen’ über unzählige einzelne Wahrnehmungen wäre das einzige, was der Versuch eines ernstlich ‘voraussetzungslosen’ Erkennens der Wirklichkeit erzielen würde. Und selbst dieses Ergebnis wäre nur scheinbar möglich, denn die Wirklichkeit jeder einzelnen Wahrnehmung zeigt bei näherem Zusehen ja stets unendlich viele einzelne Bestandteile, die nie erschöpfend in Wahrnehmungsurteilen ausgesprochen werden können. In dieses Chaos bringt nur der Umstand Ordnung, daß in jedem Fall nur ein Teil der individuellen Wirklichkeit für uns Interesse und Bedeutung hat, weil er in Beziehung steht zu den Kulturwertideen, mit welchen wir an die Wirklichkeit herantreten“ (Weber 1904, S.178).*

Diese Bedeutung des „subjektiv“ gemeinten Sinns, der mit dem *gesellschaftlichen* Vorverständnis zusammenhängt, stimmt zudem mit Webers Begriff des sozialen Handelns überein: „*Soziales* Handeln aber soll ein solches Handeln heißen, welches seinem von dem oder den Handelnden gemeinten Sinn nach auf das Verhalten *anderer* bezogen wird und daran in seinem Ablauf orientiert ist“ (Weber 1921, S.542). Hierbei stellte Weber fest, dass der das Handeln orientierende Sinn grundsätzlich mit einem *gesellschaftlichen Wert* verbunden ist.

*„Die Deutung des Handelns muß von der grundlegend wichtigen Tatsache Notiz nehmen: daß jene dem Alltagsdenken [...] angehörigen Kollektivgebilde Vorstellungen von etwas teils Seiendem, teils Geltensollendem in den Köpfen realer Menschen [...] sind, an denen sich deren Handeln orientiert und daß sie als solche eine ganz gewaltige, oft geradezu beherrschende, kausale Bedeutung für die Art des Ablaufs des Handelns der realen Menschen haben. Vor allem als Vorstellungen von etwas Gelten- (oder auch: Nicht-Gelten-) Sollendem [...] als Komplex eines spezifischen Zusammenhandelns von Menschen, – weil bestimmte Menschen*

<sup>123</sup> In seiner Weber-Studie verweist K. Löwith darauf, daß dieser Relativismus mit der „Idee der Freiheit“ bei Weber zusammengefasst ist und als die leitende Idee seiner Analyse der modernen Gesellschaft zu betrachten ist (Löwith, 1960).

*ibr Handeln an der Vorstellung orientieren, daß er bestehe oder so bestehen solle“ (Weber 1921, S.553f).*

Somit scheint Habermas' Reduzierung des „Verstehens“ bei Weber auf ein „Motivationsverstehen“ nicht gerechtfertigt. Freilich ist es für unseren Zusammenhang zur Untersuchung des Bezugs zwischen Habermas' Weber-Interpretation und der Entwicklung der *Theorie des kommunikativen Handelns* wichtig darzulegen, warum er seine eigene hermeneutische Weber-Interpretation ignoriert hat. Wir können seine Intention in einer These ablesen, die er gleich nach jener Reduzierung des Weberschen Begriffs des Verstehens vorgelegt hat: Webers Begriff des sozialen Handelns, so wollte Habermas behaupten, kann man *als zweckrationales Handeln* im Sinne der mathematischen Wirtschaftstheorie interpretieren.

*„Dabei bevorzugt sie (Webers Soziologie, H.L.) hypothetisch zweckrationale Handlungen, die sich nach reinen Verhaltensmaximen richten. Eine strenge Sozialwissenschaft [...] verfährt daher normativ-analytisch, wie das Beispiel der mathematischen Wirtschaftstheorie zeigt“ (Habermas 1964b, S.78).*

Wenn ich es richtig sehe, so ist dies das gleiche Interpretationsschema, in dem er den Marxschen Begriff der „Arbeit“ behandelt: Denn er sieht einen zweifachen Nutzen für seine Systematik, den er mit der Durchführung dieser positivistischen Weber-Interpretation gewinnen würde. Wenn er Webers Begriff des „sozialen Handelns“ mit dem des „am technischen Interesse orientierten zweckrationalen Handelns“ gleichsetzt, könnte er die Möglichkeit gewinnen, seinem interesseltheoretischen Begriff des „Interesses am Erklären durch eine Gesetzhypothese“ einen durch Weber *begründeten* Platz innerhalb der hermeneutischen Handlungstheorie zu verleihen. Gleichzeitig könnte er die Konkurrenzfähigkeit der Weberschen Handlungstheorie gegenüber seiner kommunikativen Handlungstheorie herabsetzen. Seine Theorie würde dann vielleicht sogar als Lösung der Probleme eines großen Denkers erscheinen. Aus diesem Zusammenhang heraus hält er in der *„Theorie des kommunikativen Handelns“* von 1981 an seiner positivistischen Weber-Interpretation fest.

*„Weber führt zunächst ‘Sinn’ als handlungstheoretischen Grundbegriff ein und unterscheidet Handlungen von beobachtbarem Verhalten. [...] Dabei hat Weber keine Bedeutungstheorie, sondern eine intentionalistische Bewusstseinstheorie im Rücken. Er erläutert ‘Sinn’ nicht anhand des Modells sprachlicher Bedeutungen, bezieht ‘Sinn’ nicht auf das sprachliche Medium möglicher Verständigung, sondern auf Meinungen und Absichten eines zunächst isoliert vorgestellten Handlungssubjekts. Diese erste Weichenstellung trennt Weber von einer Theorie des kommunikativen Handelns. Nicht die auf sprachliche Verständigung verweisende interpersonale Beziehung zwischen mindestens zwei sprach- und handlungsfähigen Subjekten gilt als fundamental, sondern die Zwecktätigkeit eines einsamen Handlungssubjekts“ (Habermas 1981c, S.377f).*

iii. In seiner Erklärung über Webers Begriff der „Wertbezogenheit“ zeigt Habermas deutlich, dass er von seinen zwei Weber-Interpretationen letztlich doch die positivistische Version gewählt hat. Er besteht nämlich darauf, dass das Postulat der „Wertfreiheit“ bei Weber wissenschaftstheoretisch eine Selbstverständlichkeit sei, mit der er die Sozialwissenschaften *auf das technische Interesse*, Gesetze über empirische Regelmäßigkeiten zu formulieren, *beschränkt* (Habermas 1964b, S.81). Die Richtigkeit dieser Interpretation des Wertfreiheitsprinzips sei dadurch zu erkennen, so Habermas, dass wir die Methodologie Max Webers in Bezug auf seine Gegenwartsanalyse verstehen sollen. Weber untersucht die moderne Gesellschaft unter dem Gesichtspunkt der Irrationalitäten ihrer Rationalisierung, die im Modell der Bürokratisierung idealtypisch erscheint. Er gehe davon aus, dass die Rationalität in der modernen Gesellschaft sich auf die Zweck-Mittel-Verwendung bezieht und dies zur Vernichtung des Handlungsspielraums der Individuen führt. „Gerade die Organisationsform, welche die Zweckrationalität des Handelns sichert, nämlich eine optimale Mittelverwendung für autonom gesetzte Zwecke gestatten soll, nimmt noch die Autonomie dieser individuellen Zwecksetzung selbst in Beschlag“ (ebd., S.82). Um sich dieser Irrationalität widersetzen zu können, fordere Weber einen politischen „Spielraum für den willenintensiven und machtinstinktiven Führer“ (ebd., S.83). Und aus dem gleichen Zusammenhang kann man, so Habermas, das Prinzip der Wertfreiheit verstehen: Die Erfahrungswissenschaften entzaubern zwar die Welt, aber sie führen dazu, den Spielraum der Dezision selbst noch zu usurpieren. „Auch sie müssen deshalb auf technische Hilfsfunktionen eingeschränkt werden“ (ebd., S.83).

Ist aber Habermas' positivistische Interpretation der Weberschen „Wertfreiheit“ dieses Prinzips akzeptierbar, wenn wir auf dessen Entstehungs- und Begründungszusammenhänge blicken? Weber behauptet dieses Prinzip im Zusammenhang mit der Aufgabenbestimmung des „Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik“. Gegen die Zielbestimmung der damaligen Wissenschaften, Werturteile zu produzieren,<sup>124</sup> behauptet Weber dort, dass die Wissenschaften werturteilsfrei sein müssen (Weber 1904, S.154) und sieht die Rolle der Wissenschaften darin, als „Helfer“ für die Werturteile zu fungieren. Ich denke, für Habermas müsste genau diese erste Aufgabe, die Weber „technische Kritik“ nennt (Weber, ebd., S.150), interessant sein.

*„Der wissenschaftlichen Betrachtung zugänglich ist nun zunächst unbedingt die Frage der Geeignetheit der Mittel bei gegebenem Zwecke. [...] Wir können weiter, wenn die Möglichkeit der Erreichung eines vorgestellten Zweckes gegeben erscheint, natürlich immer innerhalb der Grenzen unseres jeweiligen Wissens, die Folgen feststellen, welche die Anwendung der erforderlichen Mittel neben der eventuellen Erreichung des beabsichtigten Zweckes, infolge des Allzusammenhanges alles Geschehens, haben würde. Wir bieten alsdann dem Handelnden die Möglichkeit der Abwägung dieser ungewollten gegen die gewollten Folgen seines Handelns und damit die Antwort auf die Frage: was „kostet“ die Erreichung des gewollten*

<sup>124</sup> Z.B. die Nationalökonomie, die Werturteile über bestimmte wirtschaftspolitische Maßnahmen des Staates produzieren will (Weber 1904, S.148).

*Zweckes in Gestalt der voraussichtlich eintretenden Verletzung anderer Werte?“  
(Weber 1904, S.149).*

Aufgrund dieser Aussage von Weber – die Frage nach der Geeignetheit der Mittel bei gegebenem Zweck und nach den Kosten bei der Anwendung der erforderlichen Mittel sind die Aufgaben der Wissenschaft – könnte Habermas behaupten, dass Weber darlege, dass die Wissenschaften sich am „technischen Interesse“ an der Erklärung und Prognose durch das Finden von Gesetzen über empirische Regelmäßigkeiten orientieren sollen. Freilich sollte man darauf aufmerksam machen, dass Weber noch weitere Aufgaben der Wissenschaften als „Helfer“ nannte, die sich nicht mehr – auch im weiteren Sinne nicht – mit Habermas' Begriff des technischen Interesses decken: Wissenschaften können dem Handelnden „zu dem *Bewußtsein* verhelfen, daß *alles* Handeln, und natürlich auch, je nach den Umständen, das *Nicht-Handeln*, in seinen Konsequenzen eine *Parteilnahme* zugunsten bestimmter Werte bedeutet, und damit – was heute so besonders gern verkannt wird – regelmäßig *gegen andere*“ (Weber 1904, S.150); zudem können sie ihm „*Kenntnis der Bedeutung* des Gewollten selbst“ (ebd., S.150) bieten und prüfen dabei auch die Widerspruchslosigkeit des Gewollten (ebd., S.151).

Aber das entscheidende Problem der Habermasschen Interpretation des „Prinzips der Wertfreiheit“ bei Weber scheint mir darin liegen, dass sie das *umkehrt*, was Weber mit diesem Prinzip ausdrücken wollte. Nach meiner Ansicht spricht Weber nicht von der „Wertfreiheit“, weil er die Sozialwissenschaften auf die technischen Aufgaben beschränken, sondern weil er genau dieser Aufgabenbestimmung etwas entgegensetzen wollte. So hat Weber in Bezug auf die Wertfreiheit in den Sozialwissenschaften „eine prinzipielle Scheidung von Erkenntnis des ‘Seienden’ und des Seinsollenden“ (Weber 1904, S.148) herausgehoben. Er geht davon aus, dass alles ‘Seiende’ im Bereich der Wissenschaften vom Kulturleben sich auf irgendeine ‘Wertidee’ bezieht (Weber ebd., S.175) und im Allzusammenhang allen Geschehens steht (ebd., S.150). In diesem Bereich gibt es daher keine objektive Tatsache oder eine Wahrheit. Jede empirische Wissenschaft *darf daher* – so Weber – *weder* über andere Gesichtspunkte urteilen *noch* ihren eigenen Gesichtspunkt begründen *noch* ihre Forschungsergebnisse als objektive Wahrheit darstellen, weil sie das ‘Seiende’ zum Gegenstand hat und selber zum ‘Seienden’ gehört, solange sie von der jeweiligen Wertbezogenheit der Forscher abhängig ist. Wenn die Wissenschaft trotzdem ein Gesetz – z.B. ein eindeutiges Entwicklungsprinzip – feststellen will, aus dem das unabänderlich ‘Seiende’ oder das unvermeidlich ‘Werdende’ hergeleitet werden müsse, und wenn sie auf der Grundlage dieses Gesetzes Werturteile über bestimmte Maßnahmen produzieren wolle, begehen sie einen logischen Fehler.<sup>125</sup> Denn es gibt kein ‘An-sich-Seiendes’, das mit der objektiven Wahrheit bzw. dem Seinsollenden zu tun hat.

<sup>125</sup> „Gesetzt den Fall, es gelänge einmal, sei es mittels der Psychologie, sei es auf anderem Wege, alle jemals beobachteten und weiterhin auch alle in irgend einer Zukunft denkbaren ursächlichen Verknüpfungen von Vorgängen des menschlichen Zusammenlebens auf irgend welche einfache letzte „Faktoren“ hin zu analysieren, und dann in einer ungeheuren Kasuistik von Begriffen und streng gesetzlich geltenden Regeln erschöpfen zu erfassen,--was würde das Resultat für die Erkenntnis der *geschichtlich* gegebenen Kulturwelt [...] besagen? [...] Im einem Fall so wenig wie im anderen ließe sich aber aus jenen „Gesetzen“ und „Faktoren“ die Wirklichkeit des Lebens jemals *deduzieren*, [...] weil es

*„Wir haben als „Kulturwissenschaften“ solche Disziplinen bezeichnet, welche die Lebenserscheinungen in ihrer Kulturbedeutung zu erkennen streben. Die Bedeutung der Gestaltung einer Kulturerscheinung und der Grund dieser Bedeutung kann aber aus keinem noch so vollkommenen System von Gesetzesbegriffen entnommen, begründet und verständlich gemacht werden, denn sie setzt die Beziehung der Kulturerscheinungen auf Wertideen voraus. Der Begriff der Kultur ist ein Wertbegriff. Die empirische Wirklichkeit ist für uns „Kultur“, weil und sofern wir sie mit Wertideen in Beziehung setzen, sie umfaßt diejenigen Bestandteile der Wirklichkeit, welche durch jene Beziehung für uns bedeutsam werden, und nur diese“ (Weber 1904, S.175).*

iv. Aus unserer bisherigen Diskussion können wir schließen, dass weder Habermas' positivistische Einschränkung des „Prinzips der Wertfreiheit“ noch seine Reduktion des „Verstehens“ auf das „Motivationsverstehen“ eines einsamen Subjektes akzeptabel ist. Trotzdem wiederholt er auch 1967, als er den Einfluss Webers auf seine Gedanken schildert, seine *positivistische Version*.<sup>126</sup> Webers Begriff des „Handelns“ stelle stets ein „zweckrationales Handeln“ im Sinne der *mathematischen Wirtschaftstheorie* dar, weil Weber bei seiner Methodenbestimmung der naturwissenschaftlichen Ableitung von Gesetzhypothesen den relativ klaren Vorzug gegenüber dem Sinnverstehen verleihe, indem er die logische Beziehung von „Verstehen“ und „Erklären“ auf das allgemeine Verhältnis von hypothetischem Entwurf und empirischer Überprüfung zurückführt. Weiter folgert Habermas: „Diese logische Beziehung macht auch verständlich, warum Max Weber dem zweckrationalen Handeln methodisch eine Vorzugsstellung einräumt“ (Habermas 1967a, S.102).

*„Der sinnverstehend interpolierte Zweck, die angenommene Intention, wird in der Regel nur dann zu einer empirisch triftigen Erklärung führen, wenn der Zweck ein tatsächlich zureichendes Motiv der Handlung abgibt. Das ist aber der Fall, wenn die Handlung von der Intention eines mit zweckrational gewählten Mitteln zu realisierenden Erfolg geleitet wird, eben beim Typus zweckrationalen Handelns, das sich an der Wahl adäquater Mittel für einen subjektiv eindeutig erfaßten Zweck orientiert. Theorien, die ausschließlich diesen Handlungstypus zulassen, verfahren, wie die reine Ökonomie, normativ-analytisch“ (Habermas 1967a, S.102).*

---

uns für die Erkenntnis der Wirklichkeit auf die *Konstellation* ankommt, in der sich jene (hypothetischen!) „Faktoren“, zu einer geschichtlich für uns *bedeutsamen* Kulturerscheinung gruppiert, vorfinden, und weil, wenn wir nun diese individuelle Gruppierung „kausal erklären“ wollen, wir immer auf andere, ganz ebenso individuelle Gruppierungen zurückgreifen müssten, aus denen wir sie, natürlich unter Benutzung jener (hypothetischen!) „Gesetzes“-Begriffe „erklären“ würden“ (Weber 1904, S.174).

<sup>126</sup> Habermas bezeichnet hier Weber zwar als Wegbereiter der Handlungstheorie, aber er wiederholt hauptsächlich seine positivistische Weber-Interpretation. Er verfälscht also die Subjektivität bei Weber zur psychologischen Größe, wodurch das soziale Handeln darauf beschränkt ist, daß es ein an der einsamen Motivation des Subjektes orientiertes Handeln darstellt. „Der handlungstheoretische Ansatz ist von Max Weber bereits formuliert worden. Soziales Handeln begriff er als ein subjektiv sinnvolles, d.h. an einem subjektiv vermeinten Sinn orientiertes und dadurch auch motiviertes Verhalten. Es kann angemessen nur mit Bezugnahme auf die Ziele und Werte, an denen sich der Handelnde orientiert, aufgefaßt werden“ (Habermas 1967a, S.158).

Allerdings möchte ich auf drei Probleme hinweisen, die sich im Zusammenhang mit der Interpretation, Webers Begriff des sozialen Handelns sei als zweckrationales Handeln aufzufassen, ergeben: *Zum einen* ging Habermas immer noch von seiner problematischen Einschränkung von Webers „Verstehen als „Motivationsverstehen“<sup>127</sup> aus, als er über Webers Bevorzugung der Feststellung der Hypothese gegenüber dem Sinnverstehen sprach. *Zweitens* können wir zeigen, dass es bei Weber kaum möglich ist, einen methodischen Vorzug der naturwissenschaftlichen Ableitung von Gesetzhypothesen gegenüber dem Verstehen nachzuweisen. Denn Weber lehnt bei seiner Methodenbestimmung konsequent die Möglichkeit ab, Wirtschaftstheorie (oder Soziologie) nach dem Modell einer Naturwissenschaft zu betreiben. In diesem Zusammenhang kritisiert er die damalige ökonomische Theorie, die eine solche positivistische Neigung aufweise.

*„Die exakte ökonomische Theorie stelle die Wirkung eines psychischen Motivs fest, andere Theorien hätten die Aufgabe, alle übrigen Motive in ähnlicher Art in Lehrsätzen von hypothetischer Geltung zu entwickeln. Für das Ergebnis der theoretischen Arbeit, die abstrakten Preisbildungs-, Zins-, Renten- usw. Theorien, wurde demgemäß hie und da phantastischerweise in Anspruch genommen: sie könnten, nach – angeblicher – Analogie physikalischer Lehrsätze, dazu verwendet werden, aus gegebenen realen Prämissen quantitativ bestimmte Resultate – also Gesetze im strengsten Sinne – mit Gültigkeit für die Wirklichkeit des Lebens [zu] deduzieren, da die Wirtschaft des Menschen bei gegebenem Zweck in bezug auf die Mittel eindeutig ‘determiniert’ sei. Es wurde nicht beachtet, daß, um dies Resultat in irgendeinem noch so einfachen Falle erzielen zu können, die Gesamtheit, der jeweiligen historischen Wirklichkeit einschließlich aller ihrer kausalen Zusammenhänge als ‘gegeben’ gesetzt und als bekannt vorausgesetzt werden mußte und daß, wenn dem endlichen Geist diese Kenntnis zugänglich würde, irgendein Erkenntniswert einer abstrakten Theorie nicht vorstellbar wäre“ (Weber 1904, S.188).*

Damit ist auch das *dritte* Problem angedeutet, das darin besteht, dass Habermas den Weberschen Handlungsbegriff als normativen Handlungsbegriff einer reinen Ökonomie betrachtet. Weber aber richtet sich selbst deutlich sowohl gegen die isolierte Betrachtung des menschlichen Handelns nach einem psychischen Motiv als auch gegen die Betrachtung des Handelns nach einer Maxime des „wirtschaftlichen Prinzips“, indem er sie beide als „naturalistische“ Haltungen kritisierte.

<sup>127</sup> Dass Webers Verstehen nicht als Motivationsverstehen begrenzt bestimmt werden kann, haben wir bereits gezeigt. Deswegen bleibt es eine leere Behauptung, wenn Habermas kritisiert, Weber habe weder konsequent genug den Unterschied zwischen dem Motivationsverstehen, das den subjektiv vermeinten Sinn einer sozialen Handlung nachvollzieht, und einem hermeneutischen Sinnverständnis, das sich eine in Werken oder Ereignissen objektivierte Bedeutung aneignet, ausreichend geklärt (Habermas 1967a, S.105) noch berücksichtigt, daß Motivationsverstehen und die Wertinterpretation miteinander verbunden sind, weil die erkennenden Subjekte mit ihrem Gegenstandsbe- reich auch intuitiv verbunden sind (vgl. S.105f.). Deshalb konnte es nicht gelingen, die widerstreitenden Erkenntnisinteressen des Erklärens und des Verstehens in den Sozialwissenschaften zu vereinen.

„Das naturalistische Vorurteil, daß in jenen Begriffen etwas den exakten Naturwissenschaften Verwandtes geschaffen werden sollte, hatte eben dahin geführt, daß man den Sinn dieser theoretischen Gedankengebilde falsch verstand. Man glaubte, es handle sich um die psychologische Isolierung eines spezifischen ‘Triebes’, des Erwerbstriebes, im Menschen, oder aber um die isolierte Beobachtung einer spezifischen Maxime menschlichen Handelns, des sog. wirtschaftlichen Prinzips“ (Weber 1904, S.188).

Daraus können wir schließen, dass Habermas’ Versuch, Webers Begriff des „sozialen Handelns“ mit dem „strategischen Handeln“ im normativ-analytischen Ansatz gleichzusetzen, so zweifelhaft ist, dass er seine Zwecke nicht erfüllen kann: Er vermindert weder die Konkurrenzfähigkeit der Weberschen Handlungstheorie gegenüber der kommunikativen Handlungstheorie, noch dient er der Stützung seines interessentheoretischen Begriffs des „instrumentellen Interesses“ innerhalb der hermeneutischen Handlungstheorie.

Im nächsten Abschnitt will ich auf Habermas’ Beschäftigung mit der Entscheidungstheorie in der *Logik der Sozialwissenschaften* eingehen, weil Habermas in seiner positivistischen Weber-Interpretation Webers Begriff des „sozialen Handelns“ vor allem mit dem „strategischen Handeln“ im Sinne dieser Theorie gleichgesetzt hat. Wenn ich es richtig sehe, stellt Habermas’ Auseinandersetzung mit dieser Theorie zwei Schwierigkeiten seiner Handlungstheorie selbst bloß: Das Gestaltungsproblem des Begriffs des zweckrationalen Handelns und die positivistische Grundlage seiner Handlungstheorie.

### 5.3 Die Entscheidungstheorie und der Begriff des zweckrationalen Handelns

i. In der Beschäftigung mit dem normativ-analytischen Ansatz, zu dem er alle Versuche zählt, die Identität der Sozialwissenschaften nach dem Muster der mathematischen Wirtschaftstheorie als allgemeine Theorie der rationalen Entscheidung zu bestimmen,<sup>128</sup> macht Habermas auf den methodischen Erfolg des Begriffs des „strategischen Handelns“ aufmerksam. Die mathematische Wirtschaftstheorie habe die bisher unterschiedlichen methodischen Forderungen in den Sozialwissenschaften, nämlich die hermeneutische *Verständlichkeit* und die wissenschaftliche *Prognostizierbarkeit* ihrer Gegenstände, innerhalb der Ökonomie erfolgreich vereint, indem sie ihre Gegenstände, die Relationen zwischen messbaren ökonomischen Größen, als Funktionen wirtschaftlich rationalen strategischen Handelns unter Maximen, also als Funktionen rationaler Wahl zwischen alternativen Mittelverwendungen auf der Grundlage angegebener Präferenzen, bestimmt (vgl. Habermas 1967a, S.147).

Es scheint Habermas Ansinnen zu sein, den methodischen Erfolg der Begriffsbestimmung des strategischen Handelns der Wirtschaftstheorie für seinen Wechsel zur Handlungstheorie nutzbar machen zu wollen, indem er diesen Beg-

<sup>128</sup> Gemeinsam mit Kempfski, Pareto und Gäggen ordnet Habermas Weber daher diesem Ansatz zu.

riff mit seinem Begriff des „instrumentellen Handelns“ gleichsetzt. Denn diese Gleichsetzung ermögliche es, so meint Habermas, zwei Probleme seines Entwurfes zu lösen.

Wenn Habermas dem Begriff des „instrumentellen Interesses“ einen neuen Platz innerhalb der Handlungstheorie einräumen will, muss er zunächst folgendes Problem lösen: Da sein Begriff des instrumentellen Interesses eigentlich aus der Annahme der Lebenserhaltung der Gattung als Naturwesen gegenüber der Natur stammt, muß er zeigen, wie der Begriff des vom „instrumentellen Interesse geleiteten Handelns“ im Vergleich zum natürlichen „*adaptiven* Verhalten“ als ein normativ gebundenes „*intentionales* Handeln“ gelten kann. In diesem Zusammenhang müsste die Gleichsetzung des intentionalen strategischen Handelns mit dem instrumentellen Handeln die Erklärungslast tragen. Diese Gleichsetzung könnte darüber hinaus dazu beitragen, einer grundsätzlichen Schwäche der Habermasschen Kategorie des instrumentellen Handelns zu entgehen, die darin liegt, dass deren Notwendigkeit für die Sozialwissenschaften noch nicht begründet worden ist. Denn der faktische Erfolg der Kategorie des strategischen Handelns zum Erklären und Verstehen des wirtschaftlichen Lebens könnte dann die Notwendigkeit der Kategorie des instrumentellen Handelns zum Teil gewährleisten.

In dieser Intention scheint Habermas sich zu bemühen, beide Handlungsbegriffe zu vermischen, indem er sagt, dass „sie (die Wirtschaftstheorie, H.L.) unterstellt, daß die wirtschaftenden Subjekte nach Maximen handeln; normalerweise geschieht das in Form von Optimierungspostulaten“ (Habermas 1967a, S.147). Freilich scheint er selbst zu bemerken, dass das instrumentelle und das strategische Handeln trotz ihrer scheinbaren Ähnlichkeit auf grundsätzlich verschiedenen Annahmen basieren. Denn der Begriff des instrumentellen Handelns bei Habermas geht von einem *einzigsten und unabänderbaren Zweck* – der technischen Verfügung – aus, der aus seiner eigenen anthropologischen Bestimmung des Naturbezugs des Menschen stammt. Im Vergleich dazu beziehe sich die rationale Wahl oder das strategische Handeln in der Entscheidungstheorie, so sieht es Habermas korrekt, *auf alle möglichen Wahlsituationen*, „in denen eine gegebene Menge an Mitteln eine bestimmte Zahl von alternativen Mittelverwendungen zuläßt, wobei jede dieser Alternativen bestimmte Erfüllungsgrade *für verschiedene Ziele* festlegt“ (ebd., S.155, meine Hervorhebung).

Obwohl Habermas also die Wirtschaftstheorie durch das Optimierungsprinzip der Güter einschränkt und sie von der allgemeinen Theorie des strategischen Handelns selbst abtrennt (ebd., S.155), scheint ihm bewusst zu sein,<sup>129</sup> dass sogar die mathematische Wirtschaftstheorie es kaum erlaubt, das strategische Handeln mit dem instrumentellen Handeln gleichzusetzen, soweit die Optimierungsannahme des instrumentellen Handelns für die Entscheidungstheorie nur als ein Grenzfall auf einer Skala von möglichen Entscheidungsmaximen des strategi-

<sup>129</sup> In diesem Zusammenhang beschreibt er den Unterschied beider Handlungsbegriffe: „Im Idealfall kann die Zweckrationalität der Mittel, also die Eignung der Instrumente, vernachlässigt werden. Die Wirtschaftstheorie verfährt so, als ob das strategische Handeln der wirtschaftenden Subjekte, die zwischen alternativen Angebots- oder Nachfragenentscheidungen wählen, keinen technologischen Aspekt hätte“ (Habermas 1967a, S.147f.).

schen Handelns zu betrachten ist. In diesem Zusammenhang sieht er die Möglichkeit, die Begriffe des strategischen und des instrumentellen Handelns unter ein Dach zu bringen, darin, dass er die beiden im Begriff des „zweckrationalen Handelns“ zusammenfasst.

*„Zweckrationales Handeln kann die Verwendung von geeigneten Instrumenten meinen; dann richtet sich das Verhalten nach technischen Regeln. Aber auch die Wahl von Strategien kann zweckrational sein; dann richtet sich das Verhalten nach reinen Maximen, die Entscheidungen zwischen alternativen Mittelverwendungen festlegen“ (Habermas 1967a, S.147).*

Dies ist die inhaltliche Gestaltung des Begriffs des „zweckrationalen Handelns“, den Habermas in der *Theorie des kommunikativen Handelns* weiter verwendet. Wie Habermas in diesem Werk erklärt, wollte er diese globale Zusammenführung beider Begriffe des Handelns auf ihre gemeinsame teleologische Struktur stützen.<sup>130</sup> Freilich ist dieses Kriterium problematisch, soweit die teleologische Struktur, wie Habermas selbst bestätigt, für *alles* soziale Handeln fundamental ist (Habermas 1981c, S.151). Statt den Begriff des „zweckrationalen Handelns“ abzulehnen, weil er auf einer unklaren Symbiose von strategischem und instrumentellem Handeln beruht,<sup>131</sup> benutzt er ihn auch weiterhin als Kernbegriff seiner *Theorie des kommunikativen Handelns*. Ohne eine einzige Anmerkung über den genannten und wichtigen Unterschied zu machen, der die Zusammenführung beider Begriffe des Handelns nicht zulässt, betont er einen anderen Unterschied, der für die Zusammenführung beider Begriffe zum „erfolgsorientierten Handeln“ unwichtig erscheint: Das strategische Handeln stelle – aufgrund der Berücksichtigung der ‘Interaktion’ als einen entscheidenden Bestandteil des Handelns selbst – immer ein soziales Handeln dar, während dies nicht zwangsweise für das instrumentelle Handeln gelte, obwohl es mit sozialer Interaktion verknüpft sein kann (Habermas 1981c, S.385). Um der zu erwartenden Kritik an seiner instrumentellen Weber-Interpretation vorzubeugen – in der er das soziale Handeln der Weberschen Theorie mit dem strategischen Handeln der Entscheidungstheorie gleichsetzte, um es letztlich als instrumentelles Handeln ausweisen zu können – behauptete er, dass der Begriff des strategischen Handelns der inoffiziellen (hermeneutischen) Version von Webers Handlungstheorie entstamme, während der des instrumentellen Handelns der offiziellen (positivistischen) Version entnommen sei (Habermas 1981c, S.379-385). Hier müssen wir aber be-

<sup>130</sup> Der zentrale Begriff des teleologischen Handelns sei nach Habermas „die auf die Realisierung eines Zwecks gerichtete, von Maximen geleitete und auf eine Situationsdeutung gestützte Entscheidung zwischen Handlungsalternativen“ (Habermas 1981c, I, S.127).

<sup>131</sup> Zudem können wir in seiner *Logik der Sozialwissenschaften* Anzeichen dafür erkennen, daß er bereits damals bemerkt haben müsste, daß die globale Zusammenführung beider Begriffe fragwürdig ist. Konkreter: Die wirtschaftliche Entscheidungstheorie setze, nach Habermas’ Auffassung, die *Freiheit des Menschen* in bezug auf die Maximen seines Handelns voraus (Habermas 1967a, S.149): An die Maximen können die Menschen sich halten, oder auch nicht (ebd., S.148). Das heißt, dieser Ansatz erlaubt *weder* die Maximen *inhaltlich* als instrumentelle Optimierung der Güter *noch ontologisch* als unreversibel bzw. notwendig festzustellen. Aber Habermas konnte diese notwendige Schlussfolgerung nicht ziehen, weil es bei seinem gesamten theoretischen System letztlich darum geht, die Annahme der Notwendigkeit beider Kategorien des Handelns - instrumentales (zweckrationales) und kommunikatives Handeln - für die Sozialwissenschaften zu begründen.

denken, dass letztlich beide vermeintliche Weber-Versionen von Habermas konstruiert worden sind.

ii. Interessant ist weiterhin Habermas' damalige Reaktion auf die Feststellung der unerwünschten Tatsache, dass die Entscheidungstheorie seine eigene instrumentelle Kategorie nicht unterstützt, sondern sie sogar ihrer Notwendigkeit enthebt. Allerdings wendete Habermas sich nicht gegen seine eigene zweifelhafte Unternehmung, sondern kritisierte jene Wirtschaftstheorie als *Modellplatonismus*.

*„Die Schwäche des sozialwissenschaftlichen Normativismus liegt auf der Hand. Die Grundannahmen beziehen sich auf ein idealisiertes Handeln unter reinen Maximen; aus ihnen lassen sich keine empirisch gehaltvollen Gesetzeshypothesen ableiten. Entweder handelt es sich um deduktive Umformungen analytischer Aussagen, oder die Bedingungen, unter denen die Ableitungen eindeutig falsifiziert werden können, sind durch ceteris paribus-Klauseln ausgeschaltet. Trotz ihres Realitätsbezuges haben die Gesetzesaussagen der reinen Ökonomie einen geringen, meist gar keinen Informationsgehalt. Soweit die Theorien rationaler Wahl einen Anspruch auf empirisch-analytisches Wissen einlösen wollen, setzen sie sich dem Vorwurf des Modellplatonismus aus“ (Habermas 1967a, S.150).*

Um des Vorwurfes des Modellplatonismus zu unterstützen, hebt Habermas dann merkwürdigerweise zwei Argumente von H. Albert hervor, den er an anderer Stelle als einen Positivisten kritisiert hat: 1. „Die eingeführten Handlungsmaximen werden nicht als überprüfbare Hypothese behandelt, sondern als Annahmen über prinzipiell mögliches Handeln von Wirtschaftssubjekten“ (ebd., S.151). 2. Dieser Ansatz berücksichtigt nicht den faktischen bzw. gesamtgesellschaftlichen Zusammenhang der institutionalisierten Handlungen wirtschaftender Subjekte, während das System der Tauschbeziehungen so wenig von der Gesamtgesellschaft isoliert ist, dass das Sozialverhalten der Wirtschaftssubjekte nicht unabhängig von außerökonomischen Mustern der Motivation erfasst werden kann (ebd., S.151). Daraus zieht Habermas den Schluss:

*„Daß allgemeine Theorien rationalen Handelns um den Preis des empirisch überprüfbareren und deskriptiv sinnvollen Informationsgehaltes zu teuer erkaufte sind“ (Habermas 1967a, S.151).*

*„Die Immunisierung gegen den Einfluß sog. außerökonomischer Faktoren führt zur Immunisierung gegen die Erfahrung überhaupt“ (Albert 1964, S.422, Habermas 1967a, S.152).*

Auf den ersten Blick scheint diese Kritik an der mangelnden empirischen Bezogenheit der Theorie der rationalen Wahl unproblematisch, weil jeder Reduktionismus in der Tat an dessen extremer Abstraktheit zu kritisieren ist. Freilich ist es fragwürdig, wenn man einzig wegen der Abstraktheit einer Theorie deren mangelnde Bezogenheit zur Empirie behauptet, weil genau genommen alle Theorien bzw. deren begriffliche Kategorien abstrakt sind, wenn man die *Abbildtheorie* ablehnt. In diesem Zusammenhang ist es für unseren Zusammenhang interes-

santer, dass Habermas in seiner Kritik an der Entscheidungstheorie unvermeidlich offenbart, worauf seine Behauptung mangelnder empirischer Bezogenheit tatsächlich beruht: nämlich auf seiner eigenen abstrakten und positivistischen Annahme, daß sich ausschließlich das instrumentelle Handeln auf empirisch gehaltvolle Information bezieht.

iii. Es ist nicht eindeutig, ob Habermas das Problem seiner Kritik an der Entscheidungstheorie durchschaut hat. Trotzdem scheint er zumindest die problematische Konsequenz seiner Kritik zu bemerken, nämlich die volle Rechtfertigung des Positivismus bzw. die radikale Entschärfung der hermeneutischen Handlungstheorie. Denn wenn man den empirischen Bezug der Theorie zur realen Welt auf das instrumentelle Handeln beschränken würde, das sich nur auf die Suche nach der Gleichförmigkeit bzw. Gesetzmäßigkeit der Phänomene richtet, dann gäbe es keine empirische bzw. realistische Theorie außer der Verhaltenswissenschaft. Dadurch würde das den Maximen folgende intentionale Handeln und dessen Intentionalität – die Habermas zur Bewahrung der Sozialwissenschaften vor der positivistischen Reduktion im Anschluss an die Handlungstheorie mühsam als Gegenstände der Sozialwissenschaften festzustellen bemüht ist – um alle Realitätsbezüge bzw. der theoretischen Nützlichkeit beraubt (vgl. Habermas 1967a, S.156). Nicht nur dies: Die Absage an die Entscheidungstheorie müsste zur Ablehnung der von ihr hervorgebrachten methodischen Möglichkeiten führen, die wir bereits genannt haben (siehe oben, S.108). Angesichts dieser Folge versucht Habermas die Zielrichtung seiner Kritik zu ändern.

*„Einerseits sind die Argumente gegen den sozialwissenschaftlichen Normativismus nicht zu bestreiten, andererseits aber der alternative Vorschlag, nämlich Eingliederung der Ökonomie in die Verhaltenswissenschaften strenger Observanz, nicht eigentlich die Intention der Wirtschaftstheorie. Diese will offensichtlich eine andere Klasse von Informationen liefern als es irgendeine Soziologie oder Sozialpsychologie vermag. Die Kritik an der empirischen Gehaltlosigkeit wirtschaftswissenschaftlicher Modelle zielt genau genommen gegen ein falsches Selbstverständnis, nicht gegen die Praxis der ökonomischen Forschung“ (Habermas 1967a, S.153).*

Um seinen Begriff des instrumentellen Handelns beibehalten zu können, aber gleichzeitig nicht dem positivistischen Reduktionismus zu verfallen, behauptet Habermas dann erneut die Nützlichkeit der Entscheidungstheorie, indem er den Realitätsbezug des Handelns in zwei Stufen unterscheidet: Die Entscheidungstheorie enthalte zwar keine „Informationen über empirische Gleichförmigkeiten – technisch verwertbares Wissen erster Stufe –“ da nur das instrumentelle Handeln solche Informationen liefere. Aber sie enthalte, „Informationen über eine zweckrationale Wahl von Strategien, die gegebenenfalls die Verwendung von technischem Wissen erster Stufe voraussetzen“ (ebd., S.153) und die wir daher zum technischen Wissen zweiter Stufe rechnen können.

Ich glaube nicht, dass diese Stufen-Unterscheidung dem Zweck dienlich ist, die Kategorie des instrumentellen Handelns beibehalten zu können und gleichzeitig dem Positivismus abzuschwören, sondern dass dadurch eine Reihe neuer

Probleme impliziert werden. Wenn Habermas die Informationen, welche die Entscheidungstheorie anbietet, als *normative bzw. ethische* Entscheidungshilfen konkretisieren will,<sup>132</sup> muss er zuerst zeigen, welchen Beitrag ethische Informationen der so genannten *zweiten Stufe* konkret für die empirischen Informationen der so genannten ersten Stufe leisten können. Ich sehe das entscheidende Problem dieser Unterscheidung darin, dass sie den fatalen Schluss nicht verhindern kann, dass *nur* die generalisierende Verhaltenswissenschaft für die empirische Analyse brauchbar sein soll – zumindest soweit sie davon ausgeht, dass das instrumentelle Handeln sich *in erster Stufe* auf empirisch gehaltvolle Informationen bezieht. Ich denke, Habermas merkt dies selbst, so dass er am Ende seiner Beschäftigung mit der Entscheidungstheorie die Frage stellt:

*„Die Entscheidungstheorie [...] ist deshalb für eine empirische Analyse unbrauchbar. Folgt daraus, daß empirisch-analytisch brauchbare Theorien des sozialen Handelns von der Intentionalität des Handelns überhaupt absehen und sich auf stimuliertes Verhalten beschränken werden müssen?“ (Habermas 1967a, S.156).*

iv. Um aus dieser Sackgasse herauszukommen, ergreift er eine weitere Maßnahme. Er bestimmt die Bedeutung der „Erfahrung“ erneut, indem er die *hermeneutische* Grundlage der Handlungstheorie noch einmal in den Vordergrund stellt.<sup>133</sup> Da ihr Gegenstand, das soziale Handeln, „nicht unabhängig von einer gesellschaftlich verbindlichen Definition der Lage“ (Habermas 1967a, S.158) sei, so Habermas, muss sie sich notwendigerweise auf die verstehende Interpretation beziehen, in der es um die Auffassung der der unmittelbaren Beobachtung entzogenen Perspektive des Handelnden selbst geht. Die Erfahrung sei „hier nicht an die private Sinneswahrnehmung gebunden, deren Intersubjektivität erst im Zusammenhang mit einer Erfolgskontrolle instrumentalen Handelns (für gewöhnlich im Experiment) garantiert wird, sondern an sprachliche Kommunikation“ (ebd., S.158).

Nach dieser erneuten Betonung des hermeneutischen Bezugs der Handlungstheorie zur Erfahrung kritisiert Habermas dann einen verhaltenswissenschaftlichen Ansatz, in dem, entgegen seiner Argumentation, die Beobachtung

<sup>132</sup> „Die Informationen, die sie (die Wirtschaftstheorie, H.L.) ermöglicht, bedürfen nicht der empirischen Überprüfung, da sie im Sinne empirischer Triftigkeit überhaupt nicht ‘wahr’ oder ‘falsch’ sein können. [...] Auch wenn deshalb auf eine deskriptive Verwendung der Theorie verzichtet werden muß, „kann man das Modell immer noch benutzen, um bestimmten Akteuren ein Handeln nach dem Modell zu empfehlen: indem man für die im Modell unterstellten Handlungsmaximen ethische (soziale) Geltung als Normen richtigen Handelns verlangt, kann man Sollsätze statt Seinsätze daraus ableiten““ (Habermas 1967a, S.155f. Das Zitat in diesem Zitat hat Habermas von G. Gäfgen übernommen: (vgl. Gäfgen 1963, S.51).

<sup>133</sup> Schon die erste Maßnahme zur Begründung einer von der Kategorie des instrumentellen Handelns unabhängigen empirischen Handlungstheorie mit dem Ziel, dadurch die Notwendigkeit eines handlungstheoretischen Ansatzes in den Sozialwissenschaften abzusichern, war strategischer Natur. Habermas behauptete: „Heute gibt es zwei theoretische Ansätze zu einer strikt erfahrungswissenschaftlichen Analyse gesellschaftlicher Prozesse: eine generelle Verhaltenswissenschaft, die sich in der Ethologie und der Sozialpsychologie durchgesetzt hat, und eine Theorie des Handelns, die in Kulturanthropologie und Soziologie vorherrscht“ (Habermas 1967a, S.157). Diese Aussage versteckt eine effektive Strategie: Dadurch wird nämlich die *zu begründende Tatsache*, ob die Handlungstheorie einen von der Verhaltenswissenschaft unabhängigen Bezug zur Empirie hat, als *Tatsache* festgeschrieben.

als einziger Zugang zu den sozialen Tatsachen behauptet wird.<sup>134</sup> T. Abel bemühe sich zu zeigen – so Habermas – dass die *subjektive Motivation*, für deren „Verstehen“ die Hermeneutik die wissenschaftliche Identität behaupten soll, durch „Beobachtung“ zureichend erklärt werden kann. Abel denke, dass die Verhaltensmaximen, mit denen die subjektive Motivation verbunden ist, in Form der evidenten universalen Maximen, die „in ein Schema von Reiz und Reaktion eingeordnet werden“, gegeben sind. Daraus schließe Abel, dass die Motivation der Selbstbeobachtung bzw. der Introspektion der Verhaltensmaximen ausreichend zugänglich ist, und dass eine hermeneutische Interpretation der sozialen Tatsachen überflüssig ist (vgl. Habermas 1967a, S.161-162). Aber das hermeneutische Sinnverstehen könne, so setzt Habermas Abel entgegen, nicht auf das Motivationsverstehen reduziert werden. Denn das Verstehen beziehe sich über das Motivationsverstehen hinaus auf die Wertinterpretation, solange es sich auf die in symbolischen Zusammenhängen objektivierten Bedeutungen richtet. Und wenn es so sei, erschöpfe sich die Operation des Verstehens nicht darin, „auf ein Verhalten in gegebener Situation eine Verhaltensmaxime anzuwenden. Diese Anwendung setzt vielmehr die Explikation des subjektiv vermeinten Sinnes aus kultureller Überlieferung schon voraus“ (ebd., S.162f). Das heißt, die Verhaltensmaximen des sozialen Handelns können, anders als Abel behauptete, nicht auf die Maximen für eine zweckrationale Anpassung an die gegebenen Situationen reduziert werden. Denn sie sind nur

*„Grenzfälle von handlungsbestimmenden Normen überhaupt. Diese lassen sich als Verhaltenserwartungen sozialer Gruppen auffassen, die keineswegs evident gegeben sind, sondern ihrerseits sinnverstehender Explikation bedürfen, bevor sie einem Motivationsverständnis zugrunde gelegt werden können“ (Habermas 1967a, S.164).*

Aus dieser Habermasschen Erklärung zum hermeneutischen Sinnverstehen können wir entnehmen, dass er davon ausgeht, dass die Normen, an denen sich soziales Handeln orientiert, *nicht* inhaltlich auf diese oder jene Weise festgestellt werden können. Aber Habermas vermeidet es, hieraus die letzte Konsequenz zu ziehen und der Grund dafür liegt auf der Hand. Habermas' gesamtes System basiert auf der Annahme der Notwendigkeit *zweier substantieller* Normen des Handelns – Arbeit und Interaktion. Um seinen Dualismus beibehalten zu können, ignoriert er seine hermeneutische Begriffsbestimmung und betont plötzlich einen vermeintlichen Grenzfall, bei dem das Sinnverstehen nicht in Bezug auf die Wertinterpretation, sondern aus Rücksicht auf die schon festgestellten Normen zustande komme: das strategische Handeln.

Wie wir im folgenden Zitat sehen können, ist aber zu beachten, dass Habermas dort sowohl vom Inhalt des ganzen Arguments der hermeneutischen Handlungstheorie als auch von seiner unterschweligen Überlegung der Unmöglich-

<sup>134</sup> Diese Auseinandersetzung werde ich erst im nächsten Teil ausführlich behandeln, weil wir darin Habermas' erste Einschränkung der Grenzen des Handelns durch die Grenzen der Sprache, die für die Theorie des kommunikativen Handelns eine grundlegende Annahme darstellt, in den Blick bekommen.

keit einer Gleichsetzung von strategischem und instrumentellem Handeln absieht. Er nimmt also nur das Wort des „strategischen Handelns“ auf, damit er im Namen dieses Handelns die Norm des „instrumentellen Handelns“, die er als eine von zwei notwendigen Normen für das menschliche Handeln aufstellen will, sicherstellen kann.

*„Es gibt allerdings einen Grenzfall intentionalen Handelns, nämlich das strategische, bei dem der subjektiv vermeinte Sinn nicht aus kultureller Überlieferung erst angeeignet, als konkreter Sinn in der Kommunikation geklärt und verstanden, mithin ‘erfahren’ zu werden braucht. Der Sinn, nach dem sich strategisches Handeln richtet, läßt sich immer als Regel der Maximierung oder Optimierung von meßbaren oder wenigstens komparativ bestimmbareren Größen eindeutig definieren“ (Habermas 1967a, S.159).*

Wenn meine bisherigen Ausführungen richtig sind, ist es Habermas in seiner Auseinandersetzung mit der Entscheidungstheorie *nicht* gelungen, seinem Begriff des „instrumentellen Interesses“ eine handlungstheoretische Bestimmung im Sinne Webers zu verleihen. Vielmehr hat er dabei die *positivistische Grundlage* seines eigenen Theoriesystems bloßgestellt. Zudem zeigt seine *Fixierung* auf die zwei Normen der Sozialwissenschaften – Arbeit und Interaktion – dass sein System mit der Hermeneutik nicht koexistieren kann. Dies müsste die *Theorie des kommunikativen Handelns* tief treffen, soweit sie offiziell darauf abzielt, eine hermeneutisch begründete Maßnahme gegen den Positivismus in den Sozialwissenschaften darzulegen. Wenn wir auf Habermas’ Gestaltung des Begriffs des „kommunikativen Handelns“ eingehen, der für sein Theoriesystem entscheidend ist und den er in seiner Beschäftigung mit Wittgenstein begonnen hat, werden wir die grundsätzliche Trennung seines Begriffs- und Theoriesystems von der Hermeneutik und deren Grenzen noch deutlicher erkennen. Dieses wird das Thema des nächsten Kapitels sein.

## § 6. Habermas' Wittgenstein-Interpretation: Die Begründung der sprachlichen Grammatik als Grundlage des sozialen Handelns

### 6.1 Die *Logik der Sozialwissenschaften* und die Kommunikationstheorie

i. Ich gehe in dieser Arbeit davon aus, dass man Habermas Aufsatz *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (Habermas 1967a) als einen wichtigen Text zum Verständnis des Entwicklungsvorgangs der *Theorie des kommunikativen Handelns* (Habermas 1981c und d) betrachten kann. Bevor wir uns weiter mit unserem Thema beschäftigen, benötigen wir eine kurze Darlegung der Beziehung zwischen beiden Werken.

Habermas verkündet im Vorwort zur *Theorie des kommunikativen Handelns* einen Richtungswechsel seiner neuen Theorie im Vergleich zu seinem oben genannten Aufsatz. Während letzterer eine methodologische Überlegung der Sozialwissenschaften darstelle, sei erstere keine solche Metatheorie, „sondern Anfang einer Gesellschaftstheorie, die sich bemüht, ihre kritischen Maßstäbe auszuweisen“ (Habermas 1981c, S.7). Ein Jahr danach, im Vorwort zur Neuauflage des Buchs *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (Habermas 1982a), in dem Habermas seine methodischen Aufsätze der 1960er und 1970er Jahre gesammelt hat, betont er erneut, dass die *Theorie des kommunikativen Handelns* „keine Fortsetzung der Methodologie mit anderen Mitteln (ist). Sie hat mit dem Primat der Erkenntnistheorie gebrochen, behandelt die Präsuppositionen verständigungsorientierten Handelns *unabhängig* von den transzendentalen Voraussetzungen der Erkenntnis“ (Habermas 1967a, S.10).

Trotz dieser Verkündung des Richtungswechsels durch den Autor selbst,<sup>135</sup> müssen wir feststellen, dass seine Kommunikationstheorie den Bezug zur Methodologie unabänderlich beibehält, soweit er in der Kommunikationstheorie einerseits immer weiter eine sozialwissenschaftliche Methode für Wahrheit und Emanzipation zu entwickeln versucht und soweit andererseits die formale Pragmatik – wie im ersten Kapitel gezeigt – die methodische und konstitutive Grundlage seiner Kommunikationstheorie darstellt. In diesem Zusammenhang müssen die Gründe interessieren, warum Habermas so bemüht ist, eine Betrachtung seiner Kommunikationstheorie als Fortsetzung der Methodologie abzulehnen. Wenn ich es richtig sehe, liegt ein Grund darin, dass Habermas bereits die

---

<sup>135</sup> Aufgrund dieser Aussage verliert man den Bezug zwischen *Zur Logik der Sozialwissenschaften* und der *Theorie des kommunikativen Handelns* leicht aus dem Blick. H. Gripp z.B. betrachtet *Zur Logik der Sozialwissenschaften* als etwas, das auf die Entwicklung der *Theorie des kommunikativen Handelns* keinen direkten Einfluss hat. Er rekonstruiert dieses Werk deswegen sehr begrenzt im Hinblick auf Habermas' Bemühung der Vereinigung von natur- und geisteswissenschaftlicher Methode (Gripp 1984, S.32-35).

Schwierigkeiten bemerkt hat, die mit der formalen Pragmatik, die als methodischer Kern seiner Kommunikationstheorie zu betrachten ist, verwoben sind. Genauer: Da die formale Pragmatik keine substantiellen Begriffe erlaubt, kann Habermas unter diesem Titel den aufklärungsphilosophischen Hauptentwurf seiner Theorie, die normative Grundlage der Gesellschaftstheorie substantiell darzulegen, nicht mehr konsequent verfolgen. Ich glaube, Habermas' folgende Aussage bestätigt dies:

„Diese Wendung von der Erkenntnis- zur Kommunikationstheorie hat es erlaubt, auf Fragen, die von der metatheoretischen Warte aus nur als Fragen beleuchtet und in ihren Voraussetzungen geklärt werden konnten, substantielle Antworten zu geben: auf die Frage nach der normativen Grundlegung einer kritischen Gesellschaftstheorie [...]“ (Habermas 1967a, S.10).<sup>136</sup>

Was können wir dann als die tatsächlichen Verbindungen zwischen der *Logik der Sozialwissenschaften* und der *Theorie des kommunikativen Handelns* wahrnehmen? Bezüglich dieser Frage halte ich D. Horsters Erklärung für wegweisend: Ihm zufolge stelle Habermas in seinen methodologischen Überlegungen der 1960er Jahre die Frage, „wie kann das Versprechen der klassischen Politik, nämlich praktische Orientierung über das, was in gegebener Lage richtiger- und gerechterweise zu tun ist, eingelöst werden, ohne andererseits auf die wissenschaftliche Stringenz der Erkenntnis, welche die moderne Sozialphilosophie im Gegensatz zur praktischen Philosophie der Klassiker beansprucht, zu verzichten?“ (Habermas 1963a, S.51). Auf diese Frage antworte Habermas, so Horster, mit folgenden Überlegungen: „Es muß einen wissenschaftlich stringenten Zugang zum gesellschaftlichen Normensystem geben“; dies ist die „Lebenswelt“. Und „der privilegierte Zugang zur Lebenswelt ist die Sprache“ (Horster 1991, S.22). Gerade bei seiner Durcharbeitung der sozialwissenschaftlichen Methode in der *Logik der Sozialwissenschaften* habe Habermas die Antwort gefunden, die er in seiner *Theorie des kommunikativen Handelns* dann sprachtheoretisch konkretisiert (Horster 1991, S.92).

ii. Trotz des richtigen Hinweises auf die Bedeutung der *Logik der Sozialwissenschaften* für die Kommunikationstheorie, scheint Horster aber dem Horizont Habermas' Gedanken verbunden zu bleiben. Ohne Habermas' Logik über das Verhältnis zwischen der „Lebenswelt“ und der „Sprache“ zu hinterfragen, gibt er sie nur wieder. Aber diese Logik, nämlich *die Abhängigkeit der Lebenswelt von der Sprache*, müssen und wollen wir kritisch beurteilen. Denn Habermas lässt die Hauptthese der Kommunikationstheorie, nämlich dass „für eine Theorie der kommunikativen Theorie die sprachliche Verständigung als Mechanismus der Handlungskoordination in den Mittelpunkt des Interesses rückt“ (Habermas 1981c, S. 370), darauf basieren, dass *die Sprache* anstelle der Lebenswelt die *rationalen* und die *selbstgenügsame* Grundlage der *sozialen Praxis* darstellt.

<sup>136</sup> Habermas nennt die Liste der Fragen, die durch seine nicht methodische Arbeit beantwortet werden können: „Auf die Frage nach der Objektivität des Verstehens und der Einheit im Pluralismus der Lebensformen und Sprachspiele, auf [die] Frage nach der Möglichkeit eines 'historisch gerichteten Funktionalismus' und danach, wie die Paradigmenkonkurrenz zwischen System- und Handlungstheorie zu überwinden sei“ (Habermas 1967a, S.10).

Genauer: In der *Theorie des kommunikativen Handelns* wollte Habermas begründen, dass die Sprache sich die Lebenswelt konstituiert, und dass sie die selbstgenügsame Grundlage für die rationale Koordinierung des sozialen Handelns darstellt. Und dabei spielt Wittgensteins Begriff der „Regel“ eine entscheidende Rolle: Die Selbstgenügsamkeit der Sprache bei der Erklärung der identischen *Bedeutung* und der intersubjektiven *Geltung* eines Sprech- bzw. sozialen Handelns sei durch ihren Charakter als *Regel(befolgung)* zu erklären, die mindestens von zwei Subjekten zu folgen und zu kritisieren sei (Habermas 1981d, S.30f). Für unseren Zusammenhang ist es wichtig, dass der vermeintliche Wittgenstein-Begriff der „Regel“ tatsächlich schon in *Zur Logik der Sozialwissenschaften* kreierte worden ist. In diesem Aufsatz versuchte Habermas den Charakter der Sprache als Regelbefolgung zu bestimmen, indem er die Grammatik der Umgangssprache beim späten Wittgenstein als *transzendente* Grundlage der Erkenntnis und des sozialen Handelns interpretiert, die anstelle der Lebenswelt deren Sinn und Geltung (Rationalität) feststellt. In diesem Zusammenhang müssen wir Habermas' damalige Wittgenstein-Interpretation untersuchen, damit wir seinen sprachtheoretischen Versuches in der *Theorie des kommunikativen Handelns* richtig einschätzen können.

Soweit ich es beurteilen kann, übersehen die bisherigen Studien dieses Verhältnis zwischen Habermas' Wittgenstein-Interpretation der 1960er Jahre und seiner *Theorie des kommunikativen Handelns* von 1981. Manche wiederholen daher Habermas' eigene Erklärung über sein Verhältnis zu Wittgenstein (Holub 1991, S.13, S.61f; Ingramm 1987, S.37f), oder sie kritisieren Habermas' universalistische bzw. fundamentalistische Haltung vor dem Hintergrund von Wittgensteins Kulturrelativismus, ohne dabei zu berücksichtigen, daß Habermas Wittgensteins Gedanken selbst universalistisch zu deuten versucht (Tully 1989).<sup>137</sup> Meine Kritik gilt aber auch jener Studie, die sich dem Bezug zwischen Habermas und Wittgenstein am wenigsten annähert und dabei Habermas' axiomatische Interpretation von Wittgensteins Sprachspiel kritisiert (Redding 1986, S.20f). Sie stellt ebenfalls nicht die Frage, warum Habermas so zwangsläufig eine universalistische und axiomatische Wittgenstein-Interpretation aufgestellt hat. Im folgenden will ich sowohl die Schwierigkeiten bei Habermas' Wittgenstein-Interpretation als auch die Probleme bei seiner Ersetzung der Lebenswelt durch die Sprache darlegen.

## 6.2 Der frühe Wittgenstein: Sprache als transzendente Kategorie

i. Wenn Habermas die gesellschaftlichen Normen, an denen sich das Handeln orientieren soll, durch die sprachliche Grammatik ersetzen und dadurch eine transzendente Rolle der Grammatik behaupten will, muss er zuerst einem Einwand von Seiten der Husserlschen Phänomenologie entgegenwirken, nach der die „Lebenswelt“ nicht auf die „Grammatik“ (und von daher das „soziale

---

<sup>137</sup> J. Tully verweist allerdings nur auf Wittgenstein als den besseren Denker von beiden, interessiert sich aber nicht für deren Verhältnis.

Handeln“ nicht auf „kommunikatives Handeln“) beschränkt werden kann. In diesem Zusammenhang kritisiert Habermas den phänomenologischen Begriff der „Lebenswelt“ als eine metaphysische und abstrakte Konstruktion, die nichts anderes als die durch transzendente Meditation zu erlangende Generalisierung einer individuellen Lebenswelt eines einsamen Subjektes darstelle (Habermas 1967a, S.234). Ob diese Kritik von Habermas an der Phänomenologie akzeptabel ist, muss uns hier nicht interessieren. An dieser Stelle können wir aber festhalten, dass Habermas bereits 1967 seine genannten Intention in Form von Thesen offen legt:

a. Nicht die phänomenologische „Meditation“, sondern „die gesprochene Sprache, in der wir unsere Identität und die der anderen festhalten, ist das einzige Medium, in dem sich die Dialektik des Allgemeinen und Besonderen alltäglich vollzieht“ (Habermas 1967a, S.234).

b. Nicht der phänomenologische Begriff der „Lebenswelt“, sondern „die *grammatischen Regeln einer Sprache*, in deren Kategorien der Handelnde seine Situation und sein Selbstverständnis definiert“ (ebd., S.239, meine Hervorhebung), stellen den Bezugsrahmen unseres Handelns dar.<sup>138</sup>

c. Zusammen mit dieser Alternative legt Habermas sein neues Menschenbild dar. Die Sprache sei das Gespinnst, „an dessen Fäden die Subjekte hängen und an ihnen zu Subjekten sich erst bilden“ (ebd., S.240).

Habermas glaubt, dass er diese drei Thesen, die in seiner Hauptthese, der grammatischen Regeln der Umgangssprache als transzendentaler Grundlage für Erkenntnis und Handeln, zusammengeschlossen sind, im Anschluss an Wittgenstein, besonders den späten Wittgenstein, begründen kann.

*„Die Sprachanalyse konnte für die Methodologie einer verstehenden Soziologie erst relevant werden, nachdem der logische Positivismus zwei Stufen der Selbstkritik durchlaufen hatte: beide Stufen der Reflexion sind durch Wittgenstein markiert. Der Tractatus bringt den transzendentalen Stellenwert der intendierten wissenschaftlichen Universalprache zu Bewußtsein. Die Philosophischen Untersuchungen durchschauen die transzendente „Sprache überhaupt“ als Fiktion und entdecken in den Grammatiken der umgangssprachlich eingespielten Kommunikation die Regeln, nach denen sich Lebensformen konstituieren“ (Habermas 1967a, S.242).*

Wenn wir diese Zusammenfassung seiner Wittgenstein-Interpretationen ansehen, stellen sich zwei Fragen: Hat der frühe Wittgenstein wirklich der Universalprache einen transzendentalen Stellenwert im Sinne von Kant verliehen? Und: Hat der späte Wittgenstein, der offensichtlich seinen frühen atomistischen Rea-

<sup>138</sup> Diese Regeln sind daher „einerseits als deskriptiv zu erfassende Sachverhalte einer empirischen Analyse zugänglich, aber andererseits sind sie Daten höherer Ordnung, die sich nicht auf der Ebene der Tatsachen, sondern der Sätze über Tatsachen konstituieren“ (Habermas 1967a, S.241).

lismus aufgab und vom *gesellschaftlichen Relativismus* ausging, von den *universalen* Regeln der Erkenntnis und des Handelns gesprochen, und sie sogar als sprachliche Grammatik konkretisiert? Wenn ich es richtig sehe, gestaltet Habermas nicht nur den späten, sondern auch den frühen Wittgenstein um, damit er seine Hauptthese im Namen des späten Wittgenstein begründen kann.

ii. Bevor wir Habermas' Interpretation des frühen Wittgenstein behandeln, rekonstruieren wir zunächst einige Grundbegriffe von Wittgenstein. Nach meiner Ansicht beschäftigt sich der Wittgenstein im *Tractatus logico-philosophicus* (Wittgenstein 1922), das das wichtigste Werk seines so genannten „frühen Denkens“<sup>139</sup> darstellt, hauptsächlich mit der Frage nach der *Grundlage der sprachlichen Logik, was die Sätze sinnlich macht*.<sup>140</sup> In diesem Zusammenhang entwickelt er vier wichtige metaphysische Begriffe, die in seinem System miteinander verbunden sind:

a) Der erste bezieht sich auf seinen *logischen Atomismus*. Der frühe Wittgenstein geht davon aus, dass die Welt aus den Tatsachen besteht,<sup>141</sup> die letztlich in die nicht mehr reduzierbaren atomistischen Tatsachen, nämlich in Sachverhalte (Wittgenstein 1922, §2), die die Verbindung der Gegenstände (Sachen, Dinge) darstellen (ebd., §2.01), zerfallen sind.

b) Dieses atomistische Verstehen der Welt ist für das Verstehen der sprachlichen Logik wichtig, weil Wittgenstein es auf seiner *Abbildtheorie der Sprache* bzw. auf seiner *nominalistischen Annahme* gründen lässt. Er geht davon aus, dass „der Satz ein Bild der Wirklichkeit (ist)“ (ebd., §4.01), und dass eine atomistische Tatsache sich auf einen (sprachlichen) Namen<sup>142</sup> bezieht. Daraus folgert er, dass man bei der Sprachanalyse den einfachsten Satz, nämlich den „Elementarsatz“, der jeweils aus den die atomistischen Sachverhalte entsprechenden Namen besteht,<sup>143</sup> erreichen kann und muss (ebd., §4.221).

c) Diese Suche nach den Elementarsätzen ist notwendig, weil Wittgenstein eine *Wahrheitsfunktionalität* der Elementarsätze annimmt. „Alle Sätze sind Resultate von Wahrheitsoperationen mit den Elementarsätzen. Wahrheitsoperation ist die Art und Weise, wie aus den Elementarsätzen die Wahrheitsfunktion entsteht“ (ebd., §5.3). Da nur die Wahrheit der Elementarsätze die Wahrheit des aus ihnen bestehenden Satzes gewährleisten kann<sup>144</sup> und da man alle Elementarsätze

<sup>139</sup> Nach G. Pitscher ist es üblich, daß das die Schriften *Tractatus logico-philosophicus* (1922) und *Some Remarks on Logical Form* (1929) dem frühen Wittgenstein zuzuordnen sind, und daß man die Werke ab *The Blue and Brown Books* (1933-35) dem späten Wittgenstein zuweist (Pitscher 1964).

<sup>140</sup> Wittgenstein beschreibt diesen Zweck im Vorwort des *Tractatus*: „Das Buch behandelt die philosophischen Probleme und zeigt - wie ich glaube -, daß die Fragestellung dieser Probleme auf dem Mißverständnis der Logik unserer Sprache beruht“.

<sup>141</sup> „Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge“ (Wittgenstein 1922, §1.1). „Die Welt zerfällt in Tatsachen“ (ebd., §1.2).

<sup>142</sup> „Der Name ist durch keine Definition weiter zu zergliedern: er ist ein Urzeichen“ (ebd., §3.26).

<sup>143</sup> „Der einfachste Satz, der Elementarsatz, behauptet das Bestehen eines Sachverhaltes (ebd., §4.21). „Der Elementarsatz besteht aus Namen. Er ist ein Zusammenhang, eine Verkettung von Namen“ (ebd., §4.22). „Ein Name steht für ein Ding, ein anderer für ein anderes Ding und untereinander sind sie verbunden, so stellt das Ganze -wies einen lebenden Bild- den Sachverhalt vor“ (ebd., §4.0311).

<sup>144</sup> „Ist der Elementarsatz wahr, so besteht der Sachverhalt; ist der Elementarsatz falsch, so besteht der Sachverhalt nicht“ (ebd., §4.25).

eines Satzes finden kann, schließt Wittgenstein daraus, dass „es eine und nur eine vollständige Analyse der Sätze (gibt)“ (ebd., §3.25).

d) Nachdem Wittgenstein diese Grundlagen der Sprachlogik erläutert hat, reflektiert er letztlich auf *die Grenze der Sprache*. Da er annimmt, dass die Sprache (Satz) in die Elementarsätze, die atomistische Sachverhalte abbilden, zerfallen ist, also da die Sprache daher die Welt abbildet,<sup>145</sup> schließt er, dass sie „kein Satz über sich selbst sagen (kann)“ (ebd., §3.332). „Der Satz kann die Wirklichkeit darstellen, aber er kann nicht das darstellen, was er mit der Wirklichkeit gemein haben muß – die logische Form“ (ebd., §4.12).<sup>146</sup> Diese Grenze der Sprache, auf deren Feststellung Wittgensteins *Tractatus* aus ist (siehe das Vorwort), weist auf die Grenze der sprachlogischen und philosophischen Studie hin: „Die Regeln der logischen Syntax müssen sich von selbst verstehen, wenn man nur weiß, wie ein jedes Zeichen bezeichnet“ (ebd., §3.334). „Das Resultat der Philosophie ist [...] das Klarwerden von Sätzen“ (ebd., §4.112). „Was sich überhaupt sagen läßt, läßt sich klar sagen; und wovon man nicht reden kann, darüber muß man schweigen“ (ebd., Vorwort).

iii. Nun sind wir in der Lage, Habermas' Interpretation des frühen Wittgenstein zu behandeln. Im Anschluss an K.O. Apel (vgl. Apel 1976) versteht Habermas das Denken des frühen Wittgenstein als *Sprach-Transzendentalismus*. Es sei nämlich Kants Transzendentalphilosophie des Bewusstseins in mancher Hinsicht analog:

*„dem transzendentalen Bewußtsein überhaupt entspricht die weltabbildende Universalsprache. [...] Den Kategorien der Anschauung und des Verstandes als den transzendentalen Bedingungen der Objektivität möglicher Erfahrung und Erkenntnis entspricht die Syntax der wissenschaftlichen Universalsprache, die die Muster festlegt und die Grenzen umschreibt, innerhalb derer empirisch sinnvolle Aussagen über das, was der Fall ist, a priori möglich sind“ (Habermas 1967a, S.243).*

Sind diese Gleichsetzungen des Kantischen „transzendentalen Bewusstseins“ mit der „Universalsprache“ und die „Kategorien der Anschauung und des Verstandes“ bei Kant mit der „Syntax der Universalsprache“ aber akzeptabel? Um auf diese Frage zu antworten, müssen wir uns zunächst darüber klar werden, was Habermas hier mit der „Universalsprache“ gemeint hat. Denn im Wortgebrauch von Wittgenstein ist es schwierig, einen direkten Hinweis auf die „Universalsprache“ zu finden.<sup>147</sup> Nur wenn wir Habermas' eigene Erklärungen berücksichtigen, dass „die umgangssprachlichen Formulierungen am Maßstab einer weltabbildenden Idealsprache gemessen werden [können]“ oder dass „die Universalsprache atomistisch aufgebaut [ist]“ und das jeder komplexe Satz „sich auf Elementarsätze zurückführen [lässt]“ (Habermas 1967a, S.244), können wir vermu-

<sup>145</sup> „Die Gesamtheit der Sätze ist die Sprache“ (ebd., §4.001).

<sup>146</sup> „Um die logische Form darstellen zu können, mußten wir uns mit dem Satz außerhalb der Logik aufstellen können, das heißt außerhalb der Welt“ (ebd., §4.12).

<sup>147</sup> Vgl. J. Hartnack 1968 und Wittgenstein 1922, §4.0031.

ten, dass Habermas die Gesamtheit aller möglichen Elementarsätze als die „Universalsprache“ bei Wittgenstein bezeichnet. Wenn dies so ist, wird aber Habermas' These, dass die Universalsprache, also die Gesamtheit aller möglichen Elementarsätze dem Kantischen „transzendentalen Bewusstsein überhaupt“ entspricht, wegen zwei wesentlicher Unterschiede problematisch. Das transzendente Bewusstsein stellt ein ursprünglich einheitliches Subjekt dar und die Wahrheit dieser Kategorie ist bereits ontologisch angenommen worden. Jeder Elementarsatz spiegelt dagegen atomistische Tatsachen wider. D.h. es ist zu unterstellen, dass sie voneinander unabhängig sind (Wittgenstein 1922, §5.134).<sup>148</sup> Überdies glaubt Wittgenstein, dass deren Wahrheit erst in Hinsicht auf die Tatsachen nachzuprüfen ist.

Wenn ich es richtig sehe, gründet Habermas' Gleichstellung der Logik der Sprache mit den transzendentalen Kategorien Kants hauptsächlich in Wittgensteins Aussage: „die Grenzen der Sprache bedeuten die Grenze meiner Welt“ (ebd., §5.6). Wie ich bereits rekonstruiert habe, spricht Wittgenstein über die „Grenze der Sprache“, weil er annimmt, dass die Sprache das Abbild der Welt darstellt. Alles, was die Sprache ausdrücken kann, ist deswegen bereits mit dem atomistischen Inhalt festgestellt worden: Sprache kann daher über die Grenze der Welt nicht hinaus.<sup>149</sup>

In seiner Wiedergabe dieser Logik scheint Habermas nicht ganz auf die abbildtheoretische Grundlage zu verzichten<sup>150</sup>. Aber wir müssen hier darauf achten, dass er sie durch eine komplett entgegengesetzte Erklärung ersetzt. Von der Grenze der Sprache spreche Wittgenstein, so behauptet Habermas, *nicht weil* die Darlegungsgrenze der Sprache in ihrer Abbildrelation zur Realität bereits festgelegt worden ist, *sondern weil die Logik der Sprache die Struktur der Welt festlegt*. Gerade aus dieser eigentümlichen Drehung folgert er, dass die Sprache bei Wittgenstein einen transzendentalen Stellenwert im Kantischen Sinn besitzt.

*„Indem sie (Sätze) das Unausprechliche formulieren, machen sie auf den transzendentalen Stellenwert der Sprache aufmerksam. [...] So verhält es sich auch mit der Logik der Sprache; sie legt mit der logischen Form für alle denkbaren Aussagen über Innerweltliches auch die Strukturen der Welt selber fest: „Die Grenzen der Sprache bedeuten die Grenze meiner Welt“<sup>151</sup>. Aber die Wahrheit dieser metasprachlichen Sätze zeigt sich in ihrer logischen Unmöglichkeit: weil die Sprachlogik den Rahmen unserer Auffassung von Innerweltlichem, also das, was die Welt als solche ist, transzendental not-*

<sup>148</sup> Zudem macht Wittgenstein deutlich: „das denkende, vorstellende Subjekt gibt es nicht“ (Wittgenstein 1922, §5.631).

<sup>149</sup> „Die Logik erfüllt die Welt; die Grenzen der Welt sind auch ihre Grenzen. Wir können also in der Logik nicht sagen: Das und das gibt es in der Welt, jenes nicht. Das würde nämlich scheinbar voraussetzen, daß wir gewisse Möglichkeiten ausschließen, und dies kann nicht der Fall sein, da sonst die Logik über die Grenzen der Welt hinaus müßte“ (Wittgenstein 1922, §5.61).

<sup>150</sup> Es ist wahrscheinlich, daß Habermas selbst diese richtige Ursache der Grenze der Sprache bei Wittgenstein wahrgenommen hat (Habermas 1967a, S.250).

<sup>151</sup> Wittgenstein 1922, §5.6.

wendig festlegt, *läßt sich das in dieser Sprache selbst nicht ausdrücken*“ (Habermas 1967a, S.245, meine Hervorhebung).

iv. Warum aber wollte Habermas trotz aller Probleme einen transzendentalen Stellenwert der Sprache beim frühen Wittgenstein behaupten? Ich denke, wir können die Antwort in seiner Betrachtung finden, dass die eigentümliche Radikalität des frühen Wittgenstein, die ihn vom Positivismus trennt und mit seinem späten Denken verbindet, in der Reflexion des transzendentalen Stellenwerts der Sprache liege.<sup>152</sup> Habermas bereitet hier möglicherweise seine Interpretation des späten Wittgenstein vor: Nachdem er die transzendente Grammatik der Universalsprache als Kern des frühen Denkens von Wittgenstein zusammengefasst hat, interpretiert er den späten Wittgenstein im Sinne *seiner eigenen* Interpretation des frühen Wittgenstein. Denn die Transzendentalität der Sprache im Kantischen Sinne ist nichts anderes als das, was Habermas in Anlehnung an den späten Wittgenstein begründen will, wovon dieser aber weit entfernt zu sein scheint. Aus diesem Zusammenhang heraus konstruiert er seine Behauptung: der späte Wittgenstein habe den Transzendentalismus nicht aufgegeben, sondern nur den Bezugsrahmen der Weltauffassung, den er früher ausschließlich in der Universalsprache gesehen habe, als *umgangssprachliche* Grammatiken pluralisiert.

*„In der Spätphilosophie Wittgensteins gibt die entmachtete Monopolsprache der Naturwissenschaften den Raum für einen Pluralismus von natürlichen Sprachen frei, die nun die Wirklichkeit nicht mehr theoretisch in einen einzigen Rahmen der Weltauffassung, sondern praktisch in verschiedene Lebenswelten banne. Die Regeln dieser Sprachspiele sind Grammatiken ebensowohl von Sprachen wie von Lebensformen“* (Habermas 1967a, S.250f).

Da schon Habermas' Interpretation des frühen Wittgenstein problematisch ist, erscheint auch dieser Umstellungsversuch – von der Transzendentalität der Universalsprache zur Transzendentalität der Umgangssprache – unter einem Vorbehalt zu stehen. Ich will im nächsten Abschnitt zudem zeigen, dass die Theorie des Sprachspiels des späten Wittgenstein *weder* die Aufstellung der, das Sprachverstehen ermöglichenden und das soziale Handeln orientierenden, universellen Kategorien *noch* die Konkretisierung dieser Kategorien als Grammatiken erlaubt.

### 6.3 Der späte Wittgenstein: Sprache und Praxis

i. Ich gehe davon aus, dass Habermas in der Beschäftigung mit dem späten Wittgenstein darauf abzielt, seine eigene These, dass die umgangssprachliche Grammatik anstelle der gesellschaftlichen Normen das soziale Handeln transzendental orientiert sowie dessen Sinn und Geltung festlegt, und dass das kom-

<sup>152</sup> „Aber den positivistischen Bann hat auch der frühe Wittgenstein doch soweit gebrochen, daß er der Sprachlogik als eines um den Block von Tatsachen gespannten transzendentalen Netzes inne wird“ (Habermas 1967a, S.247, vgl. aber auch ebd., S.244).

munikative Handeln deswegen die Grundform sozialen Handelns darstellt, im Namen von Wittgenstein zu begründen.<sup>153</sup> Wittgensteins Theorie des Sprachspiels habe gezeigt, wie die umgangssprachliche Grammatik die *konstitutive Ordnung einer sozialen Lebenswelt* darstellt: „Wittgensteins ‚Lebensformen‘, die Husserls ‚Lebenswelten‘ entsprechen, folgen nicht mehr Regeln der Synthesis eines Bewußtseins überhaupt, sondern der Grammatik von Sprachspielen“ (Habermas 1967a, S.240).

*„Jeder Ethik oder Lebensform entspricht eine eigene Logik, nämlich die Grammatik eines bestimmten und nicht reduzierbaren Sprachspiels. Auch jetzt lassen sich ethische Sätze nicht aussprechen; allein, die Grammatik, die ich sprachanalytisch durchsichtig machen kann, ist nun selber ethisch: sie ist nicht mehr die Logik der Einheitsprache und des Universums von Tatsachen, sondern konstitutive Ordnung einer sozialen Lebenswelt“ (Habermas 1967a, S.251).*

Habermas möchte indes vermeiden, dass seine Kommunikationstheorie als ein sprachtheoretischer Reduktionismus der Sozialwissenschaften kritisiert wird.<sup>154</sup> Um einer solchen Kritik vorzubeugen – und gleichsam den späten Wittgenstein schützend – setzt sich Habermas zunächst mit P. Winch auseinander. Winch denke, so kritisiert Habermas, „auf eine lautlose Weise radikal: er löst Soziologie in spezielle Sprachanalyse auf. Und er unterschlägt nicht den Idealismus, der darin beschlossen ist. Die Menschen handeln wie sie sprechen; deshalb sind die gesellschaftlichen Beziehungen von derselben Art wie Beziehungen zwischen Sätzen“ (ebd., S.255). Durch diese Kritik an Winch wollte er wahrscheinlich andeuten, dass seine Sprachtheorie nichts mit einem solchen idealistischen Reduktionismus zu tun hat, sondern auf die dialektische Vereinigung von Sprachtheorie und Soziologie aus ist, da sie den *logischen* Zusammenhang von Grammatik und Lebensform im Anschluss an Wittgenstein zu Tage fördert, während dieser bei Winch nach wie vor im Dunkeln bleibe.

*„Freilich bedarf die Behauptung, daß die symbolischen Beziehungen im Rahmen eingelebter Sprachspiele zugleich objektive Beziehungen gesellschaftlicher Interaktion sind, der Begründung. Winch muß zeigen können, daß Sprachkommunikation aus logischen Gründen auf soziales Handeln verweist. [...] Den Zusammenhang von Grammatik und Lebensform läßt sie (Winchs Analyse, H.L.) nach wie vor im Dunkeln. Winch hätte sich von Wittgenstein, der diesen Komplex freilich nicht ausdrücklich behandelt, einen besseren Leitfaden geben lassen können“ (Habermas 1967a, S.256).*

Ob diese Kritik von Habermas an Winch richtig ist, mag hier dahingestellt bleiben. Freilich können wir Habermas' inkonsequente Haltung zu Winch nicht verschweigen. Im gleichen Aufsatz von 1967 macht er auf P. Winchs Kritik an

<sup>153</sup> Aus diesem Zusammenhang heraus sagt er, daß die Sprachanalyse des späten Wittgensteins eine spezielle Bedeutung für die Sozialwissenschaften gewinne: “Sie begrenzt nicht nur den Bereich sozialen Handelns, sie erschließt ihn“ (Habermas 1967a, S.251).

<sup>154</sup> Vgl. die einschlägige Kritik bei Tugendhat (Tugendhat 1985, S.179-186).

Strawson aufmerksam, um die gesellschaftlichen Normen als Grundlage der Sprache zu behaupten. Strawson behaupte die Möglichkeit, dass schon eine eigentümliche Sprache eines einsamen Bewohners einer Insel ohne Bezug zu Gesellschaften (d.h. sei es, ob eine andere Person sie versteht oder nicht) schon eine Bedeutung hat, und dass ein Beobachter aus der „Fremdenwelt“ diese Bedeutung objektiv auffassen kann, indem er den Zusammenhang zwischen Wörtern (Sätzen) und Handeln beobachtet (vgl. Habermas 1967a, S.174). Winch lehne diese Behauptung ab, so Habermas, weil sie das Problem des Vorverständnisses der Beobachter bzw. das des Wissens im gesellschaftlichen Kontext *nicht* berücksichtigt.

*„Strenggenommen legt diese Definition jedoch nur eine Interpretation für den Beobachter fest, der, weil er sprechen kann, im vorhinein weiß, was das heißt: die Identität der Bedeutung. Er kann Verhaltensweisen unter einem Kriterium als ähnlich oder bei ausreichender Ähnlichkeit als gleich identifizieren, weil er selber einen identischen Gesichtspunkt festhalten, d.h. einer intersubjektiv geltenden Regel folgen kann. In die Interpretation des Beobachters geht mithin ein Vorverständnis schon ein, das auf der Ebene des interpretierten Verhaltens nicht bestätigt werden kann“ (Habermas 1967a, S.173).*

ii. Angesichts von Habermas' Intention, die Distanzierung seiner Theorie vom idealistischen Reduktionismus in Anlehnung an Wittgenstein begründen zu wollen, müssen wir fragen, was Habermas also als Beitrag des späten Wittgenstein ansieht. Denn er scheint einerseits für jene Distanzierung einen *dialektischen* Zusammenhang zwischen Sprache und Lebensform bei Wittgenstein zu unterstellen, während er andererseits in Anlehnung an den späten Wittgenstein beabsichtigt, die umgangssprachliche Grammatik als die konstitutive Ordnung der Lebensformen zu begründen, mit denen der Sinn und die Geltung der (Sprech-) Handlungen zusammenhängen. In diesem Zusammenhang müssen wir fragen, ob der späte Wittgenstein dieses wirklich begründet hat.

Folgen wir zunächst der Argumentation von Habermas. Als Ausgangspunkt seiner Interpretation zitiert er Wittgenstein:

*„Einerseits ist klar [...], daß wir nicht ein Ideal anstreben: als hätten unsere gewöhnlichen vagen Sätze noch keinen ganz untadelhaften Sinn, und eine vollkommene Sprache wäre von uns erst zu konstruieren. – Andererseits scheint es klar: wo Sinn ist, muß vollkommene Ordnung sein. – Also muß die vollkommene Ordnung auch im vagesten Satz stecken“ (Wittgenstein 1945/49, §98, meine Hervorhebung).*

Aus diesem Zitat folgert er unmittelbar die notwendige Rolle der Grammatik für das Sprachverstehen bei Wittgenstein: „Sprachverstehen bedeutet dann die Analyse dieser der natürlichen Sprache immanenten Ordnung. Sie besteht offensichtlich aus grammatischen Regeln“ (Habermas 1967a, S.259). Angesichts dieser Folgerung müssen wir fragen, ob Wittgenstein mit jener „vollkommenen

Ordnung“ wirklich die Grammatik gemeint hat. Ich bezweifle dies, weil die Rede von der umgangssprachlichen Grammatik dem Grundgedanken des späten Wittgensteins zu widersprechen scheint, in dem er die Grammatik als eine *Hauptquelle unseres Unverständnisses* betrachtet.

*„Unserer Grammatik fehlt es an Übersichtlichkeit. - Die übersichtliche Darstellung vermittelt das Verständnis, welches eben darin besteht, daß wir die ‘Zusammenhänge sehen’. Daber die Wichtigkeit des Findens und des Erfindens von Zwischengliedern. Der Begriff der übersichtlichen Darstellung ist für uns von grundlegender Bedeutung. Er bezeichnet unsere Darstellungsform, die Art, wie wir die Dinge sehen“ (Wittgenstein 1945/49, §122).*

Habermas möchte trotzdem an seiner Formulierung festhalten, dass jede Sprache bei Wittgenstein „ihre transparent zu machende Ordnung als natürliche Grammatik in sich“ (Habermas 1967a, S.260) trägt, damit er behaupten kann, dass die semantischen Bedeutungen der Sprache unter der Anwendung der Grammatiken selbst zu klären sind (vgl. Ebd., S.260). Diese Feststellung geht dann in seine Hauptbehauptung über, dass die Beherrschung der Grammatik bei Wittgenstein mit der Organisation der Lebensform zu tun habe. Auch diese Behauptung lässt er auf einer falschen Folgerung beruhen: Aus der Aussage von Wittgenstein, dass das Sprachverstehen von der Lebensform abhängig sei,<sup>155</sup> folgert er, dass die Beherrschung der sprachlichen Regel *umgekehrt* die Lebensformen organisiert.

*„Die Richtigkeit, die sich im stillschweigenden Konsensus der zusammen Handelnden bestätigen muß, bezieht sich auf das ‘Funktionieren’ eines Zusammenspiels von Symbolen und Tätigkeiten, zumal auf die ‘Beherrschung’ jener Regeln, die nicht nur Meinungen organisieren, sondern eine Lebensform“ (Habermas 1967a, S.261).*

Entgegen dieser Interpretation, die zur Änderung des entscheidenden Punkts des Denkens von Wittgenstein führen müsste, können wir darüber hinaus zeigen, dass Wittgenstein in der *Philosophischen Untersuchung* (1945/49) – die das repräsentative Buch seines späten Denkens darstellt – seine früheren metaphysischen Annahmen gänzlich ablehnt. Vielmehr geht er davon aus, dass es *keine* allgemeine Form des Satzes, *kein* Wesentliches, das Sprache als Sprache macht, und keinen festgestellten Sinn des Satzes gibt. Er besteht also darauf, dass man den Sinn eines Satzes nur in dessen praktischem Gebrauch (vgl. Wittgenstein 1945/49, §43), also *nur unter der Anwendung der verschiedenen Sprachspiele*, erschließen kann.

*„Hier stoßen wir auf die große Frage, die hinter allen diesen Betrachtungen steht. - Denn man könnte mir einwenden: ‘Du machst dir’s leicht! Du redest von allen möglichen Sprachspielen, hast aber nirgends gesagt, was denn das Wesentliche des*

<sup>155</sup> „Richtig und falsch ist, was die Menschen *sagen*; und in der Sprache stimmen die Menschen überein. Dies ist keine Übereinstimmung der Meinung, sondern der Lebensform“ (Wittgenstein 1945/49, 241).

*Sprachspiels, und also der Sprache, ist. Was allen diesen Vorgängen gemeinsam ist und sie zur Sprache, oder zu Teilen der Sprache macht. Du schenkst also gerade den Teil der Untersuchung, der dir selbst seinerzeit das meiste Kopfzerbrechen gemacht hat, nämlich den, die allgemeine Form des Satzes und der Sprache betreffend? Und das ist wahr. Statt etwas anzugeben, was allem, was wir Sprache nennen, gemeinsam ist, sage ich, es ist diesen Erscheinungen gar nicht Eines gemeinsam, weswegen wir für alle das gleiche Wort verwenden, sondern sie sind miteinander vielen verschiedenen Weisen verwandt. Und dieser Verwandtschaft, oder dieser Verwandtschaften wegen nennen wir sie alle 'Sprachen'“ (Wittgenstein 1945/49, §65).*

iii. Trotzdem beharrt Habermas darauf, Wittgenstein auch weiterhin für sein eigenes System in Anspruch zu nehmen. Wenn ich es richtig sehe, unternimmt er noch drei weitere Versuche, um nachzuweisen, dass der späte Wittgenstein die Abhängigkeit der sprachlichen bzw. gesellschaftlichen Praxis von der Grammatik bzw. von den sprachlichen Regeln begründet.

a. Dafür benutzt er, erstens, das Dilemma des logischen Relativismus, dass dieser trotz seines Anspruchs auf Partikularität letztlich auf der universellen Gültigkeit seiner Behauptung bestehen *muss*: Auch wenn Wittgenstein immer wieder fordere, daß man die Wortbedeutungen *aus ihrer konkreten Verwendung* heraus verstehen müsse (Habermas 1967a, vgl. S.257), so müsste er als Logiker diese Forderung selbst als die *bestimmte* Bedingung des Sprachverstehens feststellen. Hier müssen wir beachten, dass Habermas die Bedeutung der „konkreten Verwendung der Sprache“ bei Wittgenstein kommunikationstheoretisch abändert. „Aber der Funktionszusammenhang, an den Wittgenstein denkt, ist ein Sprachspiel, in dem Symbole und Tätigkeiten immer schon *unter der reziproken Erfolgskontrolle eines begleitenden Konsensus aller Beteiligten* verbunden sind“ (ebd., S.257, meine Hervorhebung). Nach meiner Ansicht geben Wittgensteins Sätze jedoch, die Habermas zum Beweis zitiert hat, keinen Hinweis auf diese Interpretation: „Ich werde das Ganze: der Sprache und der Tätigkeiten, mit denen sie verwoben ist, das Sprachspiel nennen“ (Wittgenstein 1945/49, §7; Habermas 1967a, S.256). Diese Definition der Sprachspiele zeigt zwar eine Verbindung des Sprachgebrauches mit der Praxis, aber sie erläutert *nicht die kommunikationstheoretischen* Bedingungen des Sprachverstehens. Auch die folgende Erwähnung enthält keinen Hinweis darauf: „Die Grammatik des Wortes 'wissen' ist offenbar eng verwandt der Grammatik des Wortes 'können', 'imstande sein'. Aber auch eng verwandt der des Wortes 'verstehen' (eine Technik 'beherrschen')“ (Wittgenstein 1945/49, §150; Habermas 1967a, 257).

Für uns ist vor allem interessant, dass Habermas selbst bemerkt, dass seine Interpretation nicht mit Wittgensteins Denken im Einklang steht. Er richtet aber seine Kritik nicht gegen seine eigene Interpretation, sondern gegen Wittgenstein. Dieser sei bezüglich des Themas des Metasprachspiels inkonsequent und er un-

terschätze dessen Notwendigkeit, so dass er es für nicht nötig hält, die allgemeinen Grundlagen des Sprachverstehens überhaupt darzulegen.

*„Schon Wittgenstein konnte diese Frage nach einem Metasprachspiel der Sprachanalyse nicht konsequent beantworten. Aber Wittgenstein braucht sie nicht zu beantworten, er kann sie abweisen. So läßt sich nämlich nur fragen, wenn wir der Sprachanalyse einen deskriptiven Wert beimessen. Wittgenstein zufolge hat sie lediglich therapeutischen Wert: sie ist keine Lehre, sondern eine Tätigkeit. ‘Ihre Ergebnisse’ lassen sich genaugenommen nicht aussprechen, sondern nur vollziehen, nämlich als Hilfe benützen, um jeweils das Arbeiten oder den Leerlauf eines bestimmten Sprachspiels zu sehen“ (Habermas 1967a, S.263).*

b. Der zweite Versuch von Habermas zur Darlegung der Abhängigkeit der gesellschaftlichen Lebensform von der Grammatik ist dort zu sehen, wo er Wittgensteins Äußerung über das *Sprachlernen* ins Auge fasst: „Frage dich in dieser Schwierigkeit immer: Wie haben wir die Bedeutung dieses Wortes gelernt? An was für Beispielen; in welchen Sprachspielen?“ (Wittgenstein 1945/49, §77). Wenn Habermas daraus folgern will, dass das Sprachverstehen bei Wittgenstein die virtuelle Wiederholung *eines* Sozialisationsprozesses bedeutet (vgl. Habermas 1967a, S. 261), dann können wir Habermas zustimmen. Wir könnten auch damit einverstanden sein, wenn er sagt, dass die grammatischen Regeln bei Wittgenstein *eine* didaktische Regel für den Sprachunterricht darstellt (vgl. ebd., S.262). Habermas will aber noch mehr, wenn er folgert, dass die Grammatik bei Wittgenstein *die* Regel der Sozialisation ist: „Genau genommen enthält die Grammatik von Sprachspielen die Regeln, nach denen Kinder in eine bestehende Kultur eingübt werden“ (ebd., S.262).

*„Wenn aber die grammatischen Regeln nicht nur den Zusammenhang von Symbolen, sondern zugleich die Interaktionen festlegen, durch die dieser Zusammenhang gelernt werden kann, dann muß sich eine solche Syntax auf das ‘Ganze der Sprache und der Tätigkeiten, mit denen sie verwoben sind’, beziehen – eine Sprache vorstellen heißt, eine Lebensform vorstellen“ (Habermas 1967a, S.262, vgl. auch Wittgenstein 1945/49, §19).*

c. Um einerseits zu behaupten, dass die Grammatik der Umgangssprache bei Wittgenstein die transzendente Grundlage für das Sinnverstehen der (Sprech-) Handlungen und für die Beurteilung von deren Geltung darstellt, und um andererseits seinen Begriff des Sprachspiels kommunikationstheoretisch zu deuten, stellt Habermas, drittens, Wittgensteins Aussagen über das Verstehen einer Fremdsprache in den Vordergrund. Wittgenstein setze das Verstehen einer Fremdsprache, laut Habermas, mit der Arbeit eines Anthropologen beim Verstehensversuch einer unbekannteten Sprache gleich, in dem der Anthropologe aufgrund der Grammatik seiner Muttersprache die Regeln der Fremdsprache sucht und die Triftigkeit des Verstehens allein durch die gelingende (wenigstens virtuelle) *Teilnahme der Forscher* an der Kommunikation überprüft (ebd., S.261). Allerdings wird diese Behauptung fraglich, wenn wir die tatsächliche Aussage von Wittgenstein betrachten: „Die gemeinsame menschliche Handlungsweise ist

das Bezugssystem, mittels welchem wir unsere fremde Sprache deuten“ (Wittgenstein 1945/49, §206; Habermas 1967a, S.260). Ich glaube also nicht, dass wir daraus wirklich folgern können, dass Wittgenstein damit die Grundlage des Verstehens der fremden Sprache nicht als *kulturelles* Vorverständnis, sondern als die *muttersprachliche Grammatik* der Forscher festgestellt hat.

Ohne seine zu weit gehende Wittgenstein-Interpretation zurückzunehmen, richtet Habermas seine Kritik nun gegen dessen kulturellen Relativismus, der seiner obigen Folgerung entscheidend im Wege steht. Wittgensteins Relativismus sei als Ausweg aus den Problemen seiner eigenen Axiomatik zu betrachten; und zwar als falscher Ausweg. Denn Wittgenstein mache mit diesem Relativismus in der Weise Fehler, als dass er die Grundlage des Sprachverstehens auf das kulturelle Vorverständnis des Forschers beschränkt und das zu differenzierende Lernen der Fremdsprache und der Muttersprache identifiziert habe.

*„Wittgenstein, der Logiker, hat „Übersetzen“ als eine Transformation nach allgemeinen Regeln aufgefaßt. Da sich die Grammatiken von Sprachspielen nicht nach allgemeinen Regeln rekonstruieren lassen, hat er Sprachverstehen unter dem Gesichtspunkt der Sozialisation als Einübung in eine kulturelle Lebensform begriffen. Es hat einen guten Sinn, daß wir uns das Erlernen von ‘Sprache überhaupt’ nach diesem Muster vorstellen. Aber das Problem des Sprachverstehens können wir zunächst an dem weniger fundamentalen Vorgang des Erlernens einer Fremdsprache studieren. Eine Sprache lernen ist mit Sprechenlernen nicht identisch; es setzt die Beherrschung wenigstens einer Sprache schon voraus. Mit dieser Primärsprache haben wir Regeln gelernt, die nicht nur Verständigung im Rahmen der einen Grammatik, sondern auch das Verständlichmachen fremder Sprachen ermöglichen: mit einer bestimmten Sprache haben wir gelernt, wie man Sprache überhaupt lernt“ (Habermas 1967a, S.274).*

*„Wittgenstein hat dieses hermeneutische Verstehen mit dem Primärvorgang des Sprechenlernens zusammengeworfen; dem entspricht seine Überzeugung, daß das Erlernen einer fremden Sprache die gleiche Struktur hat wie das Aufwachsen in der Muttersprache. Er ist zu dieser Identifikation genötigt, weil ihm ein dialektischer Begriff des Übersetzens fehlt“ (ebd., S.275f).*

Ob Habermas' Kritik an Wittgensteins Relativismusrichtig ist, ist für uns weniger entscheidend, als dass Habermas hier selbst die Eigenwilligkeit seiner Wittgenstein-Interpretation enthüllt. Wenn seine Kritik richtig wäre, dann stellte Wittgenstein auf der Grundlage des Relativismus das Lernen einer Fremdsprache mit dem Lernen der Muttersprache gleich. Das widerspricht aber Habermas' Interpretation des Begriffes des „Übersetzens“ bei Wittgenstein, den er als einen Beweis für seine Hauptthese bei der Wittgenstein-Interpretation angenommen hat, nämlich dass Wittgenstein die Grammatik der Muttersprache als transzendente Grundlage für das Sprachverstehen, für das Lernen einer Fremdsprache und für die Lebensform vorausgesetzt habe (siehe oben, S.127).

iv. Wenn meine Kritik richtig ist, müssen wir erkennen, dass Habermas seine transzendentallogische Wittgenstein-Interpretation nur auf überinterpretierten Logikableitungen basieren lässt. Das heißt, es war ihm 1967 nicht gelungen, die drei, für die kommunikative Theorie entscheidenden Argumente mit Wittgenstein zu begründen:

- die Begründung der Abhängigkeit der Praxis von der Grammatik,
- die Darlegung des kommunikativen Handelns als der Grundform des sozialen Handelns und
- die Abgrenzung seiner Theorie vom idealistischen sprachlichen Reduktionismus.

Für unser Interesse, das Habermassche Denken in seiner Gesamtheit zu überblicken, können wir festhalten, dass Habermas in der *Theorie des kommunikativen Handelns* keine Erinnerung an das Scheitern seiner transzendentalen Wittgenstein-Interpretation bzw. an seiner Relativismus-Kritik zu haben scheint. Er bleibt seiner transzendentallogischen bzw. axiomatischen Wittgenstein-Interpretation treu, indem er einerseits mit dem Hinweis auf dessen Begriff der Regelbefolgung darauf besteht, dass die Sprache die Lebenswelt konstituiert (Habermas 1981d, S.31f), und indem er andererseits Wittgenstein die Verantwortung für den linguistischen Abstraktionismus, der den Bezug der Sprache zu den drei Welten übersehe, überträgt (Habermas 1981c, S.143, 147). Ich denke, dies zeigt vor allem die Schwäche seiner *Theorie des kommunikativen Handelns*, soweit er dort seine Hauptthese – die Selbstgenügsamkeit der Sprache – auf einer mindestens problematischen, axiomatischen Wittgenstein-Interpretation basieren lässt.

Bezüglich unseres weiteren Interesses an der Entwicklung des Habermasschen Theoriesystems können wir fragen, warum er am Ende seiner universalistischen Interpretation Wittgensteins Relativismus kritisiert bzw. anerkannt hat, was seiner eigenen Interpretation widerspricht. Da er in der *Theorie des kommunikativen Handelns* an seiner axiomatischen Wittgenstein-Interpretation festhält, können wir vermuten, dass seine Kritik am Relativismus nicht aus der Überlegung heraus kommt, dass er seine eigene Wittgenstein-Interpretation zu widerlegen gedenkt. Ich denke die Kritik folgt, wie häufig bei Habermas, dem systematischen Zweck seiner Theorie. Genauer: Habermas' aufklärungs-philosophische Sprachtheorie müsste eigentlich nicht nur die Abhängigkeit der Lebensformen von der Grammatik, sondern auch *die Universalität erzeugende Kraft der Grammatik für das soziale Leben* erklären. In diesem Zusammenhang müsste Habermas bemerken, dass er für letztere mit Wittgensteins Theorie keine dauerhafte Erklärung anbieten kann. Deswegen kritisiert er Wittgensteins Relativismus, um die Notwendigkeit einer Theorie hervorzuheben, die eine solche Erklärung für seine Systematik anbieten kann und das ist Gadamers Hermeneutik. Im nächsten Kapitel werde ich Habermas' Auseinandersetzung mit Gadamer zwischen Ende der 1960er und Anfang der 1970er Jahre behandeln.

## § 7. Habermas' Auseinandersetzung mit Gadamer: Die Universalität<sup>156</sup> erzeugende Kraft der Grammatik

Im so genannten Hermeneutikstreit<sup>157</sup> kritisiert Habermas, dass Gadamer's Hermeneutik, nicht nur die Kraft der Reflexion unterschätze, sondern auch die Tradition ontologisiere und dadurch den Anspruch einer Ideologiekritik aufgeben. Wenn man die bisherigen Ansichten über die Habermas-Gadamer-Debatte ansieht, bemerkt man, dass die genannte Habermas-Kritik die herrschende Meinungen über Gadamer bestimmt.<sup>158</sup> Tatsächlich halten die meisten bisherigen Studien Habermas' Anspruch auf Ideologiekritik für richtig, obwohl ihnen die Meinung gemein ist, dass er die Kraft der Reflexion nicht begründet habe. In Bezug auf diese vorherrschenden Ansichten zur Habermas-Gadamer-Debatte bin ich der Meinung, dass die Eigentümlichkeit sowie die subjektphilosophische Grenze der Habermas'schen Gadamer-Interpretation samt des Anspruchs auf Ideologiekritik durch die Reflexion zu erkennen gewesen wäre – wenn der gesamte Entwicklungsvorgang der Habermas'schen Theorie berücksichtigt worden wäre.

Wie wir sehen werden, richtet Habermas seine Aufmerksamkeit auf Gadamer's Hermeneutik mit dem Ziel, seine eigene Theorie besser begründen zu können. Für seinen aufklärungsphilosophischen und sprachtheoretischen Entwurf wollte er die umgangssprachliche Grammatik als die die *universelle Rationalität* erzeugende Grundlage der sozialwissenschaftlichen *Methode* bestimmen. Zu diesem Zweck interpretiert er Gadamer's Hermeneutik methodisch aufklärungsphilosophisch. Während die bisherigen Studien Gadamer's Hermeneutik fast ausschließlich im Modell dieser Habermas'schen Auslegung aufzufassen versuchen, werde ich in diesem Kapitel zeigen, dass Gadamer's Hermeneutik Habermas' subjektphilosophische Interpretation<sup>159</sup> nicht zulässt. Vielmehr brachte sie

---

<sup>156</sup> Zu Habermas' Anspruch auf eine Gesellschaftstheorie, die das *universelle Kriterium* für die Wahrheit und das gesellschaftliche Leben anbieten kann, und zwar in der Sprache, siehe Habermas 1982b; McCarthy 1982; Lukes 1982.

<sup>157</sup> J. Bleicher hat die "schriftliche" Verlaufsform des Hermeneutikstreits so dargelegt: Gadamer 1960 - Habermas 1967a - Gadamer 1967b - Habermas 1970 - Gadamer 1971 - Habermas 1971b - Gadamer 1975 (J. Bleicher 1980).

<sup>158</sup> Vgl. Ricoeur 1973; Giddens 1977c; Mendelson 1979; Bleicher 1980; Depew 1981. Nur P. Giurlanda nimmt Gadamer's Hermeneutik vor dieser Kritik in Schutz und kritisiert Habermas' Dogmatismus (Giurlanda 1987).

<sup>159</sup> Wenn ich es richtig sehe, interpretiert nicht nur Habermas, sondern auch H.M. Baumgartner Gadamer's Hermeneutik subjektphilosophisch. In seinem Buch *Kontinuität und Geschichte* fasst Baumgartner Gadamer's Dialogmodell des hermeneutischen Verstehens der Geschichte mit der folgenden These zusammen: Gadamer meine also: „Geschichte und ihre Kontinuität ist selbst nichts anderes als das unendliche Gespräch in Richtung auf die Wahrheit, das wir sind“ (Gadamer 1967a, S.111; Baumgartner 1972, S.178). Dieser Begriff der Geschichte und der geschichtlichen Erkenntnis impliziere aber, so kritisiert er dann Gadamer, viele Probleme. Erstens bleibe das Gespräch mit der Vergangenheit, anders als Gadamer unterstelle, nur eine idealisierende und unrealisierbare Fiktion, soweit dafür „Spontanität des wechselseitigen Hörens und Antwortens und der Wille zur gemeinsamen Verständigung ins Gemeinsame unumgängliche Voraussetzung“ sei (Baumgartner 1972, S.179). Gadamer unterstelle in diesem Zusammenhang zudem eine kosmologische Einstellung zur Geschichte, wonach sich diese „ausschließlich als Schauspiel und Schicksal“ vollzieht, „an dem es teilzuhaben gilt, dessen Veränderung aber schon darum menschliches Maß übersteigt, weil ihr grundsätzlich praktischer Ursprung unberücksichtigt bleibt“ (Baumgartner ebd., S.183). Diese Einstellung sei problematisch, so Baumgartner, weil Gadamer damit das idealistische Modell des Selbstbewusstseins und der Subjektivität rehabilitiere, das die Identität von Sein und Wissen erneut zur Geltung bringt. Angesichts dieser Interpretation bin

seine aufklärungsphilosophische Logik der Sozialwissenschaften selbst in grundsätzliche Schwierigkeiten, indem sie zeigt, dass Sprache wegen ihres Bezugs zur „Sachlichkeit“ und wegen ihrer „spekulativen Struktur“ keine Methodologisierung und Subjektivierung erlaubt (7.1).

Wenn ich es richtig sehe, entsteht aus diesem Zusammenhang heraus auch Habermas' Kritik an Gadamer, um die aufklärungsphilosophische Logik der Sozialwissenschaften zu verteidigen. Abgesehen von der Darlegung der Eigentümlichkeiten und Schwächen der Habermasschen Kritik an Gadamer, hoffe ich durch einen Rückblick auf Gadamers Begriff des „Wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins“ zeigen zu können, dass Reflexion und Ideologiekritik im subjektphilosophischen Sinne von Habermas nicht als solche gelobt und gleichzeitig als Kriterium zur Kritik an Gadamer und an der Gesellschaft benutzt werden dürfen (7.2).

## 7.1 Gadamers Begriff der „hermeneutischen Erfahrung“

i. Wie wir bereits gezeigt haben, hat Habermas schon in seinem Aufsatz von 1967 seinen systematischen Entwurf damit begonnen, den neuen Grundstein für die Sozialwissenschaften im Handlungs- und Sprachtheoretischen zu suchen. Dafür formuliert er die grundlegende *These*, dass die umgangssprachliche Grammatik das soziale Handeln und die Erkenntnis transzendental orientiert. Mit seiner Wittgenstein-Interpretation hat er einen entscheidenden Schritt zu deren Begründung versucht. Er hat aber auch bemerkt, dass seine Interpretation Schwächen aufweist, solange sie auf der unhaltbaren Ignoranz gegenüber den relativistischen und pluralistischen Grundlagen von Wittgenstein basiert, während er selbst eine *universelle* Theorie der Gesellschaften entwickeln wollte. Für sein Interesse musste Habermas also die Kraft der sprachlichen Grammatik zur Überwindung der sprachlichen Partikularität zeigen, was im Rahmen der Wittgensteinschen Linguistik nicht erklärbar ist. In diesem Zusammenhang kritisiert er Wittgensteins Relativismus, ohne aber das sich Widersprechende seiner Wittgenstein-Interpretation zurückzunehmen.

*„Wittgenstein hat gezeigt, wie die Regeln sprachlicher Kommunikation die Bedingungen der Möglichkeit ihrer eigenen Anwendung implizieren. Sie sind zugleich Regeln für die Unterrichtspraxis, durch die sie internalisiert werden können. Aber Wittgenstein verkennet, daß diese Regeln auch die Bedingungen der Möglichkeit ihrer Interpretation einschließen. Zur Grammatik eines Sprachspiels gehört es nicht nur, daß sie eine Lebensform definiert, sondern, daß sie eine Lebensform im Verhältnis zu anderen Lebensformen als eine gegenüber fremden definiert. Weil jede in*

---

ich der Meinung, daß man zur Durchsetzung dieser Interpretation vor allem Gadamers Begriff des *Wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins* und seine damit verbundene Unterscheidung der drei Ich-Du-Verhältnisse berücksichtigen muß. Denn die subjektphilosophische Interpretation scheint auf der Vermengung zweier unterschiedlicher Ich-Du-Verhältnisse zu beruhen, eines davon Gadamers Subjektphilosophie zugeordnet, während das andere zur Hermeneutik gehört (siehe unten, S.139f).

*einer Sprache artikulierte Welt eine Totalität ist, umspannt der Horizont einer Sprache auch das, was sie nicht ist: [...] Deshalb sind auch die Grenzen der Welt, die sie definiert, nicht unwiderruflich“ (Habermas 1967a, S.277).*

In Gadammers Hermeneutik sieht Habermas einen Ausweg aus seinem Dilemma. Denn dieser scheint in seinem großen Werk – *Wahrheit und Methode*<sup>160</sup>— überzeugend für die *korrektive* Kraft der Sprache zu argumentieren. Um uns vor Augen zu führen, dass Gadamer mit dem Begriff der „hermeneutischen Erfahrung“ die *Universalität erzeugende, generative* Kraft der Sprache zur Überwindung des sprachlichen Pluralismus verdeutlicht hat, zitiert er den entsprechenden Abschnitt aus Gadammers Werk.

*„Die hermeneutische Erfahrung ist das Korrektiv, durch das sich die denkende Vernunft dem Bann des Sprachlichen entzieht, und sie ist selber sprachlich verfaßt. [...] Gewiß stellt die Vielheit der Sprachen, für deren Mannigfaltigkeit sich die Sprachwissenschaft interessiert, auch uns eine Frage. Aber diese Frage ist lediglich die eine Frage, wie eine jede Sprache trotz aller Verschiedenheit von den anderen Sprachen in der Lage sein soll, alles zu sagen, was sie will. Daß eine jede Sprache das auf ihre eigene Weise tut, lehrt uns die Sprachwissenschaft. Wir stellen unsererseits die Frage, wie sich in der Vielfalt dieser Sageweisen dennoch überall dieselbe Einheit von Denken und Sprechen bestätigt, nämlich so, daß jede schriftliche Überlieferung verstanden werden kann“ (Gadamer 1960, S.380; Habermas, S.272f).*

Diese hermeneutische Erfahrung stelle sich für Gadamer im Bild der „Horizontverschmelzung“ dar. Wenn man einen anderen Menschen verstehen will, muss man sich in dessen Lage versetzen. „Solches Sichversetzen ist weder Einfühlung einer Individualität in eine andere, noch auch Unterwerfung des anderen unter die eigenen Maßstäbe, sondern bedeutet immer die Erhebung zu einer höheren Allgemeinheit, die nicht nur die eigene Partikularität, sondern auch die des anderen überwindet“ (Gadamer 1960, S.277; Habermas 1967a, S.282f). Wenn man dadurch „über das Nahe und Allzunahe hinaussehen lernt, nicht um von ihm wegzusehen, sondern um es in einem größeren Ganzen und in richtigeren Maßen besser zu sehen“, spricht man, so fasst Habermas Gadammers Begriff des „Horizonts“ bzw. der „Horizontverschmelzung“ zusammen, von „Horizont gewinnen“.

Freilich müssen wir hier berücksichtigen, dass Habermas in Anlehnung an diese hermeneutischen Begriffe zeigen will, dass „jede umgangssprachliche Grammatik selber schon die Möglichkeit (einräumt), die von ihr festgestellte Sprache auch zu transzendieren, d.h. in andere Sprache und aus anderen Sprachen zu übersetzen“ (Habermas 1967a, S.272). Er behauptet hier also, dass Gadamer *in der Grammatik* eine über die Partikularität hinausgehende produktive Kraft der Sprache sehe.

<sup>160</sup> Gadamer 1960. Obwohl ich die 5. Auflage (1986) dieses Werkes benutzt und im Literaturverzeichnis angegeben habe, habe ich die Seitenzahlen der alten Ausgabe (diese sind auch in der neuen Ausgabe am Rand vermerkt) von 1960 übernommen, weil auch Habermas sich darauf bezieht.

„Die grammatischen Regeln implizieren mit ihrer möglichen Anwendung zugleich die Notwendigkeit einer Interpretation. Das hat Wittgenstein nicht gesehen. Deshalb hat er auch die Praxis der Sprachspiele unhistorisch aufgefaßt. Bei Gadamer gewinnt die Sprache eine dritte<sup>161</sup> Dimension: die Grammatik regelt eine Applikation von Regeln, die ihrerseits das System von Regeln geschichtlich fortbildet. Die im Pluralismus der Sprachspiele untergegangene Einheit der Sprache wird dialektisch im Zusammenhang der Tradition wiederhergestellt“ (Habermas 1967a, S.278f).

Um zu zeigen, dass die Grammatik bei Gadamer die *transzendente* Rolle für die Horizontverschmelzung bzw. für die die Partikularität aufhebende hermeneutische Erfahrung spielt, stellt er dann den hermeneutischen Grenzfall der „Übersetzung“ – deren vielseitigen Probleme von Gadamer in *Wahrheit und Methode* zum Modell der Sprachlichkeit des menschlichen Weltverhaltens und Weltverstehens erhoben worden sind (Gadamer 1967b, S.58) – in den Vordergrund und sagt:

„Eine Sprache lernen [...] setzt die Beherrschung wenigstens einer Sprache schon voraus. Mit dieser Primärsprache haben wir Regeln gelernt, die nicht nur Verständigung im Rahmen der einen Grammatik, sondern auch das Verständlichmachen fremder Sprachen ermöglichen: mit einer bestimmten Sprache haben wir zugleich gelernt, wie man Sprachen überhaupt lernt“ (Habermas 1967a, S.274, meine Hervorhebung).

Hierbei wird unter „hermeneutischer Erfahrung“ bei Gadamer die nach der Grammatik einer Primärsprache der Forscher durchgeführte subjektive Leitung verstanden. Dann wiederholt er:

„Der Akt des Übersetzens pointiert vielmehr nur eine produktive Leistung, zu der die Sprache diejenigen, die ihre grammatischen Regeln beherrschen, immer ermächtigt: Fremdes assimilieren und dadurch das eigene Sprachsystem fortbilden“ (ebd., S.276).

„Mit den ersten fundamentalen Sprachregeln erlernt das Kind nicht nur die Bedingungen möglichen Konsensus, sondern zugleich die Bedingungen einer Interpretation dieser Regeln, die ihm erlauben, einen Abstand zu überwinden und dadurch auch auszudrücken“ (Habermas 1967a, S.277f).

ii. Angesichts dieser Hermeneutik-Interpretation von Habermas müssen wir fragen, ob Gadamer wirklich in dieser Weise die *Grammatik* der Muttersprache als *Bedingung* der Erkenntnis und der hermeneutischen Erfahrung transzendiert, und ob er diese Erfahrung als *subjektive Leistung* betrachtet. Bezüglich der ersten Frage können wir zunächst einen interessanten Satz von Gadamer anführen, in dem er

<sup>161</sup> Mit der ersten Dimension scheint Habermas die transzendentallogische Stufe der Sprachanalyse beim frühen Wittgenstein zu meinen; die zweite Dimension bezieht sich auf die durch den späten Wittgenstein gekennzeichnete soziolinguistische Stufe der Sprachanalyse.

direkt *verneint*, dass die die hermeneutische Erfahrung ermöglichende Macht der Sprache in der muttersprachlichen Grammatik liegt.

*„Obwohl man ganz in einer Sprache lebt, ist das kein Relativismus, weil es durchaus kein Gebanntsein in eine Sprache gibt - auch nicht in die eigene Muttersprache. Das erfahren wir alle, wenn wir fremde Sprache lernen, und besonders auf Reisen, sofern wir die fremde Sprache einigermaßen beherrschen, und eben das heißt, daß wir nicht immerfort mit dem Blick auf unsere Welt und ihr Vokabular innerlich sozusagen nachschlagen, wenn wir uns in dem fremden Lande sprechend bewegen. Je besser wir die Sprache können, desto weniger ist solch ein Seitenblick auf die Muttersprache fühlbar“ (Gadamer 1966, S.230).*

Wenn ich Gadamers Hermeneutik richtig verstanden habe, verkennt man ihren Kern, wenn man behauptet, dass Gadamer der muttersprachlichen Grammatik, oder der Grammatik überhaupt, solch eine transzendente Rolle für die subjektive Leistung der Erkenntnis verleiht. Denn sie richtet sich hauptsächlich gegen eine Aufklärungsphilosophie, die sich um die Entwicklung der Methodologie bzw. des Regelwissens<sup>162</sup> bemüht und vorgibt, eine objektive und vollständige Wahrheit erreichen zu können. Die Formalisierung der Sprache gehöre aber, Gadamer zufolge, zu dieser Position, in der die Sprache als das formale Instrument der transzendentalen Subjektivität zur Welterkenntnis gedacht werde (vgl. Gadamer 1960, S.341; Gadamer 1971, S.289). Gadamer selbst geht dagegen davon aus, dass die im Sprechen lebendige Sprache nicht auf die Form, d.h. auf Grammatik reduzierbar ist,<sup>163</sup> weil die lebendige Bewegung der Sprache eine der Fixierung des Sinnes einer Rede sich widersetzen- „spekulative Struktur“ besitzt (Gadamer 1960, S.444f).

*„Die im Sprechen lebendige Sprache, die alles Verstehen, auch das des Interpretieren von Texten, umgreift, ist so sehr in den Vollzug des Denkens bzw. Auslegens eingelegt, daß wir zu wenig in der Hand behalten, wenn wir von dem, was die Sprachen uns inhaltlich überliefern, absehen und nur die Sprache als Form denken wollten. Die Sprachunbewußtheit hat nicht aufgehört, die eigentliche Seinweise des Sprechens zu sein“ (Gadamer 1960, S. 382f).*

Er lehnt auch am Begriff der „Sprache“ ab, dass sie „das endlich gefundene anonyme Subjekt aller gesellschaftlich-geschichtlichen Prozesse und Handlungen“ darstellt, „das sich und das Ganze seiner Tätigkeiten, Objektivationen unserem betrachtenden Blick darböte“ (Gadamer, 1967b, S.72). Denn sie ist auf die umgreifende „Sachlichkeit“ bezogen, die ihrerseits aktiv auf unser Verstehen einwirkt, indem sie sich im Sprechen enthüllt (vgl. Gadamer 1960, S.403, S.450f).

<sup>162</sup> „Sie (die philosophische Hermeneutik, H.L.) will nicht ein Können zum Regelbewußtsein erheben. Solche ‘Erhebung’ bleibt ohnehin ein eigentümlich ambivalenter Vorgang, sofern auch umgekehrt Regelbewußtsein sich immer wieder bis zum ‘automatischen’ Können ‘erhebt’. Philosophische Hermeneutik dagegen reflektiert über dieses Können und über das Wissen, auf dem es beruht“ (Gadamer 1971, S.287).

<sup>163</sup> „Sprache ist nicht ein System von Signalen, die man, wenn man in das Büro oder in die Sendestation tritt, mit Hilfe einer Tastatur losläßt. Das ist kein Sprechen, denn es hat nicht die Unendlichkeit des sprachbildnerischen und welterfahrenden Tuns“ (Gadamer, 1966, S.230).

Hierbei ist das Verhältnis der Sprache zur Welt entscheidend. Die Sprache gehört also zu der vom Können des Subjekts oder vom Einzelnen unabhängigen Welt. Sie behauptet „gegenüber der Welt, die in ihr zur Sprache kommt, kein selbständiges Dasein“; sie ermöglicht aber gleichzeitig die Welt. „Nicht nur ist die Welt nur Welt, sofern sie zur Sprache kommt – die Sprache hat ihr eigentliches Dasein nur darin, daß sich in ihr die Welt darstellt“ (Gadamer 1960, S.419-420). Dieser Bezug der Sprache zur Welt bei Gadamer zeigt, dass sie die *ontologische* Grundlage unseres Wesens darstellt: wir können nur in ihr – im Vergleich zur tierischen Umwelt – die Welt besitzen. „Die ursprüngliche Menschlichkeit der Sprache bedeutet also zugleich die ursprüngliche Sprachlichkeit des menschlichen In-der-Welt-Seins“ (Gadamer 1960, S.419-420).

*„Die Sprache ist nicht nur eine der Ausstattungen, die dem Menschen, der in der Welt ist, zukommt, sondern auf ihr beruht, und in ihr stellt sich dar, daß die Menschen überhaupt Welt haben. Für den Menschen ist die Welt als Welt da, wie sie für kein Lebendiges sonst Dasein hat, das auf der Welt ist. Dies Dasein der Welt aber ist sprachlich verfaßt“ (Gadamer 1960, S.419f).*

*„Sie (die Sprache, H.L.) ist das Spiel, in dem wir alle mitspielen. Keiner vor allen anderen. Jeder ist ‘dran’ und immerfort am Zuge“ (Gadamer 1967b, S.72).*

Und dieser Begriff der Sprache korrigiert den von Habermas’ anders aufgefassten Begriff der „hermeneutischen Erfahrung“ bei Gadamer. Soweit die Sprache wegen ihres Bezugs zur Welt und zu den Überlieferungen eine umfangreiche spekulative Struktur besitzt, hat die hermeneutische Erfahrung, die in der Sprache möglich ist, ihre Vollendung „nicht in dem abschließenden Wissen, sondern in jener *Offenheit für Erfahrung*, die durch die Erfahrung selbst freigespielt wird“ (Gadamer 1960, S.338, meine Hervorhebung).<sup>164</sup> In diesem Zusammenhang ist es für uns interessant, dass Gadamer selbst Habermas’ methodologische und Kantische Beschränkung des Begriffs der Sprache und der Hermeneutik kritisiert.

*„Das heißt in gar keiner Weise, wie Habermas mir unterstellt, daß das sprachlich artikulierte Bewußtsein das materielle Sein der Lebenspraxis bestimmt, sondern allein, daß es keine gesellschaftliche Wirklichkeit mit allen ihren realen Zwängen gibt, die sich nicht ihrerseits wieder in einem sprachlich artikulierten Bewußtsein zur Darstellung bringt. Die Wirklichkeit geschieht nicht „hinter dem Rücken der Sprache“, sondern hinter dem Rücken derer, die in der subjektiven Meinung leben, die Welt zu verstehen (oder nicht mehr zu verstehen), und sie geschieht auch in der Sprache“ (Gadamer 1967b, S.75f).*

Diese Korrektur der Begriffe „Sprache“ und „hermeneutische Erfahrung“ stellt die Habermassche Intention einer sprachtheoretischen Grundlegung der Sozial-

<sup>164</sup> „Welt haben heißt: sich zur Welt verhalten. Sich zur Welt verhalten erfordert aber, sich von dem von der Welt her Begegnenden so weit freihalten, daß man es vor sich stellen kann, wie es ist. Dieses Können ist ineins Welt-haben und Sprache-haben“ (Gadamer 1960, S.419-420).

wissenschaften zunächst vor das folgende Problem: Wenn die Sprache bei Gadamer kaum mit der Grammatik gleichzusetzen ist, und wenn die hermeneutische Erfahrung nicht als die erkennende Erfahrung der die Grammatik beherrschenden Subjektivität zu betrachten ist, dann kann Habermas *nicht mehr behaupten*, daß die Transzendentalität und Universalität der Grammatik in Anlehnung an Gadammers Hermeneutik zu begründen ist. Nicht nur dies: Gadammers Hermeneutik erfasst Habermas' aufklärungsphilosophischen Begriff der Sozialwissenschaften selbst, indem sie deren subjektivistische und methodologische Grundlage erschüttert. Angesichts dieser Probleme kehrt Habermas seinem sprachtheoretischen Entwurf den Rücken und findet zu seiner alten interessentheoretischen Beschränkung der Hermeneutik und der Sprache zurück, damit er seinen aufklärungsphilosophischen Begriff der Sozialwissenschaften verteidigen kann.

## 7.2 Habermas und Gadamer: Aufklärungsphilosophie versus Hermeneutik

Wenn wir bedenken, dass Habermas' Wende zur Sprachtheorie, in der er die sprachliche Grammatik zum Kern des Erzeugungsprozesses der Gesellschaft und zur Erfahrungsbasis der Gesellschaftstheorie erhebt (Habermas 1970/71), bereits in der *Logik der Sozialwissenschaften*, also 1967, auf den Weg gebracht war, dann ist seine Kritik am Idealismus der sprachtheoretischen Gesellschaftstheorie in der Debatte mit Gadamer bemerkenswert: „Eine verstehende Soziologie, die Sprache zum Subjekt der Lebensform und der Überlieferung hypostasiert, bindet sich an die *idealistische* Voraussetzung, daß das sprachlich artikulierte Bewußtsein das materielle Sein der Lebenspraxis bestimmt“ (Habermas 1967a, S.309, meine Hervorhebung). Zusammen mit dieser Beschränkung der Wirkungsmacht der Sprache intendiert er also hier, entgegen seinem neuen sprachtheoretischen Entwurf, zu seiner alten, interessentheoretischen Dreiteilung der Wissenschaften zurückzukehren.

*„Aber der objektive Zusammenhang sozialen Handelns geht nicht in der Dimension intersubjektiv vermeinten und symbolisch überlieferten Sinnes auf. Die sprachliche Infrastruktur der Gesellschaft ist Moment eines Zusammenhangs, der sich auch, wie immer symbolisch vermittelt, durch Realitätszwänge konstituiert: durch den Zwang der äußeren Natur, der in die Verfahren technischer Verfügung ein- geht, und durch den Zwang der inneren Natur, der sich in der Repression gesellschaftlicher Gewaltverhältnisse spiegelt. Beide Kategorien von Zwang sind nicht nur Gegenstand von Interpretationen; hinter dem Rücken der Sprache wirken sie auch auf die grammatischen Regeln selber, nach denen wir die Welt interpretieren. Der objektive Zusammenhang, aus dem soziale Handlungen allein begriffen werden können, konstituiert sich aus Sprache, Arbeit und Herrschaft zumal“ (Habermas 1967a, S.309).*

Warum hat Habermas an dieser Stelle eine Rückkehr zur Interessenlehre unternommen? Für die Antwort auf diese Frage scheint mir entscheidend zu sein,

dass die Hermeneutik in der Interessenlehre als *ein*, auf die drei wissenschaftlichen Bereiche beschränktes, *Verfahren* bestimmt worden ist. Er denkt wahrscheinlich, dass diese Bestimmung der Hermeneutik für den Gegenangriff auf Gadammers Hermeneutik und schließlich zur Verteidigung der durch sie erschütterten aufklärungsphilosophischen Grundintention nützlich ist. Gehen wir auf Habermas' Argument gegen die Hermeneutik näher ein.

i. In *Erkenntnis und Interesse* von 1965 machte Habermas die berühmte Formulierung des Verhältnisses zwischen den drei *substantiellen* Interessen und drei Forschungsbereichen. Die drei transzendentalen Kategorien, die jeweils die Forschungen und deren Sinn in Natur-, Geistes- und Sozialwissenschaften regulieren sollen, sind ein „technisches“, ein „praktisches“ und ein „emanzipatorisches“ Interesse (Habermas 1965, S.155).

*Naturwissenschaften* erschließen „die Wirklichkeit unter dem leitenden Interesse an der möglichen informativen Sicherung und Erweiterung erfolgskontrollierten Handelns“ (ebd., S.156f). Sie errichten daher Theorien mit hypothetisch-deduktiven Zusammenhängen von Sätzen, welche die Ableitung von empirisch gehaltvollen Gesetzhypothesen gestatten, und die bei gegebenen Anfangsbedingungen Prognosen erlauben. Die Wahrheit der Theorie wird hierbei durch die Überprüfung der Hypothese mit der Beobachtung verbürgt.

Im Vergleich dazu gewinnen die *Geisteswissenschaften* ihre Erkenntnisse in einem anderen methodologischen Rahmen, nämlich durch das praktische Erkenntnisinteresse des Subjektes an der Erhaltung und der Erweiterung der Inter-subjektivität möglicher handlungsorientierender Verständigung (ebd., S.158). *Sinnverstehen* bahnt anstelle der Beobachtung den Zugang zu den Tatsachen. Da die Welt des tradierten Sinnes sich dem Interpretieren nur in dem Maße erschließt, als sich dabei zugleich dessen eigene Welt aufklärt, stellt der Verstehende „eine Kommunikation zwischen beiden Welten her; er erfährt den sachlichen Gehalt des Tradierten, indem er die Tradition auf sich und seine Situation anwendet“ (ebd., S.158).

Zuletzt interessieren die *Sozialwissenschaften* sich, *einerseits*, dafür, so Habermas, die Gesetzmäßigkeit des sozialen Handelns nach dem Vorbild der Naturwissenschaften zu suchen. Sie werden sich freilich dabei nicht bescheiden und bemühen sich *darüber hinaus* als ein an Emanzipation interessiertes Wissen ideologisch festgefrorene, im Prinzip aber veränderliche Abhängigkeitsverhältnisse zu erfassen (ebd., S.158). Sie wollen damit also eine Ideologiekritik durchführen. Wie beispielsweise die Psychologie, so versuche auch sie durch die Information über Gesetzeszusammenhänge im Bewusstsein der Betroffenen einen Vorgang der Reflexion auszulösen.

Für uns ist hier wesentlich, dass Habermas Gadammers Hermeneutik in Bezug auf diese Dreiteilung zu erläutern versucht. So sieht er Gadammers Leistung darin, dass dieser – entsprechend seiner eigenen Bestimmung des geisteswissenschaftlichen Interesses – *das geschichtliche Selbstverständnis des erkennenden Subjekts*, das das

applikative Verstehen der Tradition ermöglicht, *als die transzendente Bedingung* für hermeneutisches Verstehen begründet hat.

*„Ich sehe Gadamers eigentliche Leistung in dem Nachweis, daß hermeneutisches Verstehen transzendental notwendig auf die Artikulierung eines handlungsorientierenden Selbstverständnisses bezogen ist. [...] Er überzeugt uns davon, daß das applikative Verstehen ausgezeichneter und mit autoritativem Anspruch ausgestatteter Traditionen das Muster für hermeneutisches Verstehen überhaupt abgibt“ (Habermas 1967a, S.295).*

Um diese Interpretation gelten lassen zu können, betont er den Bezug von Gadammers Hermeneutik zur aristotelischen Ethik. Da Hermeneutik dann praktisches Wissen darstelle, das in dem Sinne global ist, dass deren konkretes Kriterium nicht festgestellt worden ist, und da „das Überlieferte auch revidiert werden können (muß), sonst würde das Nichtidentische in der durchgehaltenen Gruppenidentität vernichtet [...], verlangt die globale Allgemeinheit praktischer Regeln eine konkretisierende Anwendung, durch die sie in der gegebenen Situation erst zu einem konkret Allgemeinen, das intersubjektiv gilt, bestimmt wird“ (Habermas 1967a, S.298). Wie ist dann die konkretisierende Anwendung möglich? Habermas meint, das sei durch die Akte der Subjektivität machbar.

*„Das globale Allgemeine, das wir diffus schon verstanden haben müssen, bestimmt das subsumierte Besondere nur in dem Maße, in dem es selber durch dieses Besondere erst konkretisiert wird. Nur dadurch gewinnt es intersubjektive Anerkennung in einer gegebenen Situation. Sie ist an diese Situation gebunden. Eine neue Situation verlangt eine Erneuerung der Intersubjektivität durch wiederholtes Verstehen; sie kommt nicht willkürlich zustande, sondern ist Resultat der denkenden Vermittlung der Vergangenheit mit dem gegenwärtigen Leben“ (Habermas 1967a, S.299).*

In der Folge richtet Habermas sich gegen Gadammers Kritik an der Methodologie und gegen dessen Begriff der Hermeneutik. Gadamer habe verkannt, „die hermeneutische Erfahrung abstrakt der methodischen Erkenntnis im ganzen entgegensetzen“ (Habermas 1967a, S.301), während die Hermeneutik selbst in der Tat zu einer Methodologie gehört, die das geschichtliche Selbstverständnis des erkennenden Subjekts als die transzendente Bedingung für das Verstehen der Texte erklärt. „Der Anspruch, den die Hermeneutik gegen den auch praktisch folgenreichen Absolutismus einer allgemeinen Methodologie der Erfahrungswissenschaften legitim zur Geltung bringt, dispensiert nicht vom Geschäft der Methodologie überhaupt“ (ebd., S.301).

ii. Hier müssen wir uns aber fragen, ob Gadammers Hermeneutik wirklich das geschichtliche Selbstverständnis des erkennenden Subjekts und dessen Akt der Applikation als die transzendente Bedingung für das Verstehen der Texte erklärt. In dieser Frage bin ich der Meinung, dass Habermas den Kern von Gadammers Hermeneutik verändert. Meines Erachtens behauptet sie die auf die Ver-

ständig abzielende Akte der Subjektivität nicht als transzendente Bedingung für das Verstehen, vielmehr kritisiert sie diese Haltung. Um diese Besonderheit der hermeneutischen Erfahrung bei Gadamer richtig verstehen zu können, müssen wir seinen Begriff des „wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins“ berücksichtigen.

In *Wahrheit und Methode* erklärt Gadamer dieses Bewusstsein, indem er *drei Verhältnisse zwischen dem Ich und dem Du* typisiert. Der erste Typ der Erfahrung des Du bezieht sich auf die Zweck-Mittel-Beziehung. „Sein Verhalten dient uns genau so als Mittel zu unseren Zwecken wie alle Mittel sonst“ (Gadamer 1960, S.341). Die Sozialwissenschaften, die am naiven Glauben an die Methode und die durch sie erreichbare Objektivität festhalten, wollen die Überlieferungen, mit der die hermeneutische Erfahrung zu tun hat, in dieser Weise verstehen. Sie machen daher die Überlieferung zu ihrem Gegenstand und unterstellen, dass sie dessen gewiss werden, was sie enthält, indem sie alle subjektiven Momente in Bezug zu ihr methodisch ausschalten. Damit lösen sie sich vom Fortwirken der Tradition, in der sie selber ihre geschichtliche Wirklichkeit haben.

Wesentlich für unsere Argumentation, ist *die zweite Weise* der Erfahrung des Du, weil sie sich nach meiner Ansicht Habermas' obiger Hermeneutik-Deutung annähert. Sie bestehe nach Gadamer darin, „daß das Du als Person anerkannt wird“ (Gadamer 1960, S.341). Dieses Ich-Du-Verhältnis sei zwar sachlich angemessener als die Zweck-Mittel-Beziehung, solange es die moralische Bestimmung der Menschen ermöglicht. Das Verstehen des Du bleibt aber im Rahmen der Ichbezogenheit, weil das Ich-Du-Verhältnis hier kein unmittelbares, sondern ein Reflexionsverhältnis darstellt

*„Allem Anspruch entspricht ein Gegenanspruch. Darin entspringt die Möglichkeit, daß jeder der Partner des Verhältnisses den anderen reflektierend überspielt. Er beansprucht den Anspruch des anderen von sich aus zu kennen, ja sogar ihn besser zu verstehen, als er sich selbst versteht. Damit verliert das Du die Unmittelbarkeit, mit der es seinen Anspruch an einen richtet. Es wird verstanden, d.h. aber vom Standpunkt des anderen aus antizipiert und reflektierend abgefangen“ (ebd., S.341-342).*

Wer in dieser Weise die Überlieferung verstehen will, so kritisiert Gadamer, halte sich daher in Wahrheit den Anspruch des anderen vom Leibe und suche Herr der Vergangenheit zu werden. Nicht nur dies: er zerstöre letztlich den wahren Sinn der Überlieferung, indem er sich aus dem Lebensverhältnis zu ihr herausreflektiere und sich „auf die methodisch-kritische Arbeitsweise“, mit der er an die Quellen herantritt, verlässt, als ob diese ihn davor bewahrte, „seine eigenen Urteile und Vorurteile einzumengen“ (ebd., S.342-343).

Im Gegensatz dazu bezieht sich *die dritte und höchste Weise* der Erfahrung des Du, die dem die hermeneutische Erfahrung durchführenden „wirkungsgeschichtlichen Bewusstsein“ entspricht, auf das Ich-Du-Verhältnis als Sprecher „in der Erfahrungsgemeinschaft, die den Erfahrenen gegenüber dem dogmatisch Befangenen auszeichnet“ (ebd., S.344). In diesem Verhältnis besitzt das Ich eine grundsätzliche Art der *Offenheit* für das Du bzw. für die Überlieferung.

*„Ich muß die Überlieferung in ihrem Anspruch gelten lassen, nicht im Sinne einer bloßen Anerkennung der Andersheit der Vergangenheit, sondern in der Weise, daß sie mir etwas zu sagen hat“ (ebd., S.343-344).*

*„Im mitmenschlichen Verhalten kommt es darauf an, wie wir haben, das Du als Du wirklich zu erfahren, d.h. seinen Anspruch nicht zu überhören und sich etwas von ihm sagen zu lassen. Dazu gehört Offenheit. [...] Ohne eine solche Offenheit füreinander gibt es keine echte menschliche Bildung. Zueinandergehören heißt immer zugleich Auf-einander-Hören-können. [...] Offenheit für den anderen schließt also die Anerkennung ein, daß ich in mir etwas gegen mich gelten lassen muß, auch wenn es keinen anderen gäbe, der es gegen mich geltend machte“ (ebd., S.343-344).*

Wer in dieser Weise für die Überlieferung offen ist, durchschaue, so Gadamer, dass das historische Bewusstsein, das auf das zweite Reflexionsverhältnis von Ich und Du bezogen ist, gar nicht wirklich offen, sondern in seiner falschen methodischen Selbstgewissheit gefangen ist (vgl. ebd., S.344). Deswegen sei die hermeneutische Erfahrung kritisch (vgl. Gadamer 1971, S. 287). So meinen Verstehen und Verständigung im wirkungsgeschichtlichen Bewusstsein „nicht primär und ursprünglich ein methodisch geschultes Verhalten zu Texten“, sondern sie sind „die Vollzugsform des menschlichen Soziallebens, das in letzter Formalisierung eine Gesprächsgemeinschaft ist“ (ebd., S.289, meine Hervorhebung), von der keine Welterfahrung überhaupt ausgenommen ist. Auf dieser basiert der hermeneutische *Anspruch auf Universalität*.

Gadamer selbst kritisiert Habermas' intermentheoretische Interpretation, die Hermeneutik als eine Methodologie zu betrachten, die „von zu Hause mit der umgangssprachlich konstituierten und überlieferten Kultur zu tun“ habe (Gadamer 1971, S. 290).

*„Die hermeneutische Erfahrung ist in ihnen (Methode und Wissenschaft, H.L.) allein in gleicher Weise wirksam, und insofern ist sie nicht selbst Gegenstand methodischer Verfremdung, sondern liegt dieser voraus, indem sie der Wissenschaft ihre Frage aufgibt und dadurch erst den Einsatz ihrer Methoden ermöglicht. Die modernen Sozialwissenschaften dagegen, falls die hermeneutische Reflexion für sie als unumgänglich erkannt wird [...], erheben den Anspruch, wie Habermas es formuliert, durch eine „kontrollierte Verfremdung“ das Verstehen „aus einer vorwissenschaftlichen Übung zum Rang eines reflektierten Vorgehens“ zu erheben, sozusagen durch die „methodische Ausbildung der Klugheit“ (Gadamer 1967b, S.66).*

iii. Um seinen aufklärungsphilosophischen Begriff der Sozialwissenschaften aber, trotz aller Probleme, letztlich durchsetzen zu können, verändert Habermas jenen hermeneutischen Anspruch auf Universalität, der seinem methodischen Begriff der Sozialwissenschaften entgegensteht, inhaltlich: Gadamer habe mit diesem Anspruch die Grundlage der Hermeneutik, die „Überlieferungen“ und die daran gebundenen „Vorurteile“, verabsolutiert: „Gadamer wendet die Einsicht in die

Vorurteilsstruktur des Verstehens zu einer Rehabilitierung des Vorurteils als solchem um. Aber folgt aus der Unvermeidlichkeit des hermeneutischen Vorgriffs eo ipso, daß es legitime Vorurteile gibt?“ (Habermas 1967a, S.303). Für diese Kritik stützt er sich noch mal auf seine interessentheoretische Dreiteilung der Wissenschaften und der Bestandteile des objektiven Zusammenhangs: Da die Überlieferungen bzw. Vorurteile mit der ihrerseits von den gesellschaftlichen Prozessen abhängigen ideologischen Sprache zu tun haben (ebd., S.307), und da sie daher durch subjektive Tätigkeit zu revidieren sind, darf die Hermeneutik den Anspruch auf Universalität nicht in Anlehnung an die Autorität der Überlieferungen und der Sprache erheben.

*„An Systemen der Arbeit wie der Herrschaft relativiert sich das Überlieferungsgeschehen, das nur einer verselbständigten Hermeneutik als die absolute Macht entgegentritt. Die Soziologie darf nicht sich auf eine verstehende deshalb nicht reduzieren lassen“ (Habermas 1967a, S.309).*

Um den Sieg der aufklärungsphilosophischen Logik der Subjektivität gegen die hermeneutische Logik des wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins zu behaupten, rückt Habermas schließlich die dritte These seiner Interessenlehre – die emanzipatorische Kraft der Selbstreflexion – in den Vordergrund, indem er sie der Verabsolutierung der Tradition gegenüberstellt. Gadamer verkenne nämlich „die Kraft der Reflexion, die sich im Verstehen entfaltet“ (Habermas 1967a, S.303). Sie mache sich hier zwar nicht vom Boden des Kontingenten, auf dem sie sich vorfindet, los, „aber indem sie die Genesis der Überlieferung, aus der die Reflexion hervorgeht und auf die sie sich zurückbeugt, durchschaut, wird die Dogmatik der Lebenspraxis erschüttert“ (ebd., S.303). „Die transparent gemachte Vorurteilsstruktur kann nicht mehr in der Art des Vorurteils fungieren“ (ebd., S.304).

*„Autorität und Erkenntnis konvergieren nicht. Gewiß ist Erkenntnis in faktischer Überlieferung verwurzelt; sie bleibt an kontingente Bedingungen gebunden. Aber Reflexion arbeitet sich an der Faktizität der überlieferten Normen nicht spurlos ab. Sie ist zur Nachträglichkeit verurteilt, aber im Rückblick entfaltet sie rückwirkende Kraft. [...] Indem die Reflexion jenen Weg der Autorität erinnert, auf dem die Sprachspielgrammatiken als Regeln der Weltauffassung und des Handelns dogmatisch eingeübt wurden, kann der Autorität das, was an ihr bloße Herrschaft war, abgestreift und in den gewaltloseren Zwang von Einsicht und rationaler Entscheidung aufgelöst werden. Diese Erfahrung der Reflexion ist das unverlierbare Erbe, das uns vom Deutschen Idealismus aus dem Geist des 18. Jahrhunderts vermacht ist“ (Habermas 1967a, S.305).*

iv. Ist es Habermas mit dieser Argumentation gelungen, seinen methodischen Begriff der Sozialwissenschaften zu verteidigen? Bezüglich dieser Frage ist es für uns erneut interessant, was Gadamer selbst gegen diese Kritik vorgebracht hat. Weder verneine er, so Gadamer, die kritische Kraft der Reflexion, die falsche Vergegenständlichung zu durchschauen, noch verabsolutiere er die Tradition.

Mit dem Begriff der hermeneutischen Reflexion wollte er gerade den *romantischen* Begriff der Reflexion kritisierten, den Habermas vertrete (vgl. Gadamer 1967b, S.76). Habermas habe also der Reflexion eine falsche Macht zugeschrieben und „die wahren Abhängigkeiten *idealistisch verkannt*“ (ebd., S.73).

*„Was strittig ist, ist lediglich, ob Reflexion immer die substantiellen Verhältnisse auflöst oder sie gerade auch in Bewußtheit übernehmen kann. Der von mir (im Blick auf die aristotelische Ethik) herangezogene Lern- und Erziehungsprozeß wird von Habermas merkwürdig einseitig gesehen. Daß Tradition als solche dabei einziger Grund der Geltung von Vorurteilen sein und bleiben solle - wie Habermas mir zuschreibt -, schlägt doch meiner These, daß Autorität auf Erkenntnis beruht, geradezu ins Gesicht. Der mündig Gewordene kann - aber er muß doch nicht! - aus Einsicht übernehmen, was er gehorsam einbielt. Tradition ist kein Ausweis, jedenfalls nicht dort, wo Reflexion einen Ausweis verlangt. Aber das ist der Punkt: Wo verlangt sie ihn? Überall? Dem halte ich die Endlichkeit des menschlichen Daseins und die wesenhafte Partikularität der Reflexion entgegen“ (Gadamer 1967b, S.74).*

Der Kern des wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins, das es uns möglich macht, die die wahre hermeneutische Erfahrung ermöglichende Offenheit zur Geschichte und zum Anderen zu haben, bestehe, so Gadamer, in der Erfahrung der „Endlichkeit“ und der „Geschichtlichkeit“ des menschlichen Daseins (Gadamer 1960, S.339-340). Deswegen bemerke man die wesenhafte Partikularität der Reflexion schon dann, wenn man die Zugehörigkeit seines Bewusstseins zum wirkungsgeschichtlichen Bewusstsein erkenne.

*„Das bedeutet aber nicht, daß es ohne beständige Bewußtmachung der ideologischen Erstarrung entgehen könnte. [...] Darin liegt aber, daß die mein Vorverständnis leitenden Vorurteile stets mit aufs Spiel gesetzt werden – bis hin zu ihrer Preisgabe, die freilich stets auch Umbildung heißen kann. Denn das ist die unermüdliche Kraft der Erfahrung, in allem Belehrtwerden beständig neues Vorverständnis auszubilden“ (Gadamer 1967b, S.78).*

In dieser ständigen Ausbildung neuer Vorverständnisse kann man trotzdem die partikulare Welt vermittelt der Sprache immerfort überwinden.

*„Und trotzdem dauert immer noch und gleichzeitig der Aufbau der eigenen Welt in der Sprache überall fort, wo wir einander etwas sagen wollen. Es ist die eigentliche Zuordnung der Menschen zueinander, die sich damit ergibt, daß jeder zunächst eine Art Sprachkreis ist, und daß sich diese Sprachkreise berühren und mehr und mehr verschmelzen. Was so zustandekommt, ist immer wieder die Sprache, in Vokabular und Grammatik wie eh und je, und nie ohne die innere Unendlichkeit des Gespräches, das zwischen jedem solchen Sprechenden und seinem Partner im Gange ist. Das ist die fundamentale Dimension des Hermeneutischen“ (Gadamer 1966, S.231).*

Wenn Habermas diesen Einwand von Gadamer akzeptieren würde, käme das nicht nur eine Niederlage in dieser Debatte gleich, sondern es würde zugleich ein Eingeständnis der Probleme bedeuten, die seinem Entwurf der Methodologisierung der Sprache für die Logik der Sozialwissenschaften zu Grunde liegen. Deswegen hielt er an der Sichtweise der *die Sprache kritisierenden Kraft der Reflexion* fest. Allerdings impliziert gerade diese Behauptung das Problem, weil er die emanzipatorische Kraft der Reflexion nicht begründen konnte, obwohl sie eine Hauptthese seiner Interessenlehre war. Zudem bedeutet das Festhalten an seiner Interessenlehre die Stagnation seiner neuen Handlungs- und Sprachtheorie, in der er die Kraft der Reflexion auf die Sprache gründen will – während er seine Wende zur Sprachtheorie gerade mit Blick auf die Schwierigkeiten der Interessenlehre unternommen hat.

Ich denke, er sieht in diesem Zusammenhang in Freuds Psychoanalyse einen Ausweg: Am Beispiel der Psychoanalyse versucht er *die auf der Sprache basierende Kraft der Reflexion* erneut zu zeigen. Dadurch scheint er sowohl seinen, kurzzeitig stagnierenden, sprachtheoretischen Entwurf wieder in Gang bringen, als auch den letztendlichen Sieg der Aufklärungsphilosophie über die Hermeneutik verkünden zu wollen. Dies wird unser nächstes Thema sein.

## § 8. Habermas' Freud-Interpretation: Die sprachtheoretische und anthropologische Grund- legung der aufklärerischen Sozialwissenschaften

In *Erkenntnis und Interesse* von 1968 bemüht Habermas sich intensiv darum, die Psychoanalyse als ein *faktisches* Beispiel für den interessentheoretischen Begriff der Sozialwissenschaften zu bestimmen. Die Psychoanalyse verfähre einerseits mit dem „Interesse an Gesetzmäßigkeit“ erfahrungswissenschaftlich (vgl. Habermas 1968, S.320), während sie sich andererseits im „kritischen Interesse der Selbstreflexion“ bewege (vgl. Ebd., S.262). Man beschränkt daher zu leicht seinen Blick auf Habermas' interessentheoretische Intention und problematisiert dann insbesondere die Tatsache, dass Habermas' Interpretation mit dem Freud-schen Selbstverständnis nicht übereinstimmt.<sup>165</sup> Ich will hier auch nicht direkt auf die Frage eingehen, ob Habermas' interessentheoretische Verortung der Psychoanalyse als Wissenschaft und Reflexion richtig ist.<sup>166</sup> Im Zusammenhang mit unserem Interesse, die Entwicklung des Habermasschen Theoriesystems zu verfolgen, können wir hier nämlich einen weiteren Versuch von ihm zur Grundlegung der *Grammatik als des Schlüssels* für das universelle Verstehen der menschlich-gesellschaftlichen Phänomene sowie für die Erklärung der praktischen Kraft der Reflexion, beobachten.

Wenn wir die vorliegenden Studien über Habermas' Freud-Interpretation lesen, bemerken wir, dass sich die meisten Kritiken darauf richten, dass Habermas die *Bedeutung und die Rolle des Triebes* herabgesetzt hat. Sie erkennen auch richtig, dass diese aus Habermas' „Kognitismus“<sup>167</sup> oder „Utopismus“ (Whitebook 1985) kommende Fehlinterpretation der Triebe zur Praxisfreiheit seiner Theorie führen muss. Freilich berücksichtigen sie nicht das, was Habermas auf Kosten der Bedeutung der Triebe bei Freud formuliert hat. Auch ihnen fehlt es an der Übersicht über die Bedeutung dieser Habermasschen Auslegung für den Bezug

---

<sup>165</sup> C. Nichols Kritik an Habermas' Freud-Interpretation richtet sich auf eben diesen Punkt. Die Bestimmung der Psychoanalyse als Reflexion sei unmöglich, da Freud die Triebe als „die objektiven, unpersönlichen, aber gesetzmäßigen Kräfte“ betrachte (Nichols 1974, S.412), die also unberührt davon bleiben, ob sich das Subjekt ihrer bewusst ist.

<sup>166</sup> Über den Streit zwischen Fromm und Adorno/Horkheimer über den wissenschaftlichen Ort der Freud-schen Theorie berichtet W. Bonß (Bonß 1982). Ich denke, Habermas ist sich auch dieses Problems bewusst, so daß er als typische Strategie zur Durchsetzung seiner Interpretation ganz andere Gedanken aufgreift. So unterscheidet er zwischen dem, was Freud tatsächlich gemacht hat, und dem, was er selbst verstanden hat sowie auch zwischen einem „mittleren“ und einem „anfänglichen-späteren“ Denken bei Freud. Nach Habermas habe Freud seine Studie von einer naturwissenschaftlichen Haltung aus begonnen (Habermas 1968, S.303), und er ist letztlich auch dahin zurückkehrt (ebd., S.306). In der Zwischenzeit sei seine Psychoanalyse aber von den Naturwissenschaften durch verschiedene gewesen.

<sup>167</sup> Christoph zufolge, führe Habermas' Kognitismus zur Devalisierung seiner Kritischen Theorie (Christoph 1985). Nichols Kritik an Habermas, die wir oben vorgelegt haben, basiert ebenfalls auf dem Triebbegriff bei Freud.

zwischen der frühen Interessentheorie und der späteren Kommunikationstheorie.<sup>168</sup>

Im Folgenden gehe ich davon aus, dass Habermas' Freud-Interpretation für das Verstehen des richtigen Bezuges seiner gesamten Theorie zur *Bennusstseinsphilosophie* einen bedeutenden Untersuchungswert hat. Hier nämlich konkretisiert er, zum Zweck der Begründung der für die Interessenlehre konstitutiven These der emanzipatorischen Kraft der Reflexion, das „grammatische Menschenbild“, welches auch für die spätere These der praktischen Kraft des Diskurses wesentlich ist. Zudem kann dieser Bezug durch die Analyse seiner Idee der „idealen Sprechsituation“, die man am Ende seiner Freud-Interpretation finden kann, erhärtet werden.

## 8.1 Die Psychoanalyse und die Kraft der Reflexion

Wie ich bereits angedeutet habe, bemüht sich Habermas in seiner Freud-Interpretation zunächst zu zeigen, wie man am Beispiel der Psychoanalyse die praktische Kraft der Reflexion nachweisen kann. Für diesen Zweck scheint die sie deswegen geeignet, weil sie in der klinischen Behandlung offensichtlich erfolgreich zur praktischen Überwindung der Entfremdung von Patienten beiträgt. So braucht Habermas nur zu zeigen, in welcher Weise die Arbeit der Psychoanalyse mit der Reflexion zusammenhängt. Dabei scheint es mir, dass Habermas die Identität der Psychoanalyse als Hermeneutik bestimmt. So erklärt Habermas die von Freud medizinisch als Symptome benannten „Symbolzusammenhänge“ zum Gegenstand und deren „Sinnverstehen“ als Aufgabe der Psychoanalyse. Da Freud davon ausgehe, dass die Symbolzusammenhänge aufgrund ihrer *Entgrammatikalisierung* dem Autor selbst unverständlich sind, und sie daher zur Krankheit (Entfremdung) gehören, beziehe sich die psychoanalytische Aufgabe auf das Sinnverstehen, das durch die Übersetzung der exkommunizierten Symbole in die verstehbare, also in die der Grammatik gehorchenden Sprache<sup>169</sup> vollzogen werde.

*„Zum Objektbereich der Tiefenhermeneutik gehören alle Stellen, an denen der Text unserer alltäglichen Sprachspiele aufgrund interner Störungen durch unverständliche Symbole durchbrochen ist“ (Habermas 1968, S.277).*

*„Der Analytiker leitet den Patienten an, damit er die eigenen, von ihm selbst verstümmelten und entstellten Texte lesen und Symbole von einer privatsprachlich deformierten Ausdrucksweise in die Ausdrucksweise der öffentlichen Kommunikation übersetzen lernt“ (Habermas 1968, S.280).*

<sup>168</sup> Manche Habermas-Studien sehen die Bedeutung der Freud-Interpretation zwar in bezug auf ihren Zweck (der Verteidigung der Aufklärungsphilosophie) richtig, aber sie berücksichtigen nicht deren Bedeutung für die Kommunikationstheorie (vgl. Bonß 1982; Keat 1981; Kessler 1983).

<sup>169</sup> „Unverständlich sind die Symbole, weil sie den grammatischen Regeln der Umgangssprache, den Normen des Handelns und den kulturell eingeübten Mustern der Expression nicht gehorchen“ (Habermas 1968, S.277).

Es ist schon auf den ersten Blick auffällig, dass Habermas das Modell der Exkommunikation für die sprachhermeneutische Bestimmung der Psychoanalyse eingeführt hat. Ob die Anwendung dieses Modells für die Bestimmung der Identität der Psychoanalyse sowie auch der Gesellschaftstheorie letztlich akzeptabel ist, wird das Hauptthema dieses Kapitels sein, so dass wir uns im nächsten Abschnitt Habermas' grammatisches Menschenbild ausführlicher widmen werden. Hier interessieren wir uns zunächst für die Schlussfolgerung von Habermas aus der sprachhermeneutischen Bestimmung: daß die hermeneutische Arbeit der Psychoanalyse, die unmittelbare therapeutische Folgen hat,<sup>170</sup> tatsächlich mit nichts anderem als mit der Reflexion zu tun hat.<sup>171</sup>

*„Diese Übersetzung erschließt einer bis dahin blockierten Erinnerung die genetisch wichtigen Phasen der Lebensgeschichte und macht den eigenen Bildungsprozeß bewußt, insofern zielt die psychoanalytische nicht wie die geisteswissenschaftliche Hermeneutik auf das Verstehen symbolischer Zusammenhänge überhaupt, sondern der Akt des Verstehens, zu dem sie führt, ist Selbstreflexion“ (Habermas 1968, S.280).*

Wenn Habermas dadurch die praktische Kraft der Reflexion andeuten will, muss er aber zuerst einige begriffliche und logische Probleme lösen, die bei seiner Bestimmung der Psychoanalyse als Hermeneutik und Reflexion zu beobachten sind. Da Habermas damals einerseits seine interessentheoretische Dreiteilung der Wissenschaften immer noch gelten lassen wollte, aber andererseits schon die Verbindung der „hermeneutischen Arbeit“ der Psychoanalyse mit der „emanzipatorischen Reflexion“ im Blick hatte, hebt er zwei Unterschiede zwischen der geisteswissenschaftlichen und psychologischen Hermeneutik hervor. Zuerst stellt er die *praktische Besonderheit* des psychoanalytischen Verstehens als einen entscheidenden Unterschied zur übrigen Hermeneutik heraus. Im Vergleich zum geisteswissenschaftlichen Verstehen sei eine gelungene Selbstreflexion bei ihr, so behauptet Habermas, mit der 'kognitiven Erkenntnis' *nicht* deckbar.

*„Das analytische Bewußtmachen erweist sich als Reflexionsprozeß daran, daß es nicht nur ein Vorgang auf kognitiver Ebene ist, sondern zugleich auf affektiver Ebene Widerstände löst. Die dogmatische Beschränkung eines falschen Bewußtseins [...] ist nicht nur ein kognitiver Mangel, sondern der Mangel ist durch eingewöhnte Standards auf der Grundlage affektiver Einstellungen fixiert. Daher hat die bloße Mitteilung von Informationen und die Benennung von Widerständen keine therapeutische Wirkung“ (Habermas 1968, S.281).*

Die praktische Besonderheit des psychoanalytischen Verstehens ist also, nach Habermas' Ansicht, an ihre *methodische Besonderheit* anzuschließen. Freud wollte

<sup>170</sup> „Die Analyse hat unmittelbar *therapeutische Folgen*, weil die kritische Überwindung der Bewußtseinsperren und das Durchdringen falscher Objektivationen die Aneignung eines verlorenen Stücks Lebensgeschichte initiiert und somit den Abspaltungsprozeß zurücknimmt. Darum ist die analytische Erkenntnis Selbstreflexion“ (Habermas 1968, S.285f.).

<sup>171</sup> „Wenn die Bewußtmachung des Unbewußten Reflexion heißen darf, dann muß der zur Reflexion gegenläufige Vorgang Bewußtes in Unbewußtes verwandeln“ (Habermas 1968, S.296).

die psychoanalytische Praxis nicht den gleichen *Kriterien der Widerlegung* wie den natur- und geisteswissenschaftlichen Theorien unterstellen: „Die Instanz, an den falschen Konstruktionen scheitern zu können, fällt weder mit der kontrollierten Beobachtung noch mit der kommunikativen Erfahrung zusammen“ (Habermas 1968, S.325). Die bedingte Prognose bzw. die Fallinterpretation vom Arzt in Freuds Psychoanalyse bewähre sich, so Habermas, „allein an der gelungenen Fortsetzung eines Bildungsprozesses“ des Kranken, „d.h. aber an der vollzogenen Selbstreflexion, und nicht unmißverständlich daran, was der Patient *sagt* oder wie er sich *verhält*“ (ebd., S.325).<sup>172</sup> Habermas unterstreicht:

*„Wer hingegen verlangt, daß allgemeine Interpretationen wie allgemeine Theorien behandelt, und den von außen herangetragenen Standards, sei es des funktionierenden Sprachspiels oder der kontrollierten Beobachtung unterworfen werden, stellt sich von vornherein außerhalb der Dimension der Selbstreflexion, in der psychoanalytische Aussagen nur Sinn haben können“ (Habermas 1968, S.328).*

Abgesehen von der Frage, ob Freuds Psychoanalyse tatsächlich in dieser Weise auf der gelungenen Selbstreflexion des Patienten beruht,<sup>173</sup> können wir zeigen, dass Habermas diese, von ihm betonte, methodische Besonderheit der Psychoanalyse nicht konsequent dargelegt hat. Er fügt nämlich der „gelungenen Fortsetzung eines Bildungsprozesses“ die kommunikative *Verständigung zwischen Arzt und Patient* als Kriterium der psychoanalytischen Arbeit hinzu.

*„Analytische Einsichten hingegen können für den Analytiker nur Geltung haben, nachdem sie vom Analyzierten selber als Erkenntnis akzeptiert worden sind. Denn die empirische Triftigkeit allgemeiner Interpretationen hängt [...] allein von der vollzogenen Selbstreflexion und einer anschließenden Kommunikation zwischen dem Forscher und seinem ‘Objekt’ ab“ (Habermas 1968, S.318f, meine Hervorhebung).*

Warum Habermas eine solch inkonsequente Haltung eingenommen hat, können wir erst nachvollziehen, wenn wir berücksichtigen, dass er in seiner späteren *Theorie des kommunikativen Handelns* die „kommunikative Verständigung“ mit dem Begriff der „Emanzipation“ verbindet. Damals aber hatte er seine interessentheoretische Dreiteilung der Wissenschaften noch nicht ablegen wollen, so dass in diesem Schema die „kommunikative Verständigung“ und die „Emanzipation“ zu unterschiedlichen Kategorien gehören.

Auch im Argument der praktischen Eigenschaft der Reflexion können wir eine Inkonsequenz finden. Im folgenden Satz können wir erkennen, dass er die Reflexion – entgegen seiner obigen Bestimmung – als *kognitive Leistung* betrach-

<sup>172</sup> Hier kann man den Abstand der Diskurstheorie zu seiner Freud-Interpretation erkennen. In der „*Theorie des kommunikativen Handelns*“ besteht Habermas darauf, daß er in seiner frühen Freud-Interpretation die *praktische Kraft* des „Diskurses“ begründet habe – und zwar konkret am Modell des zwischen Arzt und Patient geführten therapeutischen Gesprächs (Habermas 1981c, S.43). Mir scheint dagegen, daß er dort vielmehr nur die praktische Kraft der ‘Reflexion’ zu beweisen versucht und die therapeutischen Gespräche allenfalls als Nebenthema behandelt.

<sup>173</sup> Wie gesehen, setzt sich Nichols dieser Bestimmung der Psychoanalyse als Selbstreflexion bei Habermas entgegen (siehe oben, S. 144 u. Fußnote 165).

tet. Zudem unterstellt er ohne weitere Begründung, dass die kognitive Erinnerung *unmittelbar* praktische Auswirkungen hat.

*„Zu Beginn eines analytischen Arbeitsschritts ist das Wissen des konstruierenden Arztes vom Wissen des Widerstand leistenden Patienten verschieden. Vom Standpunkt des Analytikers aus gesehen, bleibt die hypothetisch erwogene Konstruktion, die verstreuten Elemente eines verstümmelten und entstellten Textes zu einem verständlichen Muster ergänzt, so lange bloß „für uns“, bis sich die Mitteilung der Konstruktion in Aufklärung, nämlich in ein Wissen „für es“, für das Bewußtsein des Patienten verwandelt: „Unser Wissen in diesem Stück ist dann auch sein Wissen geworden.“ Die gemeinsame Anstrengung, die diese Spanne zwischen der Mitteilung und der Aufklärung überwindet, nennt Freud „Durcharbeiten“. Durcharbeiten bezeichnet den dynamischen Anteil einer kognitiven Leistung, die nur gegen Widerstände zum Widererkennen führt“ (Habermas 1968, S.282f, meine Hervorhebung. Vgl. auch Freud 1946, S.104).*

Ich denke, dies zeigt nicht nur eine begriffliche Problematik bei Habermas, sondern auch ein logisches Problem seiner Beweisführung: Er wollte seine aufklärungsphilosophischen Annahmen, nämlich die praktische Kraft des kognitiven Verstehens sowie der Reflexion, eigentlich *am empirischen Beispiel* der Psychoanalyse verständlich machen. Dabei lässt er die, für diese Beweisführung entscheidende, Möglichkeit der therapeutischen Wirkung der Psychoanalyse aber auf jener erst *zu begründenden Annahme*, der unmittelbaren praktischen Auswirkung der kognitiven Erinnerung, basieren.

In seiner weiteren Beweisführung können wir noch ein ähnliches Problem beobachten. Um zu zeigen, dass das psychologische „Verstehen“ im Vergleich zum geisteswissenschaftlichen „Verstehen“ mit der „emanzipatorischen Reflexion“ zu tun hat, hebt er den Unterschied des *Gegenstands* zwischen beiden Hermeneutiken hervor.<sup>174</sup> Der Gegenstand der geisteswissenschaftlichen Hermeneutik seien die Texte, die durch *externe* und akzidente Einwirkungen bedroht sind (Habermas 1968, S.265). Da diese Hermeneutik davon ausgehe, *dass die Entfremdung des Autors von seinem Text unmöglich ist*, und da sie daher das Verstehen dieser Texte mit der Wiederherstellung der subjektiven bzw. bewussten Intention des Autors gleichsetzt, beziehe sie ihre hermeneutische Aufgabe auf die Rekonstruktion eines einmaligen lebensgeschichtlichen Zusammenhangs des Autors bzw. seiner Intention. Im Gegensatz dazu nehme die Psychoanalyse jene Texte, die durch *interne* Störungen gebrochen seien und deren Sinn daher dem Autor selbst als etwas Unverständliches gegenüberrete, zu ihrem Gegenstand, so dass sich die Aufgabe der Psychoanalyse, so schließt Habermas, nicht auf philologisches Symbolverstehen beschränken könne (vgl. ebd., S.268). Vielmehr beziehe sich das psychoanalytische Verstehen auf die Selbstreflexion des Autors, die zu seiner Emanzipation von der Selbst-Entfremdung führe.

<sup>174</sup> Wenn ich es richtig sehe, erwartet Habermas von dieser Differenzierung noch einen zusätzlichen Effekt: Er wollte dadurch wahrscheinlich den Wirkungsbereich der Hermeneutik einschränken, damit er die Schärfe von Gadammers Kritik an seiner Aufklärungsphilosophie abschwächen kann.

Durch diese Unterscheidung scheint es Habermas zwar zu gelingen, das psychoanalytische Text-Verstehen als Reflexion zu bestimmen, aber das Problem liegt darin, dass er daraus nicht direkt auf die praktische Kraft des psychoanalytischen Verstehens bzw. der Reflexion schließen darf. Dafür zieht er seine, aus der intellektualistischen Tradition kommenden, Annahmen von der Möglichkeit des *vollständigen* Selbstverstehens des Menschen und die *unmittelbar* praktische Auswirkung des kognitiven Selbstverstehens, heran. Diese aber sollten doch gerade erst durch seine Beweisführung begründet werden soll. Dadurch verschwindet der von Habermas selbst eingebrachte Unterschied zwischen der Psychologie und der geisteswissenschaftlichen Hermeneutik, da diese Annahme keinen Unterschied zur Annahme der philologischen Hermeneutik aufweist, die von der *Unmöglichkeit der Entfremdung des Autors zu seinen eigenen Texten bzw. zu sich selbst* ausgeht.

Wenn meine bisherigen Ausführungen richtig sind, kann man daraus schließen, dass Habermas' Versuch, die Kraft der Reflexion am Beispiel der Psychoanalyse zu begründen, von Beginn an unter begrifflichen und logischen Problemen leidet. Allerdings wäre es voreilig, zu behaupten, dass Habermas damit seine Rettungsarbeit für den Begriff der Reflexion beendet hat. In seiner Freud-Interpretation bemüht er sich auch weiterhin, die Kraft der Reflexion auf der Grundlage der Grammatik nachzuweisen. Dafür entwickelt er das grammatische Menschenbild.

## 8.2 Der Mensch im grammatischen Gewebe: Die emanzipatorischen Kräfte der Reflexion und die Grammatik

i. Im Bemühen vermittels seiner Freud-Interpretation die Reflexion sprachtheoretisch zu begründen, unternimmt Habermas einen wichtigen Schritt in Richtung zur Kommunikationstheorie. Darin visiert er *eine Theorie der Umgangssprache* als metatheoretische Bedingung der Möglichkeit der psychologischen bzw. der sozialwissenschaftlichen Erkenntnis an, die von einem anderen, als dem in der Interessenlehre angelegten, Menschenbild auszugehen scheint.

Wie gesehen, bestimmt er in der Interessenlehre das „Interesse an der technischen Verfügung“ und „an der Aufklärung“ als die zwei metatheoretischen Bedingungen der Möglichkeit der Sozialwissenschaften, weil er angenommen hat, dass der Mensch einerseits das „arbeitende“ Wesen ist, das sich durch seine Arbeit gegenüber der Natur selbst erzeugt, und dass er andererseits das „vernünftige“ Wesen ist, das sich durch Reflexion und Aufklärung über jedes Gewaltverhältnis emanzipieren kann. Dabei nimmt er aufgrund seiner aufklärungsphilosophischen Haltung eine Priorität des Vernunft-Interesses an.<sup>175</sup> Im Vergleich dazu stellt Habermas nun im Namen von Freud eine andere anthropologische Annahme auf: *der Mensch stellt ein „sprachliches“ Wesen dar, das wesentlich nach*

---

<sup>175</sup> Vgl. diese Arbeit, 1. Kapitel.

den grammatischen Regeln der Sprache wahrnimmt, handelt und sich darstellt. Die Grammatik bestimme bei Freud die Sozialisierung des Individuums, seine ganze Motivationen zum Handeln und zur Lebenspraxis als solcher.

„Die Metapsychologie behandelt einen ebenso fundamentalen Zusammenhang: den nämlich zwischen Sprachdeformation und Verhaltenspathologie. Sie setzt dabei eine Theorie der Umgangssprache voraus, deren Aufgabe es ist, die intersubjektive Geltung von Symbolen und die sprachliche Vermittlung von Interaktionen auf der Grundlage reziproker Anerkennung ebenso klären wie die sozialisierende Eingewöhnung in die Grammatik von Sprachspielen als Individualisierungsvorgang begrifflich zu machen. Da die Struktur der Sprache, dieser Theorie zufolge, Sprache und Lebenspraxis gleichermaßen bestimmt, sind auch die Handlungsmotive als sprachlich interpretierte Bedürfnisse begriffen, so daß Motivationen nicht hinterrücks drängende Antriebe, sondern subjektiv leitende, symbolisch vermittelte und zugleich reziprok verschränkte Intentionen darstellen“ (Habermas 1968, S.311, meine Hervorhebung)<sup>176</sup>.

ii. Um die grundsätzliche Bedeutung der sprachlichen Grammatik für die Menschen und deren Lebenspraxis zu behaupten, interpretiert Habermas insbesondere Freuds *Abwehrtheorie* nach dem Exkommunikationsmodell. Nach der Abwehrtheorie entsteht eine kritische Situation des Ich aus dem Dauerkonflikt zwischen der die gesellschaftliche Unterdrückung repräsentierenden Abwehrinstanz und den nicht realisierbaren Handlungsmotiven. Darin warten die verdrängten Wünsche die Gelegenheit ab sich auszudrücken, während der Mechanismus der Abwehr darum bemüht ist, jene unerwünschten Bedürfnisse zu unterdrücken und deren Ausdruck zu verhindern. Wie wir am Beispiel von „Träumen“ sehen können, so rekonstruiert Habermas Freuds Theorie, entstehen die *entgrammatikalisierten* „Symbole“ als ein Kompromiss zwischen einer Zensur und den unerwünschten Motiven (Habermas 1968, S.274). Oder wie wir an den Symptomen des Neurotikers sehen können, führe der Kompromiss zur ernsthaften Abweichung von den grammatischen Regeln des Sprachspiels (ebd., S.269).

Hier gilt es zu beachten, dass Habermas einige Begriffe Freuds im Sinne des *grammatischen Menschen* umgestellt hat. Schon in der Erläuterung der ‘Ich-Leistungen’ der gedanklichen Realitätsprüfung und der Abwehr kann man dies erkennen: Wenn man Handlungsmotive habe, welche die Gesellschaft nicht erlaubt, erkenne das Ich eine solche Triebregung als Gefahr, weil es Bedürfnisse mit *sprachlicher Antizipation* von Befriedigungen halluzinatorisch verbinden könne (vgl. ebd., S.292-293). Da sich die unerwünschten Handlungsmotive des Menschen trotz der Repression immer *durch Sprache* darzustellen versuchen (vgl. ebd.,

<sup>176</sup> „Die Grammatik der Umgangssprache regelt nicht nur den Zusammenhang von Symbolen, sondern die Verschränkung von sprachlichen Elementen, Handlungsmustern und Expressionen. Im Normalfall verhalten sich diese drei Kategorien von Ausdrücken komplementär, so daß sprachliche Ausdrücke zu Interaktionen und beide wiederum zu den Expressionen ‘passen’, wie immer eine unvollständige Integration den notwendigen Spielraum für indirekte Mitteilungen läßt“ (Habermas 1968, S.266f.).

S.274), so nimmt Habermas an, mache das Ich einen Kompromiss: „Die Abwehr richtet sich nämlich unmittelbar gegen die Interpretationen von Handlungsmotiven. Diese werden dadurch unschädlich gemacht, daß die Symbole, an die die Bedürfnisdispositionen gebunden sind, *durch die Entgrammatikalisierung* aus der öffentlichen Kommunikation verschwinden“ (ebd., S.275).<sup>177</sup>

Diesem, im grammatischen Gewebe verfangenen, Menschenbild bleiben auch Habermas' Interpretationen des „Unbewussten“ und der „Entfremdung“ verhaftet. So bestehe das „*Unbewusste*“ letztlich aus den unerwünschten Motiven, die verdrängt bzw. entgrammatikalisiert worden sind. Die Entstehung des Unbewussten und die dadurch entstandene Diskrepanz seiner Sprachspiele könne das Bewusstsein am Anfang „nicht bemerken oder, wenn es sie bemerkt, nicht verstehen“ (ebd., S.267). Das Bewusstsein müsse „sich an das bewußt Intendierete, an den sprachlichen Ausdruck, jedenfalls ans Verbalisierbare halten“ (ebd., S.267), während die Ausdrücke des Unbewussten den grammatischen Regeln der Umgangssprache nicht gehorchen. Diese Entgegensetzung des Ich zu seinem Es bezeichnet, so Habermas, die „Entfremdung“, weil diese Entgegensetzung darauf hinweist, dass das ‚Ich‘ (Bewusstsein) in einer *Verständnis- bzw. Kommunikationsstörung* zum ‚Es‘ (dem Unbewussten), steht (vgl. Ebd., S.279).<sup>178</sup>

*„Schließlich sind die Symptome Anzeichen einer spezifischen Selbstentfremdung des betroffenen Subjekts. An den Bruchstellen des Textes hat sich die Gewalt einer vom Selbst hervorgebrachten, gleichwohl ichfremden Interpretation durchgesetzt. Weil die Symbole, welche die unterdrückten Bedürfnisse interpretieren, aus der öffentlichen Kommunikation ausgeschlossen sind, ist die Kommunikation des sprechenden und handelnden Subjektes mit sich selber unterbrochen“ (Habermas 1968, S.278).*

In der Re-Formulierung von Freuds Begriff der „Symptome“ (bzw. der Symbole) können wir auch sein grammatisches Menschenbild erkennen. Die Verständnisstörung des ‚Ich‘ zu sich selbst könne man überwinden, soweit die Symbole oder Symptome, die zu dieser Entfremdung führen, als *entzifferbare sprachliche* Ausdrücke angenommen werden (ebd., S.268). So unterstellt Habermas, dass die Symbole oder Symptome trotz ihrer Deformation „einen logischen Zusammenhang mit der öffentlichen Sprache soweit erhalten, daß eine Übersetzung aus der privatsprachlichen Dialektik möglich bleibt“ (ebd., S.296). Den Grund für diese Annahme führt er dann auf *die Besonderheit der menschlichen Bedürfnisse* zurück. Im Vergleich zu den Trieben der Tiere seien alle natürlichen Bedürfnisse des Menschen im Prinzip interpretierbar, so Habermas, weil der Mensch ein Wesen im grammatischen Gewebe darstelle, so dass seine Bedürfnisse schon in der ersten

<sup>177</sup> „Von ‚Zensur‘ ist mithin in einem sehr genauen Sinn die Rede: die psychologische wie die amtliche Zensur unterdrückt *Sprachmaterial* und die darin artikulierten Bedeutungen. Beide Formen der Zensur bedienen sich derselben Mechanismen der Abwehr: den Verfahrensweisen des Textverbotes und der Textbearbeitung entsprechen die seelischen Mechanismen der Auslassung (Verdrängung) und der Verschiebung“ (Habermas 1968, S.275, meine Hervorhebung).

<sup>178</sup> „Freud prägt die Formel vom ‚inneren Ausland‘, um den Charakter der Entäußerung eines dem Subjekt sehr wohl Zugeigenen zu treffen“ (Habermas 1968, S.268).

Stufe ihrer Entstehung *im Medium der Sprache* in Form interpretierter Bedürfnisse artikuliert werden können.

*„Realitätsprüfung im strengen Sinne wird andererseits erst nötig, nachdem Bedürfnisse mit sprachlichen Antizipationen von Befriedigungen halluzinatorisch verbunden und dadurch als kulturell bestimmte Bedürfnisse kanalisiert werden. Erst im Medium der Sprache wird das naturgeschichtliche Erbe des plastischen, in der libidinösen und der aggressiven Richtung zwar präjudizierten, im übrigen undefinierten, weil von der Erbmotorik abgekoppelten Antriebspotentials in der Form interpretierter Bedürfnisse artikuliert. Auf anthropologischer Ebene sind die Triebansprüche durch Interpretationen, nämlich durch halluzinatorische Wunschbefriedigungen repräsentiert“ (Habermas 1968, S.292f).*

Wenn Habermas durch diese Rekonstruktion der psychoanalytischen Begriffe darauf hinaus will, dass die Grammatik den Schlüssel für das *universelle* Verstehen der menschlichen bzw. der gesellschaftlichen Phänomene darstellt, so dass sie gleichsam als Grundlage der sozialwissenschaftlichen Methode gelten kann, dann müsste hier mindestens eine Voraussetzung erfüllt sein. Abgesehen davon, ob Habermas' Verallgemeinerung von Freuds Theorie überhaupt als Modell der Sozialwissenschaften tauglich sein kann,<sup>179</sup> wäre entscheidend: ob Freud seiner Psychoanalyse tatsächlich ein solches, „*grammatisches*“ *Menschenbild* unterlegt hat.

Habermas' Interpretation stößt hier auf unerwarteten Widerstand von A. Lorenzer. Während nämlich Habermas vermeint, dieses Menschenbild als Grundlage der Freudschen Psychologie unter Bezugnahme auf Lorenzer darstellen zu können, lehnt dieser selbst ein solche Interpretation ab (Lorenzer 1985). Er unterscheidet ausdrücklich zwischen seiner Deutung des Freudschen Begriffs der „Verdrängung“ als „Sprachdeformation“ und Habermas' Interpretation als „Entgrammatisierung“ – und zwar in der Weise, als dass er mit der Sprachdeformation die Aufspaltung der Sprachspiele in nicht-sprachliche Formen gemeint habe, während Habermas' Begriff der Entgrammatisierung innerhalb des sprachlichen Rahmens bleibe.<sup>180</sup> Daraus wird deutlich, dass Lorenzer nicht behauptet, dass Sprache und Grammatik bei Freud jene menschlichen Grundlagen sind, an deren Fäden des Gespinstes die Subjekte hängen und sich erst bilden (vgl. Habermas 1967a, S.240).

*„Ich möchte mich hier nicht detailliert auf den Unterschied zu meiner Deutung des Verdrängungsvorgangs einlassen, sondern lediglich dies festhalten: Bei Habermas geht es nicht um eine ‘Aufspaltung des Sprachspiels’, um eine Exkommunikation aus dem Symbolsystem der Sprache im Sinn einer Rückverwandlung symbolischer Interaktionsformen in nicht-symbolische ‘bestimmte Interaktionsformen’, sondern um einen Prozeß innerhalb der Symbolorganisation, der Differenz zwischen ‘Pri-*

<sup>179</sup> Auf die Kritik, die sich gegen seine Modellierung der Psychoanalyse für die Sozialwissenschaften richtet, kommt Habermas selbst zu sprechen (Habermas 1971b, S. 23).

<sup>180</sup> Auch R. Nägele weist darauf hin, daß die verdrängten Texte bei Freud nichts mit einer Entgrammatisierung zu tun haben (Nägele 1981, S. 53f).

*vatsprache' (im engeren Sinn) und der öffentlich-umgangssprachlichen Kommunikation“ (Lorenzner 1985, S.70f).*

iii. Wenn ich es richtig sehe, scheint auch Freuds Theorie selbst jenem grammatischem Menschenbild entgegenzustehen, das Habermas in Verbindung von *Intellektualismus* und bewusstseinsphilosophischem *Dualismus* (von Bewusstem und Unbewusstem) formuliert hat. Gehen wir zuerst auf die intellektualistische Freud-Interpretation ein. Indem Habermas die Freudschen Begriffe „Entfremdung“, „Symptome“ und „Bedürfnisse“ nach dem Entgrammatisierungsmodell bestimmt, scheint es ihm zu gelingen, auch die Beweislast seiner aufklärerischen-emanzipatorischen These unbemerkt in diesen Erklärungsrahmen zu verlagern und so den Beweis zu erleichtern. Denn die „Emanzipation“ stelle dann die Lösung der Kommunikations- bzw. Verständnisstörung des 'Ich' zu sich selbst (dem 'Es') dar, die durch die *kognitive* Bewusstmachung des Unbewussten (Habermas 1968, S.296), durch die *aufklärende* Reflexion seiner Selbst oder durch das *Lernen* der Interpretation der verstümmelten Texte, zu vollziehen wäre.<sup>181</sup> Eine ungebrochene Grammatik könnte in diesem Zusammenhang dann, ebenso wie in der Habermasschen Intention, als Kriterium für die Emanzipation aufgestellt werden, soweit diese nichts anderes als die Regrammatisierung der entgrammatisierten Symbole darstellt.

*„Die virtuelle Ganzheit, die durch die Abspaltung zerschnitten ist, wird durch das Modell reinen kommunikativen Handelns repräsentiert. Diesem Modell zufolge sind alle eingewöhnten Interaktionen und alle für die Lebenspraxis folgenreichen Interpretationen auf der Grundlage des verinnerlichten Apparats der nicht-restringierten Umgangssprache einer zwanglosen und öffentlichen Kommunikation jederzeit zugänglich, so daß auch die Transparenz der erinnerten Lebensgeschichte gewahrt ist“ (Habermas 1968, S.285).*

In unserem Zusammenhang müssen wir dann aber fragen, ob Habermas damit behaupten kann, dass er am Beispiel von Freuds Psychoanalyse erfolgreich gezeigt hat, wie die Reflexion zur Emanzipation führt – und dass die Grammatik die Grundlage dieser Reflexion darstellt. Für diese Behauptung muss Habermas aber ein Problem lösen, das von vielen Kritikern<sup>182</sup> in den Vordergrund gestellt wird: die von Freud angenommene *autonome Kraft* der Triebe (vgl. Laplanche/Pontalis 1982).

C. Nichols zufolge war für Freud die „Komponente des Unterbewußtseins, und damit der Persönlichkeitsstruktur als ganzer, *völlig unerreichbar* für die bewußte Wahrnehmung. Es stelle daher eine *objektive Realität* in Habermas' eigenem

<sup>181</sup> „Die begrifflichen Konstruktionen *Ich, Es und Über-Ich* verdanken ihre Namen nicht zufällig der Erfahrung der *Reflexion*“ (Habermas 1968, S.290). „Freud hat den Abwehrvorgang als die Umkehrung der Reflexion begriffen, nämlich als den fluchtanalogen Vorgang, durch den das Ich sich vor sich selbst verhüllt. [...] Wenn die Bewußtmachung des Unbewußten Reflexion heißen darf, dann muß der zur Reflexion gegenläufige Vorgang Bewußtes in Unbewußtes verwandeln“ (ebd., S.296).

<sup>182</sup> Wie schon vermerkt, richten sich die Kritiken von Christoph 1985, Whitebook 1985, Nichols 1974 gegen diesen Punkt.

Sinne der totalen Unabhängigkeit von bewußter, mentaler Aktivität dar“ (Nichols 1974, S.411). Wenn „die objektiven, unpersönlichen aber gesetzmäßigen Kräfte“ die psychischen Vorgänge beherrschen (ebd., S.412), und wenn diese Kraft der Triebe unabhängig davon bleibt, ob das Subjekt sich dessen bewusst ist oder nicht, dann darf man daraus nicht schließen, dass die *Interpretierbarkeit* des Bedürfnisses mit dessen *Kontrollierbarkeit* gleichzusetzen ist – selbst wenn wir Habermas’ ohnehin problematische Annahme über die sprachliche Interpretierbarkeit (Regrammatisierbarkeit) *aller* Bedürfnisse bei Freud nicht in Frage stellen würden.

Um seine aufklärungsphilosophisch interpretierte Logik der psychoanalytischen Behandlung durchhalten zu können, ignoriert Habermas aber die autonome Kraft der Triebe. Man kann dies gut in seiner Interpretation der Rolle der Psychoanalyse beobachten. Die Psychoanalyse soll nämlich der emanzipatorischen Reflexion des Bewusstseins (des Ichs) dadurch helfen, dass sie dem Bewusstsein lehrt, wie es das aus seinen unterdrückten Bedürfnissen bestehende und sich in entgrammatikalisierten Symbolzusammenhängen enthüllende Unbewusste sprachlich übersetzen und dadurch bewusst machen kann. Hierbei unterstellt Habermas, dass Freud davon ausgeht, dass die *kognitive* Entzifferung unmittelbar zur *praktischen* Beseitigung der Symptome bzw. der Entfremdung führt.

*„Diese Kommunikationsstörung verlangt einen Interpreten, der nicht zwischen Partnern verschiedener Sprachen vermittelt, sondern ein und dasselbe Subjekt die eigene Sprache begreifen lehrt. Der Analytiker leitet den Patienten an, damit er [...] Symbole von einer privatsprachlich deformierten Ausdrucksweise in die Ausdrucksweise der öffentlichen Kommunikation übersetzen lernt. Diese Übersetzung erschließt einer bis dahin blockierten Erinnerung die genetisch wichtigen Phasen der Lebensgeschichte und macht den eigenen Bildungsprozeß bewußt“ (Habermas 1968, S.279f).*

*„Die Analyse hat unmittelbar therapeutische Folgen, weil die kritische Überwindung der Bewußtseinsperren und das Durchdringen falscher Objektivationen die Aneignung eines verlorenen Stückes Lebensgeschichte initiiert und somit den Abspaltungsprozeß zurücknimmt. Darum ist die analytische Erkenntnis Selbstreflexion“ (ebd., S.285f).*

Wir wollen hier auf die Frage, ob Freud wirklich an *die völlige Kontrollierbarkeit der Bedürfnisse durch das Bewusstsein* geglaubt hat, nicht weiter eingehen. Für uns ist es interessant zu zeigen, dass Habermas selbst die Unzulänglichkeit seiner *intellektualistischen* Freud-Interpretation bemerkt und daher um seinen kognitiven Begriff der ‘Selbstreflexion’ ergänzt hat. Um die praktische Kraft der auf der Grammatik basierenden Reflexion zur Bewältigung der Bedürfnisse und des aus dieser resultierenden Verhaltens zu unterstützen, bestimmt er ein zusätzliches *Bedürfnis* des Kranken *als Voraussetzung* für das Gelingen der Therapie bzw. der Reflexion – nämlich dessen *Interesse an Gesundheit und an Selbsterkenntnis*. Nur dieses Interesse ermögliche, dass die psychoanalytische Erkenntnis „in einer Veränderung der *afektiv-motivationalen* Grundlage“ (Habermas 1968, S.286) endet.

„Kritik hätte nicht die Macht, falsches Bewußtsein zu brechen, wenn sie nicht durch eine Leidenschaft der Kritik angetrieben würde. Am Anfang steht die Erfahrung des Leidens und der Not, und das Interesse an der Aufhebung des belastenden Zustandes. Der Patient sucht den Arzt auf, weil er an seinen Symptomen leidet und davon genesen möchte – damit kann auch die Psychoanalyse rechnen. Aber im Unterschied zur üblichen medizinischen Behandlung sind der Leidensdruck und das Interesse an Gesundheit nicht nur Anlaß für die Einleitung der Therapie, sondern Voraussetzung für das Gelingen der Therapie selber“ (Habermas 1968, S.286f).

Durch diese Bestimmung löst Habermas aber nicht sein Problem, sondern er enthüllt vielmehr die Schwäche seiner intellektuell-theoretischen Begriffe der „Reflexion“ und des „grammatischen Menschen“. Denn: dass die kritische bzw. grammatische Reflexion *ein anderes Element als Voraussetzung* für die Überwindung der falschen Triebe braucht, heißt, dass nicht die Reflexion, sondern dieses andere Element den entscheidenden Faktor zu deren Bewältigung darstellt. Und wenn dieses andere notwendige Element nichts anderes als einen „Trieb“ ist, „ein Bedürfnis [nach] praktischer Änderung“ (Habermas 1968, S.286), hätte Habermas’ keine Theorie der Grammatik, sondern *eine Theorie der Triebe* entwickeln müssen, um zu erklären, inwieweit ein Trieb über andere Triebe, über unsere intelligente Reflexion und unsere Lebenspraxis, herrschen kann.

iv. Auch wenn man Habermas’ intellektualistische Annahmen nicht in Frage stellen würde, so ergibt sich dennoch ein Problem innerhalb seiner Logik, mit dem nicht nur seine Freud-Interpretation angezweifelt, sondern auch das Scheitern seiner Beweisführung bezüglich der emanzipatorischen Kraft der (grammatischen) Reflexion gezeigt werden kann. In seiner Freud-Interpretation kann man beobachten, daß Habermas das grammatische Menschenbild um die *dualistische* Unterscheidung zwischen dem der Grammatik folgenden *Bewußtsein* und dem entgrammatikalisierten *Unbewussten* ergänzt. Neben dem Grund des, in der Habermasschen Theorie tief verwurzelten, aufklärungsphilosophischen Intellektualismus vermute ich, dass er dies unternimmt, um die pessimistische Grundhaltung seiner Vorgänger zu überwinden (Bonß 1982, S.403). Denn wenn man davon ausgeht, dass die *völlige* Verdrängung des Subjektes durch die psychische Einflüsse von innen oder außen durchaus möglich ist, dann kann man auch dem Pessimismus verfallen, dass man die subjektive Resistenz gegen bzw. die Befreiung von der Verdrängung letztlich für unmöglich hält.<sup>183</sup> Dann würde auch kein Spielraum für die subjektive Reflexion übrig bleiben –selbst wenn sie tatsächlich die emanzipatorische Kraft besitzen würde. In diesem Zusammenhang muss Habermas einen *unangreifbaren* Spielraum des Bewusstseins (des Ich) sichern, damit es sich nicht nur vor dem totalen Verderben durch die Gesellschaft *immuni-*

<sup>183</sup> J. Whitebook sieht die Ursache des Pessimismus der frühen Kritischen Theorie darin, daß sie unter dem dualistischen Gesichtspunkt die Triebe als die Virtue einschätzt, während sie die Gesellschaft als den äußeren Druck schlechthin betrachtet, so daß sie keinen Spielraum für ein gesellschaftliches Ego übrig gelassen hat (Whitebook 1985, S.141f).

sieren, sondern auch der Gewalt der Gesellschaft *entgegensetzen* kann. In dieser Weise bringt er seine *dualistische* Unterscheidung zwischen dem grammatischen „Bewusstsein“ und dem entgrammatikalisierten „Unbewusstem“ zur Geltung.

*„Wir rechnen als mit einer Sphäre des Bewußten und des im Horizont des Bewußtseins mitegegebenen und jederzeit evozierbaren Vorbewußten, das an sprachliche Kommunikation wie an Handlungen angeschlossen ist. Es erfüllt das Kriterium der Öffentlichkeit, und das heißt: der Mitteilbarkeit, sei es in Worten oder Handlungen. Unbewußtes hingegen ist der öffentlichen Kommunikation entzogen. Soweit es sich dennoch in Symbolen und Handlungen äußert, zeigt es sich als Symptom, nämlich als Verstümmelung und Entstellung des Textes alltäglich eingewöhnter Sprachspiele“ (Habermas 1968, S.291).*

Nach dieser Bestimmung soll das „Bewusstsein“ ausschließlich ein *normales* Verhalten nach den Kriterien der Öffentlichkeit, genau genommen nach der *Grammatik der Umgangssprache* regulieren (ebd., S.266). Das „Unbewusste“, ein von uninterpretierbar gewordenen Motiven gebildeter Teil des Ich, übernimmt hingegen die *kausale* Verantwortung für die *abnormen* Verhaltensweisen des Individuums; es reguliert das *pathologische* Verhalten.<sup>184</sup> In diesem Dualismus ist es undenkbar, dass das Bewusstsein das pathologische Verhalten leitet oder umgekehrt das Unbewusste das normale Verhalten. Deswegen behält das „Bewusstsein“ grundsätzlich die Problemlösungskraft<sup>185</sup>, obwohl der Bereich der Sprachspiele vom Unbewussten einigermaßen dauerhaft durchdrungen und gestört wird.

Wenn Habermas an diesem Dualismus festhalten will, um dadurch den unabhängigen Spielraum des Bewusstseins zu gewährleisten, stellt sich aber eine weitere Frage, und zwar von Freuds Theorie her. Denn bei Freud stellt ‘das Ich’ die Instanz dar, unter deren Verwaltung sich der Abwehr-, d.h. der gewaltsame Verdrängungsvorgang vollzieht. Obwohl Habermas zumeist anstelle des ‘Ich’ von der ‘gesellschaftlichen Zensur des Triebes’ spricht (Habermas 1968, vgl. S.274, S.279, S.285), konnte er diese Sichtweise nicht völlig ignorieren. Er formulierte daher:

*„‘Es’ ist dann der Name für den Abwehr externalisierten Teil des Selbst, während ‘Ich’ die Instanz ist, die die Aufgabe der Realitätsprüfung und der Triebzensur erfüllt. Mit dieser strukturellen Unterscheidung schien sich die topologische in Unbewußtes und Bewußtes (bzw. Vorbewußtes) zu decken“ (Habermas 1968, S.296).*

<sup>184</sup> „Dieser Terminus [das Unbewusste, H.L.] soll die Klasse aller gegenüber ihrem Kontext verselbständigten motivierenden Zwänge bezeichnen, die den gesellschaftlich nicht lizenzierten Bedürfnisdispositionen ausgehen, und die in dem kausalen Zusammenhang zwischen der Situation der ursprünglichen Versagung einerseits, abnormen Sprech- und Verhaltensweisen andererseits nachweisbar sind. Das Gewicht kausaler Handlungsmotivationen dieser Herkunft ist ein Maß für Störung und Abweichung des Bildungsprozesses“ (Habermas 1968, S.330).

<sup>185</sup> Um diese Kraft des Bewusstseins systematisch zu unterstützen, betont Habermas, daß der Gegenstand der Psychoanalyse neurotische Symptome seien, die zwischen den Fehlleistungen, die innerhalb der üblichen Toleranzgrenzen bleiben und daher als Zufall ignoriert werden können, und den psychosomatischen Erkrankungen stehen (vgl. 268f.).

Hier scheint Habermas also *weder* auf die dualistische Unterscheidung der Machtbereiche des Bewussten und des Unbewussten *noch* auf die kritische Kraft des der Grammatik folgenden Bewusstseins zu bestehen – weil nichts anderes als das Bewusstsein bei Freud die Abwehrinstanz ist, die zur Verdrängung des eigentlichen Individuums führt.<sup>186</sup> Angesichts dieser Problematik bemüht Habermas sich, die *Unschuld des „Bewusstseins“* beim Verdrängungsmechanismus zu behaupten. Zunächst interpretiert er dafür die „Triebe“ als solche negativ. Sie stellen, nach Habermas, *libidiöse, überfließende und aggressive* Ansprüche dar, die unsere Selbstbehauptung gefährden, und die daher unbedingt begrenzt werden müssen (vgl. Ebd., S.297). Die Abwehrfunktion des ‘Ich’ sei in diesem Zusammenhang nicht als Gewalt, sondern als etwas Berechtigtes zu verstehen.

*„Da die überschießenden libidiösen und aggressiven Ansprüche für die Selbstbehauptung der Individuen wie der Gattung dysfunktional sind, prallen sie mit Realität zusammen. Die realitätsprüfende Instanz des Ich macht diese Konflikte vorhersehbar; sie erkennt, welche Triebregungen, indem sie Handlungen motivieren, gefährliche Situationen herbeiführen und äußere Konflikte unvermeidlich machen würde“ (Habermas 1968, S.293).*

Wir wollen auf die Frage verzichten, ob Freud tatsächlich eine solch negative Bedeutung der „Triebe“ behauptet hat. Aber wir können auch so ein weiteres Problem in Habermas’ Freud-Interpretation aufzeigen. Denn die negative Interpretation der „Triebe“ widerspricht Habermas’ früherer Auslegung im Anschluss an die Frankfurter Schule, wenn er unterstellt, dass die Einschränkung der Triebe selbst eine „Verdrängung“ oder „Unterdrückung“ des natürlichen Individuums darstelle.

*„Der psychisch wirksamste Weg, die unerwünschten Bedürfnisdispositionen unschädlich zu machen, ist, die Interpretationen, an denen sie festgemacht sind, aus der öffentlichen Kommunikation auszuschließen – eben die Verdrängung. Die ausgesperrten Symbole und die dadurch unterdrückten Motive nennt Freud unbewusste Wünsche“ (Habermas 1968, S.274).*

Ohne sich um diese widersprüchlichen Auslegungen zu kümmern, besteht er weiterhin auf der Unschuld des Bewusstseins, indem er dem ‘Über-Ich’ die ganze Verantwortung für die Verdrängung der Triebe aufbürdet.

*„Der intelligenten Anpassung an die äußere Realität, die das Ich zur Realitätsprüfung instand setzt, entspricht die Aneignung sozialer Rollen auf dem Wege über die Identifikation mit anderen Subjekten, welche gegenüber dem Kind die gesellschaftlich sanktionierten Erwartungen vertreten“ (Habermas 1968, S.297).*

Durch unkritische Internalisierung dieser Erwartungen bilde sich dann das ‘Über-Ich’.

---

<sup>186</sup> Auch im Alltag erfahren wir, daß dieser Dualismus von Habermas nicht stichhaltig sein kann, soweit man damit die meisten pathologischen Phänomene, die in unserem Alltag bewusst verübt worden sind - z.B. Betrügereien, Übertfälle, Kriege zwischen Staaten - nicht erklären kann.

*„Das Über-Ich ist die intrapsychisch verlängerte gesellschaftliche Autorität. Die Funktion der Triebzensur übt dann das Ich gleichsam unter dem Patronat des Über-Ich aus. Soweit es als Exekutivorgan des Über-Ich handelt, bleibt die Abwehr unbewußt“ (ebd., S.297).*

Durch die Zuschreibung der Verantwortung der Funktion der Triebzensur zum ‘Über-Ich’, verfällt Habermas’ Dualismus von ‘Bewusstem’ und ‘Unbewusstem’ aber, nach meiner Ansicht, gleich dem nächsten Problem. Denn die grundsätzliche Einwirkungsmacht des Unbewussten auf das Bewusste muss zumindest für jene Argumentation angenommen werden, in der Habermas die unbewusste Herrschaft des ‘Über-Ich’ über das ‘Ich’ behauptet.<sup>187</sup>

Es bleibt noch eine letzte Möglichkeit, dieses Problem mit Blick auf Freuds Ansicht der frühzeitigen Bildung des ‘Über-Ich’ zu umgehen: Die unbewusste Herrschaft des ‘Über-Ich’ über das ‘Ich’ gilt nämlich nur für Kinder.

*„Es handelt sich um die Wiederholung konfliktbesetzter Szenen aus der Kindheit: „das Träumen ist ein Stück des überwundenen Kinderseelenlebens“ [vgl. Freud 1900, S. 572f, H.L.]. Die Infantilszenen lassen darauf schließen, daß die produktivsten unbewußten Wünsche aus relativ frühen Verdrängungen stammen, also von Konflikten sich herleiten, in denen die unfertige und abhängige Person des Kindes dauerhaft der Autorität der ersten Beziehungspersonen und der von ihnen repräsentierten gesellschaftlichen Forderungen unterworfen worden ist“ (Habermas 1968, S.276).*

Da das abhängige ‘Ich’ des Kindes offenbar zu schwach ist, „um die Abwehrleistungen fallweise und doch wirksam aus eigener Kraft zu vollziehen“ (ebd., S.297), seien seine Abwehrleistungen als die ‘Verdrängung’ zu bezeichnen, die unter dem Patronat des ‘Über-Ich’ vollzogen sind. Im Gegensatz dazu seien die Abwehrleistungen des ‘Ich’ des Erwachsenen als die ‘bewußte und rationale Triebbeherrschung’ (vgl. ebd., S.297) zu betrachten, als die ‘Abwehr unter Kontrolle des Ich’ (ebd., S.300). Ist das ‘Ich’ des Erwachsenen aber von der gesellschaftlichen Unterdrückung wirklich zu befreien? Mit dieser Frage können wir Habermas’ Schwäche aufzeigen: Wenn er hier mit ‘Ja’ antwortet, enthüllt er die *Gesellschaftslosigkeit* seines Begriffs des Ich, die er von der Aufklärungstheorie geerbt hat.<sup>188</sup> Deswegen musste er die Möglichkeit der Befreiung des Ich von der Gesellschaft verneinen.

*„Fehlhaft im methodisch strengen Sinne ist nämlich jede Abweichung vom Modell des Sprachspiels kommunikativen Handelns, in dem Handlungsmotiv und sprachlich ausgedrückte Intentionen zusammenfallen. Abgespaltene Symbole und die damit verknüpften Bedürfnispositionen sind in jenem Modell nicht zugelassen. [...] Ein solches Modell könnte freilich nur unter Bedingungen*

<sup>187</sup> „Es scheint so zu sein, daß die *Internalisierung* von Verbotsnormen ein Vorgang ähnlicher Stufe ist wie die *Abwehr* unerwünschter Motive. Das begründet die Verwandtschaft des Über-Ich mit dem Es, die beide unbewußt bleiben“ (Habermas 1968, S.298).

<sup>188</sup> E. Vollrath hat unter diesem Gesichtspunkt Habermas und die Aufklärungstheorie kritisiert (Vollrath 1996).

*einer nicht repressiven Gesellschaft allgemeine Anwendung finden; Abweichungen von dem Modell sind daher unter allen bekannten gesellschaftlichen Bedingungen der Normalfall“ (Habermas 1968, S.277).*

Dadurch aber gerät Habermas' *dualistische* Unterscheidung von Bewusstem und Unbewusstem, ebenso wie die *Immunisierung* des Bewusstseins gegen die Verderbung durch die Gesellschaft, zu einem Problem, das darin liegt, dass sie unter den normalen gesellschaftlichen Bedingungen nicht akzeptabel ist.

Angesichts dieser Krise seiner Logik suchte er den Ausweg überraschenderweise darin, dass er sein *unrealistisches* grammatisches Menschenbild in den Rang eines *idealen* Zustandes des Menschen erhöht. In diesem Zusammenhang wird die Rekonstruktion der ungebrochenen sprachlichen Grammatik zu einer notwendigen Aufgabe der Sozialwissenschaften. Der Begriff der „Reflexion“, auf den Habermas bisher seine Hoffnung für die Methodologisierung der Hermeneutik und die Rettung der Aufklärungsphilosophie gesetzt hat, muss dagegen von der Bühne abtreten.<sup>189</sup> So entwickelt sich Habermas' Idee zur *Universalpragmatik* bereits in seiner Freud-Interpretation in *Erkenntnis und Interesse*.

*„Die virtuelle Ganzheit, die durch die Abspaltung zerschnitten ist, wird durch das Modell reinen kommunikativen Handelns repräsentiert. Diesem Modell zufolge sind alle eingewöhnten Interaktionen und alle für die Lebenspraxis folgenreichen Interpretationen auf der Grundlage des verinnerlichten Apparats der nicht-restringierten Umgangssprache einer zwanglosen und öffentlichen Kommunikation jederzeit zugänglich, so daß auch die Transparenz der erinnerten Lebensgeschichte gewahrt ist“ (Habermas 1968, S.285).<sup>190</sup>*

Die Probleme von Habermas' Begriff der „idealen Sprechsituation“ werde ich im nächsten Abschnitt ausführlich behandeln. Hier möchte ich zunächst einen Schluss-Strich unter unsere bisherigen Erörterungen ziehen.

Wenn ich es richtig sehe, stellt Habermas' grammatisches Menschenbild keine neue oder verbesserte Grundlage zu den Menschenbildern in der Interessenlehre bereit. Es ergibt sich vielmehr *das gleiche Problem*, das darin liegt, dass die 'Herrschaft der Vernunft über die Triebe' und 'die des Bewussten über das Unbewusste' ohne weitere Erklärung nur *vorangesetzt* wird. Daran kann man zunächst das Scheitern seines damaligen Projektes der Begründung der emanzipatorischen Kraft der Reflexion sehen. Da Habermas am Ende seiner Beweisführung nicht das grammatische Menschenbild, sondern nur die emanzipatorische Rolle der Reflexion zurückgenommen hat, und da er seinen Begriff des kommunikativen Handelns, der anstelle der Reflexion die emanzipatorische Rolle über-

<sup>189</sup> Ich denke, Habermas' Selbstkritik an seinem Begriff der „Reflexion“ und die Wendung zum Begriff der „Nachkonstruktion“ (siehe unten, Fn. 190) der Universalpragmatik ist hier schon vorbereitet worden (vgl. Habermas 1973, S.411f.)

<sup>190</sup> „Was im Zusammenhang mit Akten der Selbstreflexion Begründung ist, stützt sich auf ein theoretisches Wissen, das unabhängig von Selbstreflexion gewonnen wird, nämlich auf die rationale Nachkonstruktion von Regelsystemen, die wir beherrschen müssen, wenn wir Erfahrungen kognitiv verarbeiten, an Handlungssystemen teilnehmen oder Diskurse führen wollen. Bisher habe ich Nachkonstruktion von Selbstreflexion nicht hinreichend unterschieden“ (Habermas 1971b, S.28f.).

nimmt, gerade auf diesem Menschenbild beruhen lässt, können wir schon daraus auf die Grenze der Kommunikationstheorie schließen, die immer noch im Rahmen der Bewusstseinsphilosophie verhaftet bleibt.

### 8.3 Die „ideale Sprechsituation“

Um den (einzigen) Bezug der Sprache zur Vernunft ausführlich zu erläutern, legt Habermas die *Konsensustheorie der Wahrheit* vor. Nach dieser Theorie ist die Wahrheit, die das Paradigma aller Geltungsansprüche sein soll, von einer wesentlichen Bedingung<sup>191</sup> abhängig: Sie muss „diskursiv einlösbar sein“, d.h. „die Aussage muß möglichen Gegenargumenten standhalten“ (Habermas 1970/71, S.109). Allerdings impliziert diese Konsensustheorie zwei Probleme, welche die Verbindung der „Wahrheit“ mit dem „Diskurs“ sowie der „Vernunft“ mit der „Sprache“ von Anfang an schwierig gestalten. Das erste Problem entsteht aus der Frage nach *dem Umfang* der möglichen Gegenargumente. Das zweite Problem bezieht sich auf die wesentliche Frage, *ob*, und wenn, dann *wie* ein Diskurs zur Wahrheit führt. Ich glaube, Habermas will diese Schwierigkeiten mit der begrifflichen Vorrichtung der „idealen Sprechsituation“ überwinden.

i. Wir dürfen, laut Habermas, einen Universalitätsanspruch auf die diskursiv gewonnene Wahrheit erheben, wenn wir mit dem Begriff der „idealen Sprechsituation“ kontrafaktisch unterstellen, dass der Diskurs *alle* möglichen Gesprächspartner einschließt und die Wahrheit „die Zustimmung aller potentiellen Teilnehmer eines Diskurses finden“ kann (ebd., S.109). Diese Bedingungen der idealen Sprechsituation, scheinen mir aber nicht unbedingt die Vernünftigkeit eines Diskursresultates zu gewährleisten. Tatsächlich benötigt Habermas noch eine weitere Annahme, nämlich die *Vernünftigkeit aller Gesprächspartner*. Deswegen fügt Habermas die Kompetenz der Gesprächspartner als eine weitere Bedingung für die ideale Sprechsituation hinzu: „Ich darf ‘p’ behaupten, wenn jeder andere *kompetente* Beurteiler mir darin zustimmen würde“ (ebd., S.116).

Die Vernünftigkeit und die Universalität der diskursiven Wahrheit hängt dann also davon ab, ob ein Beurteiler, an dessen Zustimmung ich mein eigenes Urteil kontrollieren kann, eine vernünftige Kompetenz besitzt. Aber wie kann man eine solche Kompetenz feststellen? Darauf antwortet Habermas eindeutig: „Er muß in der öffentlichen Welt einer Sprachgemeinschaft leben und kein ‘Idiot’ sein, also unfähig, Sein und Schein zu unterscheiden“ (ebd., S.117). Diese Bedingung der Kompetenz fällt dann freilich seinem „diskursivem“ Argument in den Rücken. Für die Erfüllung des Universalitätsanspruchs benötigt Habermas dann aber keinen notwendigen Diskurs zwischen *mindestens zwei* Menschen mehr, wenn die Vernunft in einer Kompetenz liegt, die (fast) *jeder* bereits besitzt.<sup>192</sup>

<sup>191</sup> Nach Habermas gibt es eigentlich noch eine Bedingung für die Wahrheit: Sie muß zunächst „in Erfahrung fundiert sein, d.h. die Aussage darf nicht mit dissonanten Erfahrungen zusammenstoßen“ (Habermas 1970/71, S.109).

<sup>192</sup> Dies muß man annehmen, weil Habermas sicher nicht unterstellt, daß fast alle Menschen Idioten sind.

Dem Universalitätsanspruch genügt dann *ein* Mensch, der Sein und Schein unterscheiden kann. In diesem Zusammenhang scheint es mir, dass Habermas seine Feststellung der kommunikativen Kompetenz zurücknimmt und noch mal die notwendige Rolle des Diskurses für diese Bestimmung betont.

*„In keiner der drei Dimensionen (Wahrheit, Richtigkeit und Wahrhaftigkeit, H.L.) können wir ein Kriterium nahhaft machen, das eine unabhängige Beurteilung der Kompetenz möglicher Beurteiler oder Berater erlauben würde. Vielmehr müßte sich die Beurteilung der Beurteilungskompetenz ihrerseits ausweisen an einem Konsens derselben Art, für dessen Bewertung Kriterien gerade gefunden werden sollten. Nur eine ontologische Wahrheitstheorie könnte diesen Zirkel durchbrechen. Keine dieser Korrespondenz- oder Abbildtheorien hat aber der Diskussion standgehalten“ (Habermas 1970/71, S.117f).*

ii. Dann aber werden wir auf die erste Frage zurückgeworfen: wie man *in einem Diskurs* Sein und Schein, Sein und Sollen, Wesen und Erscheinung unterscheiden kann, und wie man ihn daher *als notwendige Methode* zur Wahrheitsfindung betrachten darf. Mit anderen Worten: wie lässt sich die Vernünftigkeit eines Diskurses begründen. Aus dieser Situation heraus verleiht Habermas der „idealen Sprechsituation“ selbst eine besondere Eigenschaft. Sie „soll dadurch bestimmt sein, daß jeder Konsensus, der unter ihren Bedingungen erzielt werden kann, per se als vernünftiger Konsensus gelten darf“ (ebd., S.118).

*„Meine These heißt: Der Vorgriff auf eine ideale Sprechsituation gibt allein Gewähr dafür, daß wir mit einem faktisch erzielten Konsensus den Anspruch des vernünftigen Konsensus verbinden dürfen; zugleich ist dieser Vorgriff ein kritischer Maßstab, an dem jeder faktisch erzielte Konsensus auch in Frage gestellt und daraufhin überprüft werden kann, ob er ein zureichender Indikator für wirkliche Verständigung ist. Die Konsentstheorie der Wahrheit ist, wie mir scheint, anderen Wahrheitstheorien überlegen; aber auch sie kann aus der zirkulären Bewegung der Argumente nur ausbrechen, wenn wir damit rechnen, daß wir in jedem Diskurs genötigt sind, wechselseitig eine ideale Sprechsituation zu unterstellen“ (Habermas 1970/71, S.118f).*

Mit dieser These entsteht aber auch die Frage: Warum *müssen* wir eine solche ideale Sprechsituation annehmen? Auf diese Frage antwortet Habermas mit dem bekannten Argument, dass wir faktisch voraussetzen und auch voraussetzen müssen, dass wir im Diskurs einen vernünftigen Konsensus erreichen können, wenn wir miteinander überhaupt diskutieren wollen, und wenn wir die Kommunikation nicht sinnlos machen wollen.<sup>193</sup>

*„Faktisch trauen wir uns jeder Zeit zu, einen vernünftigen Konsensus von einem trügerischen zu unterscheiden. Sonst könnten wir jenen metakommunikativ immer*

<sup>193</sup> Es gibt sogar einen Autor, der Habermas' Verdienst zur Überwindung von Webers Wert-Relativismus in diesem Argument findet (Smith 1980).

*schon akzeptierten Sinn von Rede, d.h. den vernünftigen Charakter der Rede, nicht stillschweigend voraussetzen, ohne den umgangssprachliche Kommunikation sinnlos wäre“ (Habermas 1970/71, S.118).*

Das Problem liegt aber darin, ob der vernünftige Konsens wirklich als transzendente Bedingung zur Ermöglichung der sinnvollen Rede (ebd., S.126) definiert werden darf. Wie wir im nächsten Kapitel ausführlich zeigen werden, ist es in der *Theorie des kommunikativen Handelns* nicht gelungen, die „Verständigung“ – die Herbeiführung des vernünftigen Konsenses (Habermas 1981c, S.119) – als Telos der Rede zu bestimmen.<sup>194</sup> Zudem müssen wir darauf hinweisen, dass Habermas diese Behauptung schon in seinen Gauß-Vorlesungen lediglich auf seinen idealistischen Glauben an die Humanität stützt.<sup>195</sup>

*„Wir wissen, daß die institutionalisierten Handlungen in der Regel diesem Modell reinen kommunikativen Handelns nicht entsprechen, obgleich wir nicht umhin können, kontrafaktisch immer wieder so zu tun, als sei dieses Modell verwirklicht. Auf dieser unvermeidlichen Fiktion beruht die Humanität des Umgangs unter Menschen, die noch Menschen, d.h. in ihren Selbstobjektivationen noch nicht sich als Subjekte völlig fremd geworden sind“ (Habermas 1970/71, S.125).*

iii. Mir scheint, als ob bei dem Versuch, die ideale Sprechsituation als Vorrichtung zu bestimmen, unter der jeder Konsens per se als vernünftiger Konsens gelten darf, eine weitere Schwierigkeit dadurch entsteht, dass Habermas die *kontrafaktische Situation als das faktische Kriterium* der vernünftigen Kommunikation konkretisieren will. So sagt Habermas, „der Vorgriff auf eine ideale Sprechsituation gibt allein Gewähr dafür, dass wir mit einem faktisch erzielten Konsensus den Anspruch des vernünftigen Konsensus verbinden dürfen“ (Habermas 1970/71, S.118). In diesem Zusammenhang ist zu überprüfen, ob die konkreten Inhalte der idealen Sprechsituation die Vernünftigkeit der Einigung einer Diskussion gewährleisten können. Als Ideal nennt Habermas die Redesituation, die eine systematische Verzerrung der Kommunikation ausschließt. „Nur dann herrscht ausschließlich der eigentümlich zwanglose Zwang des besseren Arguments, der die methodische Überprüfung von Behauptungen sachverständig zum Zuge kommen läßt und die Entscheidung über praktische Fragen rational motivieren kann“ (Habermas 1970/71, S.119f).<sup>196</sup>

Wie aber ist diese Situation der zwanglosen Zwänge möglich? Die von Habermas gegenüber Husserl hervorgehobene „*Symmetriebedingung*“ kommt als Antwort auf diese Frage in Betracht.

<sup>194</sup> Laut Kiss erfolgt diese Bestimmung bei Habermas, weil er nicht die Kommunikation selbst analysiert. In Anschluss an Luhmann besteht er hingegen darauf, daß alle Kommunikation den Dissens als ihren Bestandteil habe (Kiss 1987).

<sup>195</sup> Zu diesem Begriff der Humanität kommt man nicht umhin zu fragen, ob die Einschränkung des Umgangs zwischen Menschen auf Kommunikation nach der Universalpragmatik wirklich als Humanität gelten darf.

<sup>196</sup> Vgl. auch Habermas 1981c, S.48.

„Nun geben aus der Kommunikationsstruktur nur dann keine Zwänge hervor, wenn für alle Beteiligten eine symmetrische Verteilung der Chancen, Sprechakte zu wählen und auszuüben, gegeben ist. Dann besteht nicht nur universale Austauschbarkeit der Dialogrollen, sondern effektive Gleichheit der Chancen bei der Wahrnehmung der Dialogrollen, d.h. bei der Performanz beliebiger Sprachakte“ (Habermas 1970/71, S.120).

Bietet die symmetrische Verteilung der Chancen, Sprechakte zu wählen und auszuüben, aber wirklich Gewähr dafür, eine systematische Verzerrung der Kommunikation auszuschließen und die Beteiligten für den Zwang zu besseren Argumenten zu motivieren? Führt der Wegfall von Interpretationsmonopolen sicher zur Vernünftigkeit der Entscheidungen bzw. des Konsenses der Beteiligten? Ich denke, nicht einmal Habermas selbst glaubt daran. Deswegen fügt er direkt noch zwei Ergänzungen an, ohne aber eine weitere Erläuterung über die genauere Funktion der symmetrischen Bedingung zur Herbeiführung der intersubjektiven Universalität eines Konsenses abzugeben. Diese Haltung von ihm ist merkwürdig, weil er in den *Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie* zu einer Wende von der Phänomenologie zur Kommunikationstheorie aufgerufen hat, indem er Husserls Begriff der Intersubjektivität letztlich genau an diesem Punkt, also an dem Fehlen der symmetrischen Bedingung, kritisiert hat (Habermas 1970/71, S. 56). Und die Bedeutung dieser symmetrischen Bedingung für seine *Theorie des kommunikativen Handelns* bleibt unverändert.<sup>197</sup>

„In dieser Hinsicht habe ich versucht, die allgemeinen kommunikativen Voraussetzungen der Argumentation als Bestimmung einer idealen Sprechsituation anzugeben. Dieser Vorschlag mag im einzelnen unbefriedigend sein; richtig scheint mir aber nach wie vor die Intention, die allgemeinen Symmetriebedingungen zu rekonstruieren, die jeder kompetente Sprecher, sofern er überhaupt in eine Argumentation einzutreten meint, als hinreichend erfüllt voraussetzen muß“ (Habermas 1981c, S.47).

Die angesprochenen zwei Ergänzungen scheinen darüber hinaus Habermas' Systematik weniger zu nutzen, als vielmehr deren *idealistische Grenze* zu enthüllen. Laut Habermas müssen wir zunächst zusätzlich annehmen, dass der Diskurs in der idealen Sprechsituation *von Handlungszwängen befreit ist* (vgl. Habermas 1970/71, S.120). Dieses Entziehen der Handlungszwänge soll dazu führen, „daß alle Motive außer dem einzigen einer kooperativen Wahrheitssuche außer Kraft gesetzt und Fragen der Geltung von denen der Genesis getrennt werden können“ (ebd., S.123). Eine ähnliche Argumentation können wir sehen, wenn Habermas darauf besteht, dass in der idealen Sprechsituation – anders als in der realen Kommunikation – keine Informationen überhaupt ausgetauscht, sondern nur Geltungsansprüche problematisiert werden (ebd., S.122). Die Habermassche Idee, eine pure rationale Verständigung durch die Abspaltung der Sprechsituati-

<sup>197</sup> Deswegen sagt Habermas, die Rollen zwischen Arzt und Patient seien im analytischen Gespräch asymmetrisch verteilt, so daß „die Voraussetzungen eines Diskurses [...] erst erfüllt werden“ können, „nachdem die Therapie zum Erfolg geführt hat“ (Habermas 1981c, S.43).

on von der realen Welt zu gewinnen, impliziert jedoch *eine praktische Schwierigkeit*, wenn er die ideale Situation als methodisches Kriterium für die Rationalität der realen Kommunikation bestimmen will. Denn sie weist darauf hin, dass eine Verbindung der *realen* Kommunikation mit der Vernünftigkeit überhaupt unsinnig ist, soweit die vollständige Aussperrung aller Zwänge und aller Informationen in der realen Kommunikation, also das Vollziehen der realen Kommunikation in einer idealen Sprechsituation, unmöglich ist. Zudem muss Habermas für diese Idee auch aufzeigen, wie die Rationalität überhaupt auf die pure sprachliche Aktivität des Subjektes zurückzuführen ist.<sup>198</sup>

Habermas' bewusstseinsphilosophische Grundlage wird noch deutlicher, wenn wir die zweite Ergänzung der idealen Sprechsituation betrachten. Selbst wenn alle Diskursteilnehmer unter der symmetrischen Bedingung stehen würden, mit gleichen Chancen Sprechakte auszuüben, kann man daraus die Vernünftigkeit (auch einer konsensuellen) Kommunikation nicht folgern, ohne gleichzeitig anzunehmen, dass alle Sprechpartner in gleicher Weise vernünftig sind. In diesem Zusammenhang scheint Habermas von der „*Zurechnungsfähigkeit*“ eines Gegenüber, dem wir als Subjekt begegnen, zu sprechen. Diese Fähigkeit lasse sich, laut Habermas, „in zwei kontrafaktische Erwartungen“ aufspalten.

a) „Wir erwarten, daß die Handelnden den Normen, denen sie folgen, intentional folgen. Wir sind also unfähig, im direkten Vollzug einer Interaktion einem Gegenüber, das uns als ein anderes Ich begegnet, unbewußte Motive wie überhaupt kausale Handlungsdeterminanten zuzuschreiben“ (Habermas 1970/71c, S.124). Wir müssen also annehmen, dass die Handelnden „weder sich noch andere über ihre Intention täuschen dürfen“ (ebd., S.120). „Diese *Intentionalitätserwartung* schließt außerdem die Annahme ein, daß alle extraverbalen Äußerungen erforderlichenfalls zu sprachlichen Äußerungen expandiert werden könnten“ (ebd., S.124).

b) „Wir erwarten, daß handelnde Subjekte nur den Normen folgen, die ihnen gerechtfertigt erscheinen, und bei geeignetem Nachfragen über ihr Handeln Rechenschaft ablegen könnten (ebd., S.123).<sup>199</sup> Diese *Legitimitätserwartung* schließt außerdem die Annahme ein, daß nur diejenigen Normen in den Augen handelnder Subjekte als gerechtfertigt gelten, von denen sie überzeugt sind, daß sie notfalls einer uneingeschränkten und ungezwungenen Diskussion standhalten würden“ (ebd., S.124).

Wenn Habermas darauf besteht, dass „beide genannten kontrafaktischen Erwartungen [...] auf eine in praktischen Diskursen grundsätzlich erreichbare Verständigung“ (ebd., S. 124f), also auf die Vernünftigkeit des Konsens verwei-

<sup>198</sup> In der „*Theorie des kommunikativen Handelns*“ versucht Habermas dies zu begründen, indem er die These vertritt, daß die Verständigung Telos der Rede ist und daß der Sinn der Tatsache (einschließlich der Sätze) auf die subjektive bzw. pure sprachliche Aktivität nach der Pragmatik zu bestimmen ist. Im nächsten Kapitel werden wir näher darauf eingehen.

<sup>199</sup> „Wir können mit ihm zusammen nur in eine Interaktion eintreten, ihm auf der Ebene der Intersubjektivität, wie wir gesagt haben, begegnen, wenn wir präsupponieren, daß er bei geeigneten Nachfragen über sein Handeln Rechenschaft ablegen könnte. Wir *müssen*, sofern wir uns überhaupt ihm gegenüber als einem Subjekt einstellen *wollen*, davon ausgehen, daß unser Gegenüber uns sagen *könnte*, warum er in einer gegebenen Situation sich so und nicht anders verhält“ (Habermas 1970/71, S.123).

sen, muß er zugestehen, daß seine sprachtheoretische Unternehmung, die Vernünftigkeit des Konsenses zur Überwindung der Bewußtseinsphilosophie unbedingt mit der Struktur des Diskurs verbinden zu wollen, scheitert.<sup>200</sup> Denn sie ist dann wiederum von der Fähigkeit der idealen Subjekte abhängig. Und nicht nur dies: Wenn wir die von Habermas erläuterte „Zurechnungsfähigkeit“ der Subjekte anschauen, auf der die Vernünftigkeit des Konsens letztlich basiert, können wir bemerken, daß sie nichts anderes ist, als die Wiederholung jenes grammatischen Menschenbildes, das Habermas in seiner Freud-Interpretation entwickelt hat. Es handelt sich hier um einen Subjektbegriff, der unter dem Dualismus von Bewußtem und Unbewusstem sowie unter den Annahmen des Intellektualismus und der sprachlichen Ontologie steht (siehe diese Arbeit Kap.8.2). Wenn diese Annahmen selbst zuerst zu begründen sind, und wenn sie offensichtlich zur Bewußtseinsphilosophie gehören, deren Paradigmen Habermas überwinden wollte (Habermas 1981c, S.525), können wir damit schließen, daß Habermas' Sprachtheorie noch immer durch die metaphysischen bewußtseinsphilosophischen Fesseln eingeschränkt bleibt.

---

<sup>200</sup> Wie gesehen, kündigt Habermas an, daß er „die ideale Sprechsituation nicht durch die Persönlichkeitsmerkmale idealer Sprecher, sondern durch strukturelle Merkmale einer Situation möglicher Rede, nämlich die symmetrische Verteilung der Chancen [...] charakterisieren“ will ( Habermas 1970/71, S.122, Fußnote 91).

## § 9. Habermas' aufklärungsphilosophische Gesellschaftstheorie und die Rationalitätsproblematik in der *Theorie des kommunikativen Handelns*

Wir haben bisher behandelt, daß eine entscheidende Schwäche des aufklärungsphilosophischen und sprachlichen Entwurfs von Habermas in der Erhebung bestimmter anthropologischer Begriffe zu transzendentalen Kategorien der Sozialwissenschaften liegt. Zudem haben wir auf seine zweifelhafte Reduktion der Rationalität, der Lebenspraxis und des Menschen auf die Sprache hingewiesen, indem wir seine Weber-, Wittgenstein-, Gadamer- und Freud-Interpretation kritisch rekonstruiert haben. Nun wollen wir diese Studie mit dem Blick auf zwei weitere Versuche von Habermas zur Verteidigung seines Entwurfs in Bezug auf die drei Hauptthemen<sup>201</sup> der *Theorie des kommunikativen Handelns* beschließen.

In der Rationalitätsproblematik auf metatheoretischer Ebene versucht Habermas, die Notwendigkeit seiner beiden Handlungsbegriffe zu begründen. Dabei rückt Habermas' ambivalente Weber-Interpretation wieder ins Zentrum. Wie gesehen, interpretiert er Webers Handlungstheorie hauptsächlich instrumentell. Während er in der *Theorie des kommunikativen Handelns* an dieser Sichtweise festhält und diese Interpretation als „offizielle Version“ bezeichnet, reklamiert er andererseits Webers wahre Handlungstheorie als „inoffizielle Version“, um damit die Notwendigkeit seiner dualistischen Handlungsbegriffe begründen zu können. In der Verfolgung dieser Argumentation kann man die Eigenwilligkeit des Habermasschen Entwurfs verdeutlichen (9.1).

In der Beschäftigung mit der Rationalitätsproblematik auf der methodischen Ebene versucht Habermas, die Probleme zu lösen, die mit der Aufstellung des „kommunikativen Handelns“ als *primärer Methode* für die sozialwissenschaftliche Wahrheit und Praxis einhergehen. Die „Sprechakttheorie“ biete die systematische Erklärung für die emanzipatorische und praktische Kraft des kommunikativen Handelns was letztlich auch auf Grundlage der „Universalpragmatik“ nachzuweisen sei. In unserer Verfolgung dieser Begründungen wird sich aber zeigen, das Habermas' Argumentation auf die metaphysische Annahme einer *Selbstgenügsamkeit der Sprache* zurückgeführt worden ist (9.2).

---

<sup>201</sup> In der *Theorie des kommunikativen Handelns* behandelt Habermas, genau genommen, drei zentrale Themen. Dabei legt er großen Wert auf die *Theorie der Rationalisierung*, die ihm zufolge die Rationalitätsproblematik auf *empirisch-theoretischer* Ebene darstellt. In dieser Arbeit gehe ich nicht auf dieses Thema ein. Gleichwohl möchte ich aber andeuten, dass ich nicht der Ansicht bin, dass Habermas die Rationalisierungstheorie – wie er selbst behauptet – aus praktischen Gründen zur Gesellschaftsanalyse benötigt, sondern dass er sie *aus theoretischen Gründen zur empirischen Unterstützung seines theoretischen Systems* aufstellt. Das Scheitern des Versuchs von Habermas, die Notwendigkeit seiner beiden Handlungsbegriffe in Anlehnung an empirische bzw. historische Tatsachen zu beweisen, kann zudem daran gezeigt werden, daß die „historische Tatsache“ der Rationalisierung, die für den Beweis der Gültigkeit seiner Theorie eine entsprechende Rolle spielen soll, tatsächlich nur eine gewünschte Annahme aus seiner Theorie ist, deren Gültigkeit erst nachgewiesen werden müsste.

## 9.1 Das metatheoretische Thema der Rationalität: Habermas' dualistischer Begriff des Handelns und der „inoffizielle“ Weber

i. Wenn wir auf Habermas' metatheoretische Bestimmung der Handlungsbegriffe eingehen, könnte meine Behauptung anzuzweifeln sein, daß er sich damit für die Fortsetzung des begrifflichen Dualismus von instrumentellem und emanzipatorischen Interesse entscheidet. Denn er scheint hier *vier*, für die Sozialwissenschaften relevant gewordene, Handlungsbegriffe in seine Handlungstheorie einschließen zu wollen. Diese bestimmt er unter der Annahme, daß deren Rationalitätsimplikationen anhand jeweils vorausgesetzter *Bezüge zwischen Aktoren und Welt* zu analysieren sind.

Unter dem Begriff des *teleologischen* Handelns versteht man, dass der Akteur das Eintreten eines erwünschten Zustands bewirkt, „indem er die in der gegebenen Situation erfolgversprechenden Mittel wählt und in geeigneter Weise anwendet“ (Habermas 1981c, S.127). Dieses Handlungsmodell setze, laut Habermas, Beziehungen zwischen einer objektiven Welt, die als Gesamtheit der Sachverhalte definiert ist, und einem einsamen Akteur voraus, der mit einem „kognitiv-volitiven Komplex“ (ebd., S.130) ausgestattet ist. Der Akteur kann also „einerseits *Meinungen* über existierende Sachverhalte ausbilden und andererseits *Absichten* mit dem Ziel entwickeln, erwünschte Sachverhalte zur Existenz zu bringen“ (ebd., S.130). In Hinsicht auf diese Beziehungen des Akteurs zur Welt könne die Rationalität des teleologischen Handelns je nach den Kriterien der *Wahrheit* und der *Wirksamkeit* objektiv beurteilt werden, und zwar durch die Frage, „ob es dem Akteur gelingt, seine Wahrnehmungen und Meinungen mit dem, was in der Welt der Fall ist, in Übereinstimmung zu bringen“ (ebd., S.130) oder ob es ihm gelingt, „das, was in der Welt der Fall ist, mit seinen Wünschen und Absichten in Übereinstimmung zu bringen“ (ebd., S.130).

Der Kern des *normenregulierten* Handelns befinde sich in der Normenfolge, welche die Erfüllung einer generalisierten Verhaltenserwartung bedeutet (Habermas 1981c, S.127). Während beim teleologischen Handeln grundsätzlich am Eine-Welt-Begriff festgehalten werde, setze der Begriff des normativen Handelns die Beziehungen zwischen einem Akteur und zwei Welten – einer objektiven und einer sozialen Welt – voraus. Deswegen gehe das normative Handlungsmodell davon aus, daß die Beteiligten sowohl eine objektivierende als auch eine normenkonforme Einstellung einnehmen können, und daß sie die faktischen von den normativen Bestandteilen einer Handlungssituation unterscheiden können (vgl. Ebd., 134f). Dass die Akteure „Mitglieder einer sozialen Gruppe, die ihr Handeln an gemeinsamen Werten“ orientieren (ebd., S.127), darstellen, sei besonders für die Beziehung eines Akteurs zur *sozialen Welt* wichtig, die „aus einem normativen Kontext [besteht], der festlegt, welche Interaktionen zur Gesamtheit berechtigter interpersonaler Beziehungen gehören“ (ebd., S.132), und der alle Akteure angehören, für die entsprechende Normen gelten. Das normative Handlungsmodell unterstelle, daß nicht nur die Rationalität der normenregulie-

renden Handlungen, sondern auch die der bestehenden Normen selbst nach dem Kriterium der *Richtigkeit* beurteilt werden können. Konkreterweise kann die normative Handlungsrationalität mit der Frage, „ob sie mit einem bestehenden normativen Kontext übereinstimmen“ (ebd., S.134), und die Rationalität der Norm mit der Frage, ob sie selbst Werte verkörpern, „die im Hinblick auf eine bestimmte Problemlage verallgemeinerungsfähige Interessen der Betroffenen zum Ausdruck bringen und somit eine Zustimmung der Normadressaten verdienen“ (ebd., S.134), überprüft werden.

Unter dem Begriff des *dramaturgischen* Handelns versteht man die Selbstrepräsentation eines Aktors, die „die zuschauerbezogene Stilisierung des Ausdrucks eigener Erlebnisse“ (Habermas 1981c, S.128) bedeutet. In diesem Handeln müsse sich der Akteur einerseits, „indem er einen Anblick von sich präsentiert, zu seiner eigenen *subjektiven Welt* verhalten“ (ebd., S.137). Diese sei als die Gesamtheit der subjektiven Erlebnisse zu definieren und überdies eine Welt, zu der der Akteur einen privilegierten und exklusiven Zugang habe. Auf der anderen Seite enthüllt der Akteur seine Subjektivität in Abgrenzung zur Außenwelt, zu der er in der Rolle des Publikums grundsätzlich nur eine objektivierende Einstellung einnimmt. Somit setze das dramaturgische Handeln die Beziehungen des Aktors zu zwei Welten voraus, nämlich der *Innen-* und der *Außenwelt* (vgl. ebd., S.140). Die Rationalität des dramaturgischen Handelns sei, wenn man die Äußerung des Aktors über seine subjektive Welt nach dem Kriterium der *Wahrhaftigkeit* prüft, daraufhin zu beurteilen, ob er sagt, was er meint (ebd., S.139).

Mit dem *kommunikativen* Handeln suchen die Akteure eine „Verständigung über die Handlungssituation, um ihre Handlungspläne und damit ihre Handlungen einvernehmlich zu koordinieren“ (Habermas 1981c, S.128). Während Sprache in den drei vorigen Handlungsmodellen in jeweils anderer Hinsicht einseitig konzipiert wird – als ein Medium zur Auslösung perlokutiver Effekte, zur Herstellung interpersonaler Beziehungen oder für die Expression von Erlebnissen (ebd., S.143) – setze das Modell des kommunikativen Handelns die Sprache als ein Medium unverkürzter Verständigung voraus, „in dem sich die Weltbezüge des Aktors *als solche* spiegeln“ (ebd., S.141), d.h. „wobei sich Sprecher und Hörer aus dem Horizont ihrer vorinterpretierten Lebenswelt gleichzeitig auf etwas in der objektiven, sozialen und subjektiven Welt beziehen, um gemeinsame Situationsdefinitionen auszuhandeln“ (ebd., S.142). Deswegen wird in diesem Modell unterstellt, daß Sprecher, indem sie Sätze verständigungsorientiert verwenden, alle Weltbezüge aufnehmen, aber dass dieses nicht – wie in den drei anderen Handlungsmodellen – direkt und einzeln oder paarweise, sondern *auf eine reflexive und systematische Weise* geschieht. Die Sprecher integrieren die drei formalen Weltkonzepte zu einem System und „setzen dieses gemeinsam als einen Interpretationsrahmen voraus, innerhalb dessen sie eine Verständigung erzielen können“ (ebd., S.148). Sie nehmen daneben nicht mehr *geradehin* auf etwas in den drei Welten Bezug, „sondern relativieren ihre Äußerung an der Möglichkeit, daß deren Geltung von anderen Akteuren bestritten wird“ (ebd., S.148). Die Rationalität des kommunikativen Handelns sei schließlich daraufhin zu beurteilen, ob die sprachliche Verständigung in der Weise erreicht worden ist, daß sich die Interak-

tionsteilnehmer mit ihren Äußerungen auf die eine Welt beziehen, gegenseitig Geltungsansprüche erheben, die je nach ihrem Bezug zu den drei Welten als Wahrheit, Richtigkeit und Wahrhaftigkeit zu differenzieren sind, und diese intersubjektiv anerkennen (vgl. ebd., S.149).

ii. Die Frage, ob Habermas' Auffassung über die Weltbezüge jener Handlungen, sowie seine Vorschläge zur methodischen Beurteilung von deren Rationalität, akzeptabel sind, werden wir erst im nächsten Abschnitt behandeln. Hier ist es vorerst wichtig zu zeigen, daß er diese vier Handlungsbegriffe *letztlich in zwei Kategorien* einordnet. Während nur das Modell des teleologischen Handelns von einem *einsamen* Akteur ausgeht, werden in den anderen drei Handlungsmodellen die Akteure als *Interaktionsteilnehmer* unterstellt, die sich für Anschlussfähigkeit ihrer Handlungen am Gegenüber interessieren.

*"Die Begriffe des sozialen Handelns unterscheiden sich aber danach, wie sie die Koordinierung für die Ziel gerichteten Handlungen verschiedener Interaktionsteilnehmer ansetzen: [...] Aber nur das strategische Handlungsmodell begnügt sich mit einer Explikation der Merkmale unmittelbar erfolgsorientierten Handelns, während die übrigen Handlungsmodelle Bedingungen spezifizieren, unter denen der Akteur seine Ziele verfolgt—Bedingungen der Legitimität, der Selbstdarstellung oder des kommunikativ erzielten Einverständnisses, unter denen Ego seine Handlungen an die von Alter anschließen kann" (Habermas 1981c, S.151).*

Dass Habermas Handlungen dualistisch als „erfolgsorientierte Handlung“ des einsamen Akteurs und als „verständigungsorientierte Handlung“ des Interaktionsteilnehmers klassifiziert, können wir noch deutlicher erkennen, wenn wir auf Habermas' Interpretation von Webers Handlungstheorie in der *Theorie des kommunikativen Handelns* eingehen. Dort versucht er, seine dualistischen Handlungsbegriffe auf der Grundlage der „inoffiziellen Version“ der Weberschen Handlungstheorie zu begründen. Aber schon in dieser auffälligen Differenzierung gegenüber ein „offiziellen Version“ können wir uns daran erinnern, dass er diese bereits in den 1960er Jahren in seiner Weber-Auslegung dargelegt hat, und dass also diese Differenzierung wahrscheinlich im Zusammenhang mit seiner damaligen Sichtweise steht.

Wie ich bereits in § 5 bei der Betrachtung von Webers Einwirkung auf Habermas' Wende zur Handlungstheorie gezeigt habe, würdigt Habermas ausdrücklich den Beitrag der Weberschen Handlungstheorie für die Sozialwissenschaften. Weber eröffne nämlich den hermeneutischen Zugang zu den sozialwissenschaftlichen Gegenständen, indem er „Handeln von beobachtbarem Verhalten durch die Kategorie des Sinnes (unterscheidet), ein handelndes Subjekt verbindet mit seiner Äußerung einen Sinn“ (Habermas 1977, S.456; vgl. Habermas 1981c, S.377). Daran anschließend setzt er allerdings seine instrumentelle Weber-Interpretation als „*offizieller*“ Version Webers fort. In dieser „*offiziellen*“ Version bestimme Weber, so Habermas, anhand des teleologischen Handlungsmodells den Sinn als Handlungsziel des zwecktätig und einsam handelnden Sub-

jektes (Habermas 1981c, S.377f). D.h., er verstehe hierbei unter Handlung eine zielgerichtete Zwecktätigkeit, die sich als „Organisation geeigneter Mittel für die Realisierung eines nach Zielen selektierten Zwecks auffassen“ lässt (Habermas 1977, S.456). Auf diese Handlungstheorie beziehe sich Webers bekannte Typologie des Handelns als zweckrationales, wertrationales, affektuelles und traditionelles Handeln je nach ihrem Rationalitätsgrad<sup>202</sup> (Habermas 1981c, S.380), für die der Typus des zweckrationalen Handelns als Bezugspunkt gewählt worden ist. Somit habe Weber in seiner offiziellen Version, so kritisiert Habermas, nicht die sozialen Beziehungen bzw. nicht den gesamten Rationalitätsaspekt als Bezugspunkt des sozialen Handelns angesetzt.

In seiner „inoffiziellen“ Version aber habe Weber, laut Habermas, die soziale Interaktion als Grundlage der Handlungstheorie betrachtet, so daß er die Rationalisierungsfähigen Aspekte des Handelns nicht auf das Modell der Zwecktätigkeit beschränke. Freilich scheint Habermas diese Version auch systematisch für seinen eigenen Zweck zu rekonstruieren. In dieser Version unterscheide Weber soziale Handlungen nach Mechanismen der Handlungskoordination, nämlich dualistisch „danach, ob sich eine soziale Beziehung allein auf eine *Interessenlage* oder auch auf ein *normatives Einverständnis* stützt. In dieser Weise unterscheidet Weber zwischen dem bloß faktischen Bestehen einer Wirtschaftsordnung und der sozialen Geltung einer Rechtsordnung“ (Habermas 1981c, S.381). Diese Unterscheidung wurde zudem dadurch ergänzt, daß Weber diese zwei Typen des sozialen Handelns nach dem Rationalitätsgrad der sozialen Beziehung noch einmal unterschieden habe. Daraus konstituieren sich vier Typen der Handelns (Habermas 1981c, S.383, Fig.13).

Grad der Handlungs-Rationalität	niedrig	hoch
Koordinierung		
Durch Interessenlage	<i>Faktisch eingewöhntes Handeln: „Sitte“</i>	<i>Strategisches Handeln: „Interessenhandeln“</i>
durch normatives Einverständnis	<i>Konventionelles Einverständnis handeln: „Gemeinschaftshandeln“</i>	<i>Postkonventionelles Einverständnis handeln: „Gesellschaftshandeln“</i>

<Vier Typen des Handelns in Webers inoffizieller Version (Habermas 1981c, S. 383)>

<sup>202</sup> Habermas zufolge sind vier Elemente zur Messung des Rationalitätsgrades betrachtet worden: Zwecke, Mittel, Werte und Folgen: Beim zweckrationalen Handeln rechnet das handelnde Subjekt mit allen vier Elementen. Im Vergleich dazu trägt es beim wertrationalen Handeln den Folgen, beim affektuellen Handeln den Folgen und Werten und beim traditionellen Handeln den Folgen, Werten und den Zwecken keine Rechnung (Habermas 1981c, S.377f).

Nachdem Habermas Webers Handlungstheorie auf diese Weise in zwei Versionen unterschieden hat, verbindet er seinen eigenen Begriff des Handelns mit dem Webers. Die Klassifizierung seines „erfolgsorientierten“ und „verständigungsorientierten“ Handelns entspreche, so Habermas, *strukturell* der inoffiziellen Version Webers. Die Mechanismen der Koordinierung durch Interessenlagen und durch normatives Einverständnis in der inoffiziellen Version sollen hier also mit einer Handlungsorientierung durch *Erfolg* und *Verständigung* korrespondieren. Der verständigungsorientierten Handlung ordnet Habermas dann in Verbindung mit der Sprachtheorie *inhaltlich* ein soziales „kommunikatives“ Handeln zu. Das „strategische“ Handeln<sup>203</sup> dagegen, das in Webers „inoffizieller“ Version das durch Interessenlagen koordinierte höchste rationale Handeln darstellen soll, ordnet er gemeinsam mit dem „instrumentalen“ Handeln, das dem zweckrationalen Handeln in Webers „offizieller“ Version entspricht, den erfolgsorientierten Handlungen zu. Hierbei soll der Unterschied zwischen dem instrumentellen und dem strategischen Handeln darin liegen, dass ersteres selbst kein soziales Handeln darstelle, obwohl es mit dem sozialen Handeln zu verknüpfen ist (Habermas 1981c, S.385).

Habermas' Strategie ist hier eindeutig als der Versuch zu erkennen, seine dualistische Handlungsbestimmung durch Webers „Heiligenschein“ zu legitimieren. Dabei hätte er aber ausführlicher zeigen müssen, *wie Weber konkret* eine solche dualistische Handlungsbestimmung legitimiert hat, und ob diese Bestimmung zur Erklärung der sozialen Handlungen und ihrer Rationalitätsaspekte notwendig und genügend ist. Eine solche Begründung fehlt in der *Theorie des kommunikativen Handelns* ebenso, wie auch eine Konkretisierung dieser „inoffiziellen“ Version – obwohl er sie zu Beginn seiner Untersuchungen faktisch machen musste, da Weber selbst keine „inoffizielle“ Version dargelegt hat (Habermas 1981c, S.382). Der Grund für diese Vernachlässigung lässt sich darin vermuten, dass die so genannten „inoffizielle“ Version zwar einigermaßen korrekt auf Webers richtige Handlungstheorie bezogen ist, diese aber der dualistischen Unterscheidung der Handlungsorientierungen bei Habermas nicht entspricht.<sup>204</sup> Zudem müssen wir in Betracht ziehen, daß die „inoffizielle“ Version zwar für Habermas' Wende zur Handlungstheorie eine wichtige Rolle gespielt hat, er sie aber wesentlich für seine instrumentelle Version in Beschlag genommen hat, an der er in der „*Theorie des kommunikativen Handelns*“ festhält.

Zuletzt lässt sich noch ein weiterer Grund für die genannte Vernachlässigung ausmachen, der sich auf Habermas' fragwürdige Gestaltung des Begriffs des zweckrationalen Handelns bezieht. Wie gesehen, verbindet er Webers Begriff des sozialen Handelns mit dem strategischen Handeln, um es letztlich mit dem instrumentellen Handeln gleichzusetzen. Da er erkennt, daß diese Verbindung zweifelhaft ist, gestaltet er den Begriff des zweckrationalen Handelns um, indem er das strategische und das instrumentelle Handeln zusammenführt. Wie wir a-

<sup>203</sup> „Strategisches Handeln“ nennt Habermas eine erfolgsorientierte Handlung, die unter dem Aspekt der Befolgung von Regeln rationaler Wahl zu betrachten und den Wirkungsgrad der Einflussnahme auf die Entscheidungen eines rationalen Gegenspielers zu bewerten ist.

<sup>204</sup> Vgl. dazu auch Kap.5 dieser Arbeit.

ber bereits dargelegt haben (siehe diese Arbeit, Kap. 5.3), ist diese Zusammenführung wegen grundsätzlicher Unterschiede dieser Begriffe problematisch. Zudem stammen beide nicht von Weber: Das strategische Handeln ist von Habermas selbst eingebracht worden, während sich das instrumentelle Handeln auf die Entscheidungstheorie bezieht. Um trotzdem beide Begriffe zum *Weberschen* Begriff des zweckrationalen Handelns zusammenführen zu können – was für seine *Theorie des kommunikativen Handelns* wesentlich ist – behauptet er: Der Begriff des strategischen Handelns entstamme der „inoffiziellen“ Version von Webers Handlungstheorie, während der des instrumentellen Handelns der „offiziellen“ Version entnommen sei (Habermas 1981c, S.379-385). Somit können wir erkennen, warum Habermas diese „inoffizielle“ Weber-Version nicht konkretisierte wollte: Wenn er dies tun würde, müsste nicht nur seine instrumentelle Weber-Rekonstruktion, die er als offizielle Weber-Version dargelegt hat, sondern auch sein Begriff des zweckrationalen Handelns problematisiert werden. Insgesamt können wir also die Unbegründetheit von *zwei* Weberschen Handlungstheorien sowie damit auch die Unbegründetheit der beiden Begriffe des Handelns bei Habermas feststellen.

## 9.2 Das methodologische Thema der Rationalität: Die sprachtheoretische Begründung der praktischen und rationalen Kraft des kommunikativen Handelns

i. In seiner Interessenlehre konnte Habermas die Verbindung zwischen der Methode der kritischen Argumentation und der Emanzipation nur auf einer unklaren Antizipation über die Struktur der Sprache (Habermas 1965, S.163) beruhen lassen. In der *Theorie des kommunikativen Handelns* glaubt er, daß er die Struktur der Sprache endgültig herausgefunden habe und somit die innere Verbindung zwischen der kommunikativen Handlung und der emanzipatorischen Verständigung erklären kann. *Die Struktur der Sprechhandlung*, deren *Originalmodus* man in den *illokutionären Akten* finden könne, solle nämlich die emanzipatorische Kraft der Kommunikation dadurch zeigen, daß sie die Verständigung als Telos der Kommunikation erläutert (Habermas 1981c, S.387).<sup>205</sup> Wie Austin bereits gezeigt habe, seien unsere Sprechhandlungen, so Habermas, in „*illokutionäre*“ und „*perlokutionäre*“ *Akte* zu unterscheiden. In Austins Unterscheidung vollziehe der Sprecher mit den illokutionären Akten eine Handlung, in der er eine Beziehung mit dem Hörer eingeht indem er etwas sagt, während er mit den perlokutionären Akten einen Effekt beim Hörer erziele. Diese Unterscheidung verbindet Habermas mit seinen beiden Begriffen der Handlung, indem er Austin darin kritisiert, dass dieser die jeweils zu verschiedenen Handlungen gehörenden Akte vermischt habe (ebd., S.396f). Mit „perlokutionären“ Akten handle der Sprecher erfolgsorientiert. Er verknüpfe dabei Sprechhandlungen mit Absichten und in-

<sup>205</sup> Den Bezug von Habermas' Begriff der „Emanzipation“ in seiner Kommunikationstheorie zur „Verständigung“, haben wir in sowohl in der Einleitung als auch im Freud-Kapitel (Kap.8) dieser Arbeit dargelegt (vgl. auch Habermas 1981c, S.524f).

strumentalisieren die Sprechhandlungen für Zwecke, die er realisieren möchte (vgl. ebd., S.390). Im Vergleich dazu äußert sich der Sprecher in „illokutionären“ Akten „*stets* in kommunikativer Absicht, nämlich mit dem Ziel“, daß ein Hörer das Gesagte versteht und akzeptiert (ebd., S.395, meine Hervorhebung).

Durch diese Unterscheidung beider Akte – und insbesondere durch den Hinweis auf den illokutionären Akt, der von der Annahme ausgeht, daß die Verständigung als Telos der menschlichen Sprache innewohnt – wollte Habermas die Notwendigkeit der sprachlichen Handlung für die Emanzipation bestätigen. Dies ist freilich dann nicht möglich, wenn der perlokutionäre Akt den Originalmodus des Sprachgebrauchs darstellt (vgl. McCharty 1982, S.62f). In diesem Zusammenhang vertritt Habermas aber die Ansicht, daß *der illokutionäre Sprechakt* im Vergleich zum teleologischen bzw. erfolgsorientierten Sprachgebrauch *der Originalmodus* ist.

*„Die elementare Sprechhandlung kann nur dann als Modell für eine nicht ihrerseits auf erfolgsorientiertes Handeln zurückführbare Konsensbildung dienen, wenn sich der auf Verständigung gerichtete Sprachgebrauch als der Originalmodus von Sprachverwendung überhaupt auszeichnen läßt, zu dem sich der konsequenzorientierte Sprachgebrauch und die indirekte Verständigung (das Zu-verstehen-Geben) parasitär verhalten (Habermas 1982c, S.595f).<sup>206</sup>*

Um die Ansicht zu begründen, daß der verständigungsorientierte Sprachgebrauch der Originalmodus ist, erwähnt Habermas zunächst den Aspekt, daß das Ziel beim perlokutionären Sprechakt ohne illokutionären Erfolg nicht erreichbar ist. Denn „wenn der Hörer nicht verstehen würde, was der Sprecher sagt, könnte auch ein teleologisch handelnder Sprecher den Hörer nicht mit Hilfe kommunikativer Akte veranlassen, sich in gewünschter Weise zu verhalten“ (Habermas 1981c, S.394). Dies scheint mir allerdings nicht die vollständige Begründung zu sein. Denn wenn die Sprache sich nicht im Vakuum befindet, wenn das sprachliche Verstehen, das nach Habermas der sprachlich vermittelten Einwirkung auf andere voraus gehen soll, von außersprachlichen, also gesellschaftlichen Bedingungen nicht unabhängig ist, müsste sich das Verhältnis zwischen dem ‘sprachlichen Verstehen’ und der ‘gesellschaftlichen Einwirkung’ *vielmehr in Zirkulation* befinden.

In diesem Zusammenhang ist es interessant, daß Habermas auf die *Selbstgenügsamkeit der illokutionären Sprechakte* besteht, um das Primat des sprachlichen Verstehens zu behaupten und dadurch die illokutionäre Sprechhandlung als Originalmodus zu bestätigen: sie sei selbstgenügsam und selbstidentifizierend, weil „sich die kommunikative Absicht des Sprechers und das von ihm angestrebte illokutionäre Ziel aus der manifesten Bedeutung des Gesagten“ (ebd., S.389) selber ergeben. Da diese Bedeutung für die Sprachhandlung *konstitutiv* ist, ist sie ohne Bezugnahme auf die Strukturen der Zwecktätigkeit zu vollziehen (vgl. ebd., S.394). Für das perlokutionäre Ziel des erfolgsorientierten Sprechers sei hingegen die, mit der Bedeutung des Gesagten in einem nur *kontingenten* Zusammen-

<sup>206</sup> Vgl. auch Habermas 1981c, S. 397.

hang stehende, also außersprachliche Intention des Handelnden konstitutiv. Aus dieser Erklärung können wir jedoch die Selbstgenügsamkeit der illokutionären Akte nicht folgern, soweit diese Erklärung auf der Annahme basiert, die Habermas gerade begründen wollte und musste: *nämlich, daß die Bedeutung des Gesagten eine sprachliche Sache darstellt*. Ich denke, Habermas ist sich dieses Problems bewusst und betont daher eine „Standardbedingung“ des Verstehens der Bedeutung der sprachlichen Äußerung.

*„Allerdings muß auch die formale Pragmatik Vorkehrung treffen, damit im Standardfall das Gemeinte von der wörtlichen Bedeutung des Gesagten nicht abweicht. Unsere Analyse beschränkt sich deshalb auf Sprechhandlungen, die unter Standardbedingungen ausgeführt werden. Damit soll sichergestellt werden, daß ein Sprecher nichts anderes meint als die wörtliche Bedeutung dessen, was er sagt“ (Habermas 1981c, S.400).*

Trotz dieser Vorbehalte konnte Habermas freilich nicht umhin einzugestehen, daß die sprachliche Bedeutung *ohne Bezug auf den lebensweltlichen Kontext* nicht vollständig verstanden werden kann. Er sagt daher: „Wie Searle im Anschluß an den späten Wittgenstein gezeigt hat, kann die Bedeutung eines Textes nur vor dem Hintergrund eines kulturell eingespielten Vorverständnisses, das den Status lebensweltlicher Hintergrundannahmen hat, erfaßt werden“ (Habermas 1982c, S.590). Sobald er das *zirkuläre Verhältnis* zwischen sprachlichem Verstehen und gesellschaftlicher Einwirkung akzeptiert und soweit er dadurch bestätigt, daß der illokutionäre Sprechakt eine nicht so klare Selbstgenügsamkeit wie der Originalmodus besitzt, müsste sein darauf basierender Begriff des verständigungsorientierten Handelns mindestens beschädigt werden. Und nicht nur dies: Die Beschädigung der Ansicht über die Selbstgenügsamkeit der illokutionären Sprechakte hat eine *System bedrohende Relevanz* bei Habermas, soweit er darauf auch seine Hauptthese der *universellen Erkenntnis- und Koordinierungskraft* der kommunikativen Handlung stützt.

ii. Dass Habermas jene universelle Kraft konkret auf dem Begriff der selbstgenügsamen illokutionären Sprechakte basieren lässt, können wir in seiner Bestimmung des „kommunikativen Handelns“ deutlich erkennen. Unter diesem Handeln versteht er, „wenn die Handlungspläne der Beteiligten nicht über egozentrische Erfolgskalküle, sondern über Akte der Verständigung koordiniert werden“ (Habermas 1981c, S.385). Hier ist angenommen worden, daß die Akte der *Verständigung*, also die auf das Verstehen der Äußerung abzielenden illokutionären Sprechakte die entscheidende Rolle für die *Handlungs koordinierung* spielen. Um die Struktur des sprachlichen Verstehens bzw. der Verständigung in den illokutionären Akten zu zeigen, führt er dann das Verständnis einer Äußerung auf die Kenntnis der Bedingungen zurück, unter denen die Äußerung von einem Hörer akzeptiert werden kann: „Wir verstehen einen Sprechakt, wenn wir wis-

sen, was ihn akzeptabel macht“ (ebd., S.400).<sup>207</sup> Daher soll die Erläuterung der so genannten „Akzeptabilitätsbedingungen“ beim Sprechakt, unter denen ein Hörer zur Annahme eines Sprechaktangebotes motiviert wird, *die Rolle der Aufklärung des Mechanismus der gesellschaftlichen Koordinierung* übernehmen, unter dem ein Alter seine Handlungen an Handlungen des Egos aus rationalen Gründen anschließen kann (Habermas 1981c, S.401; vgl. Habermas 1982c, S.571). Diesen Bedingungen sind, Habermas zufolge, zwei Komponenten zuzuordnen.

Mit der *ersten* Komponente wollte er, nach meiner Ansicht, die *praktische Kraft* der Sprechhandlung für die Entstehung der interaktionsfolgenrelevanten Verbindlichkeiten zeigen, die zur Begründung der Handlungskoordinationskraft der Sprache entscheidend ist. Diese bezieht sich also auf die Erklärung über den *sprachimmanenten* Grund, warum ein Hörer mit der affirmativen Zustimmung zu einer Äußerung eines Sprechers unbedingt seine Handlungen an die Handlungen des Sprechers anschließen muß. Dies soll die „Erfüllungsbedingungen“ eines durch Äußerung erhobenen Anspruchs erklären. Um eine Äußerung zu akzeptieren, muß man zuerst die Bedeutung dieser Äußerung bezüglich ihrer Erfüllungsbedingungen verstehen. Für das Verständnis eines Imperatives, müsse man z.B., laut Habermas, wissen, „unter welchen Bedingungen der Imperativ als erfüllt gilt“ (Habermas 1981c, S.403). Und in der Tat verstehe der Hörer einen Imperativ, wenn er die Bedingungen kennt, unter denen der vom Sprecher erwünschte Zustand ‘P’ eintreten würde, und er weiß, was er selbst unter gegebenen Umständen tun oder lassen müßte, damit diese Bedingungen erfüllt werden. Dies zeige, wie die Kenntnis der semantisch formulierten Erfüllungsbedingungen mit den interaktionsfolgenrelevanten Verbindlichkeiten auf der empirischen Ebene verbunden ist (vgl. Ebd., S.403).

*„Das sprechakttypische Handlungspotential kommt in dem Anspruch zum Ausdruck, den der Sprecher im Fall expliziter Sprechhandlungen mit Hilfe eines performativen Verbes für das, was er sagt, erhebt. Indem der Hörer diesen Anspruch anerkennt, akzeptiert er ein mit dem Sprechakt gemachtes Angebot. Dieser illokutionäre Erfolg ist insofern handlungsrelevant, als mit ihm eine koordinationswirksame interpersonale Beziehung zwischen Sprecher und Hörer hergestellt wird, die Handlungsspielräume und Interaktionsfolgen ordnet und über generelle Handlungsalternativen Anschlußmöglichkeiten für den Hörer eröffnet“ (Habermas 1981c, S.398).*

Es scheint jedoch, als ob diese Beweisführung von Habermas für sein Interesse, die praktische Kraft des kommunikativen Handelns auf die Sprache zu legen, nicht ausreichend ist. Denn man kann aus der obigen Behauptung nicht folgern, daß diese praktische Kraft sprachimmanent ist, solange die These der Selbstgenügsamkeit des Verstehens der Bedeutung einer Äußerung in den illokutionären Akten, wie gesehen, *noch nicht geklärt* worden ist.

<sup>207</sup> Habermas setzt hier voraus, daß die anderen Bedingungen des Verstehens, die grammatische Wohlgeformtheit und die allgemeinen Kontextbedingungen bereits erfüllt sind (Habermas 1981c, S.401).

Die von Habermas vorgelegte *zweite* Komponente der Akzeptabilität enthüllt zudem, daß die Herstellung der zu einer Interaktion führenden Verbindlichkeit nicht *ausschließlich* aus der Kenntnis der Erfüllungsbedingungen einer Aufforderung kommt. Genauer: Indem er die Akzeptabilität diesmal als das Verstehen der *Geltung* der sprachlichen Angebote bestimmt, weist er darauf hin, daß man noch einen Faktor benötigt, damit die interaktionsfolgenrelevanten Verbindlichkeiten in Kraft treten können: Die Geltung.

iii. Das bedeutet aber nicht zugleich, daß Habermas hier keinen Ausweg finden könnte. So ließe sich *die sprachimmanente* praktische Kraft weiter behaupten, wenn er begründen könnte, daß die Geltung bzw. die Rationalität einer Äußerung ebenfalls sprachimmanent ist. Diese Beweisführung muß Habermas ohnehin unternehmen, weil er die Universalität erzeugende Kraft des kommunikativen Handelns bzw. der Sprache behaupten will. Damit wir erkennen können, ob es ihm gelungen ist zu begründen, daß das durch die kommunikative Handlung abgestimmte Einverständnis mit der *Universalität* zu tun hat und daß es nur auf der Grundlage der *Sprache* hervorzubringen ist, fassen wir die von ihm genannten *drei Besonderheiten des rationalen Einverständnisses* zusammen.

Die erste Besonderheit des „rationalen Einverständnisses“ besteht in dessen *wechselseitigem Charakter*. Die Akzeptabilitätsbedingungen, deren Erfüllung den Hörer zur affirmativen Stellungnahme führt, „können nicht einseitig, weder sprecher- noch hörerrelativ erfüllt sein; es sind vielmehr Bedingungen für die *intersubjektive Anerkennung* eines sprachlichen Anspruchs“ (Habermas 1981c, S.401). In diesem Zusammenhang betont Habermas die Rolle des Sprechers für die rationale Akzeptanz eines Sprechangebotes auf Seiten des Hörers. Ein Sprecher könne also einen Hörer zur Annahme seines Sprechangebotes *rational motivieren*, wenn der Sprecher „die *Gewähr* dafür übernehmen kann, erforderlichenfalls überzeugende Gründe anzugeben, die einer Kritik des Hörers am Geltungsanspruch standhalten“ (ebd., S.406).<sup>208</sup> Diese intersubjektive Besonderheit der kommunikativen Rationalität scheint für Habermas' theoretisches System entscheidend zu sein, weil er mit ihr nicht nur die rationale Eigenschaft des kommunikativen Einverständnisses, sondern auch *die Priorität*<sup>209</sup> der kommunikativen Rationalität gegenüber der instrumentalen Rationalität behaupten wollte. Und diese Prioritätsbehauptung der kommunikativen Rationalität geht schließlich in die bekannte These über den *Paradigmenwechsel von der Bewußtseinsphilosophie zur Kommunikationstheorie* über, denn er betrachtet die „instrumentelle Rationalität“ nicht nur als die Grundlage der positivistischen Theorie, sondern auch als Grundlage der Bewusstseinsphilosophie.<sup>210</sup>

<sup>208</sup> Vgl. auch Habermas 1982c, S.597

<sup>209</sup> „Der Fokus der Untersuchung verschiebt sich damit von der *kognitiv-instrumentellen* zur *Kommunikativen Rationalität*. Für diese ist nicht die Beziehung des einsamen Subjekts zu etwas in der objektiven Welt, das vorgestellt und manipuliert werden kann, paradigmatisch, sondern die intersubjektive Beziehung, die sprach- und handlungsfähige Subjekte aufnehmen, wenn sie sich miteinander über etwas verständigen“ (Habermas 1981c, S. 525.).

<sup>210</sup> In seiner Kritik an Weber zeigt Habermas seine These des Paradigmenwechsels und den von ihm angenommenen Bezug zwischen der Bewusstseinsphilosophie und teleologischem Paradigma. „Diese Kritik (an Webers Handlungs-

*„Erschöpft ist das Paradigma der Bewußtseinsphilosophie. Wenn es sich so verhält, müssen sich freilich beim Übergang zum Paradigma der Verständigung die Symptome der Erschöpfung auflösen“ (Habermas 1986, S.346).*

Hat Habermas' Begriff der kommunikativen Rationalität aber tatsächlich die Anlage, jenen Paradigmenwechsel zu begründen? Hat Habermas gezeigt, wie man mit der kommunikativen Handlung die Schwäche des einsamen Subjektes der Bewußtseinsphilosophie überwinden und zur Universalität gelangen kann?

Bezüglich dieser Frage scheint mir die *zweite Besonderheit* des „rationalen Einverständnisses“ von wesentlicher Bedeutung. Habermas besteht darauf, daß die Intersubjektivität bzw. die kommunikative Rationalität *prozedural* entstanden ist, nämlich *durch das Verfahren der argumentativen Einlösung* von Geltungsansprüchen und Einverständnissen. Für uns ist es wichtig zu beachten, daß er hierbei, genauso wie in der Interessenlehre, der „kritischen Argumentation“ die entscheidende Rolle für die rationale Koordinierung bzw. zur Herstellung der Intersubjektivität verleiht. In diesem Zusammenhang sagt Habermas, daß das „Ja“ zu einem Geltungsanspruch eine rational motivierte Entscheidung darstelle, weil Geltungsansprüche „nur in Form einer Kritik zurückgewiesen, und gegen Kritik nur in Form einer Widerlegung verteidigt werden“ können (Habermas 1981c, S.405). Dass er die Kraft der kommunikativen Rationalität auf der kritischen Argumentation basieren lassen will, können wir im folgenden Satz sehen.

*„Dieser Begriff kommunikativer Rationalität führt Konnotationen mit sich, die letztlich zurückgehen auf die zentrale Erfahrung der zwanglos einigenden, konsensstiftenden Kraft argumentativer Rede, in der verschiedene Teilnehmer ihre zunächst nur subjektiven Auffassungen überwinden und sich dank der Gemeinsamkeit vernünftig motivierter Überzeugungen gleichzeitig der Einheit der objektiven Welt und der Intersubjektivität ihres Lebenszusammenhang vergewissern“ (Habermas 1982, S.605).*

Wenn die primäre Kraft der kommunikativen Rationalität tatsächlich in dieser Weise auf der kritischen Argumentation basiert, scheint es Habermas nicht gelungen zu sein, seine Kommunikationstheorie aus der Gefangenschaft der bewusstseinsphilosophischen Grundlegung zu befreien. Denn der Begriff der „kritischen Argumentation“ setzt *das vernünftige Subjekt* voraus, *das die Kompetenz der Beurteilung besitzt* (siehe diese Arbeit, Kap. 8.3). In dem folgenden Zitat können wir sehen, daß Habermas sein aufklärungsphilosophisches Vertrauen auf das vernünftige Subjekt letztlich auch eingesteht:

---

theorie, H.L.) hat mich aber zu einer Alternative geführt, die einen Paradigmenwechsel vom teleologischen zum kommunikativen Handeln verlangt. [...] „Sinn“ als kommunikationstheoretische Grundbegriffe mußte dem in der Tradition der Bewusstseinsphilosophie aufgewachsenen Neukantianer unzugänglich bleiben“ (Habermas 1981c, 455). Wenn wir Habermas' Kritik an Adorno und Henrich im vierten Kapitel der „Theorie des kommunikativen Handelns“ genauer ansehen, können wir erkennen, daß eine ähnliche Kritik wiederholt worden ist: Da diese Denker dem bewusstseinsphilosophischen Begriff des einsamen Subjekts zum Objekt bzw. der zweckrationalen Rationalität verfangen bleiben, konnten sie, so Habermas, das kommunikative Handeln nicht als richtige Alternative betrachten.

„Ich möchte deshalb die Kompetenz eines Beurteilers, an dessen Zustimmung ich mein eigenes Urteil kontrollieren kann, nicht von seinem Sachverstand abhängig machen, sondern einfach davon, ob er ‚vernünftig‘ ist. [...] Wie können wir eine solche Kompetenz mit Sicherheit feststellen? [...] Wir erwarten, daß er, sagen wir einmal, seiner Sinne mächtig ist, daß er zurechnungsfähig ist. Er muß in der öffentlichen Welt einer Sprachgemeinschaft leben und darf kein ‚Idiot‘ sein, also unfähig, Sein und Schein zu unterscheiden. Ob einer bei Vernunft ist, merken wir freilich erst, wenn wir mit ihm sprechen können und in Handlungszusammenhängen auf ihn rechnen dürfen“ (Habermas 1970/71, S.117).

Auf der anderen Seite will er diesen Sachverhalt von der metaphysischen Schwäche der Kantischen Bestimmung des Subjektes differenzieren, indem er die Fähigkeit des Subjektes als sprachliche und *formale* Kompetenz bestimmt, deren Inhalt wiederum von der Diskussion bestimmt werden soll (ebd., S.117f). Um die Trennung seines Subjektbegriffs von der Kantischen Tradition sicherstellen zu können, verweist er dann auf die *universalpragmatische Regel der Sprache*, auf die das Subjekt für seine Kompetenz angewiesen ist. Die Theorie der umgangssprachlichen Kommunikation – die die pragmatischen Regelsysteme der Umgangssprache als den Kern des Erzeugungsprozesses der Gesellschaft entziffert – soll sowohl die Dichotomie zwischen den transzendentalen Leistungen des Subjektes und den konstituierten Erscheinungen als auch die Probleme beider Positionen überwinden können. Denn sie brauche nicht mehr das metaphysische Subjekt der Konstitutionstheorie, solange die *pragmatischen Regelsysteme* ebenso subjektfrei konzipiert sind wie das Regelsystem einer Sprachgrammatik. Dennoch gestatte die Kommunikationstheorie der Gesellschaft die thematische Einbeziehung der Tätigkeit des Subjekts und die „der Verhältnisse der Intersubjektivität in einer Erzeugungstheorie der Gesellschaft“ (Habermas 1970/71, S.27), solange sie die pragmatische Regel als *die generative Regel* annimmt, die nicht nur Sätze, sondern auch „die intersubjektiven Beziehungen, in denen auch die Subjekte selber sich bilden“ (ebd., S.28) erzeuge. Indem Habermas die pragmatischen Regelsysteme als Grundlage des die kritische Argumentation führenden Subjektes bestimmt, scheint es mir, als ob er damit vielmehr seine Nähe zum Begriff des, von der Gesellschaft isolierten, *einsamen* Subjektes enthüllt – was er selbst als die Schwachstelle der Bewußtseinsphilosophie kritisiert hat, da diese sprachlichen Regelsysteme bei ihm *Selbstgenügsamkeit* bezüglich der Beurteilung einer Geltung besitzen sollen. Diese Ansicht von Habermas können wir belegen, wenn wir auf seine Erklärung über die zweite Akzeptabilitätsbedingung beim Sprechakt zurückblicken. Der Hörer versteht den illokutionären Sinn der Aufforderung vollständig und akzeptiert ihn erst dann, „wenn er weiß, *warum* der Sprecher erwartet, daß er seinen Willen dem Hörer imponieren kann“ (Habermas 1981c, S.403, meine Hervorhebung). Mit der sich an dieser Akzeptabilitätsbedingung anschließenden Unterscheidung zwischen „perlokutionären“ und „illokutionären“ Sprechakten macht er klar, daß die Geltung des Sprechakts auf der Sprache selbst beruhen soll. Wenn diese Gründe, wie wir in den perlokutionären Akten sehen können, sich auf den faktischen und kontingenten Willen des

Sprechers beziehen, können sie, so Habermas, „nur in einem mit der Sprechhandlung *extern* verknüpften Sanktionspotential liegen“ (ebd., S.404, meine Hervorhebung). Sie beziehen sich „auf Motive des Hörers, auf die der Sprecher allein *empirisch*, letztlich mit Gewalt oder Gütern Einfluß nehmen kann“ (ebd., S.405). Nur wenn sie sich hingegen auf *kritisierbare Geltungsansprüche* des Gesagten beziehen, so Habermas, seien sie als ungezwungen, also sprachimmanent und rational zu betrachten. Denn „Geltungsansprüche sind *intern* mit Gründen verknüpft. Insofern können die Bedingungen für die Akzeptabilität von Anweisungen dem illokutionären Sinn einer Sprechhandlung *selbst* entnommen werden“ (ebd., S.405).

Mit dem folgenden Zitat können wir feststellen, daß Habermas die *Sprachimmanenz* der Geltung *als dritte* und entscheidende Besonderheit des „rationalen Einverständnisses“ angenommen hat.

*„Daran wird noch einmal deutlich, daß nur solche Sprechhandlungen, mit denen der Sprecher einen kritisierbaren Geltungsanspruch verbindet, sozusagen aus eigener Kraft, und zwar dank der Geltungsbasis der auf Verständigung angelegten sprachlichen Kommunikation, einen Hörer zur Annahme eines Sprechaktangebots bewegen und damit als Mechanismus der Handlungskoordinierung wirksam werden können“ (Habermas 1981c, S.409f).*

Wenn Habermas aber die Bedeutung und Geltung der Sprache in dieser Weise auf die Sprache selbst zurückführen will, muß er vor allem ein Problem lösen: das der *Isolierung der Sprache von der Welt*. Dies aber bringt zwei Schwierigkeiten mit sich, an denen Habermas' theoretisches System zerbrechen kann. Wenn die von der Welt isolierte Sprache die Handlungsgrundlage der Subjekte darstellt, die an der Kommunikation teilnehmen, kann man daraus schließen, daß der kommunikationstheoretische Begriff des Subjektes nicht vom Bewusstseinsphilosophischen Gehalt des *einsamen* Subjektes befreit worden ist. Die jenseits der Welt stehende Sprache kann zudem nicht mit dem Zweck der *Theorie des kommunikativen Handelns* koexistieren, soweit dieser darin liegt, zur Gesellschaftstheorie beizutragen. Habermas muß also zeigen, wie die Sprache sich zur Welt verhält und wie die Sprechakte als Modell der sozialen Handlung zu betrachten sind, wenn er mit der Gesellschaftstheorie des kommunikativen Handelns zeigen will, „wie kommunikative Akte, d.h. Sprechhandlungen oder äquivalente nicht-verbale Äußerungen, die Funktion der Handlungskoordinierung übernehmen und ihren *Beitrag zum Aufbau von Interaktionen* leisten“ (Habermas 1981c, S.376).

iv. Ich glaube, Habermas betont in diesem Zusammenhang den Bezug der sprach- und handlungsfähigen Subjekte zu den schon genannten *drei Welten* – der objektiven, sozialen und subjektiven Welt:

*„Indem sie sich miteinander über etwas verständigen und dabei sich selbst verständlich machen, können die Akteure nicht umhin, die jeweilige Sprechhandlung in genau drei Weltbezüge einzubetten und für sie, unter jedem dieser Aspekte, Gültigkeit zu beanspruchen“ (Habermas 1981c, S.413).*

„Im kognitiven Sprachgebrauch thematisieren wir mit Hilfe konstativer Sprechhandlungen den Geltungsanspruch der Wahrheit über den propositionalen Gehalt einer Äußerung in der objektiven Welt, im interaktiven Sprachgebrauch mit Hilfe regulativer Sprechakte die Richtigkeit der Art der hergestellten interpersonalen Beziehung in der sozialen Welt und im expressiven Sprachgebrauch mit Hilfe repräsentativer Sprechakte die Wahrhaftigkeit der Intention der sprachlich sich darstellenden Subjektivität in der subjektiven Welt“ (Habermas 1976, S.417-427).

Wir können die Kommunikationsmodi zusammen mit den jeweiligen Geltungsansprüchen und Realitätsbereichen in folgender Tabelle veranschaulichen.

<i>Kommunikationsmodus</i>	<i>Sprech-Handlungs-Typus</i>	<i>Thema</i>	<i>Themenbestimmender Geltungsanspruch</i>	<i>Weltbezüge</i>
kognitiv	konstativ	propositionaler	Wahrheit	objektive Welt
interaktiv	regulativ	interpersonale Beziehung	Richtigkeit	soziale Welt
expressiv	repräsentativ	Sprecher Intention	Wahrhaftigkeit	subjektive Welt

<nach Fig. Kommunikationsmodi (Habermas 1976, S.427, S.440 und Habermas 1981c, S.439)>

Soweit die *Theorie des kommunikativen Handelns* diese formalen Weltbezüge einschließt, kann sie, so glaubt Habermas, einer Gefahr der Isolierung der Sprache von der Welt entgehen, ohne dabei in einen Relativismus zu verfallen (vgl. Habermas 1982c, S.600). Mit anderen Worten denkt er also, dass er die Selbstgenügsamkeit der Bedeutung und der Geltung der sprachlichen Akte beweisen und gleichzeitig den Vorwurf des Autismus zurückweisen kann, wenn er die Lebenswelt in drei formale Welten unterteilt und zugleich drei Standardbedingungen für die Situation der Sprechakte behauptet. Und soweit die Sprache drei Weltbezügen unterstellt ist, müsste seine Theorie über die Grenze der Subjektivphilosophie und der daran angeschlossenen bisherigen Sprachtheorie – die nur *einen* Welt-Bezug (den subjektiven Bezug zur objektiven Welt) annimmt – hinausgehen, so dass sie die Sprache zum Modell des sozialen Handelns erweitern könne.

Angesichts dieser Logik über das Verhältnis von Welt und Lebenswelt müssen wir aber vor allem fragen, ob die „Lebenswelt“ in diesen drei formalen Welt-Dimensionen konkret bestimmt werden kann. Denn Habermas scheint selbst nicht zu glauben, daß die Lebenswelt in dieser Weise konkretisiert werden kann: Als „ein impliziertes Wissen“ und als ein „holistisch strukturiertes Wissen“ könne die

Lebenswelt weder in endlich vielen Propositionen dargestellt werden noch können deren Elemente getrennt werden. Als ein *mächtiges* Wissen stehe die Lebenswelt uns zudem „insofern *nicht zur Disposition*, als wir es nicht nach Wunsch bewußt machen und in Zweifel ziehen können“ (Habermas 1982c, S.591). In diesem Zusammenhang scheint es wichtig zu zeigen, daß die Notwendigkeit dieses Verständnisses der drei Welten letztlich auf die Annahme von Habermas zurückzuführen ist, daß die Welten aus „kulturellen Überlieferungen“, „Institutionen“ und „Persönlichkeitsstrukturen“ bestehen, die gleichzeitig die strukturelle Komponente der Lebenswelt darstellen *sollen*. Obwohl dies lediglich eine Annahme von ihm ist, legt er dies so dar, als ob es eine Tatsache wäre.

*„Anders als mit kulturellen Überlieferungen verhält es sich indessen mit Institutionen und Persönlichkeitsstrukturen. Sie können durchaus den Initiativspielraum der Akteure beschränken, ihnen als Bestandteile der Situation begegnen. Daher fallen sie [...], sozusagen von Haus aus, unter einen der formalen Weltbegriffe. [...] Sie können einen doppelten Status einnehmen - als Bestandteile einer sozialen bzw. einer subjektiven Welt einerseits, als strukturelle Komponenten der Lebenswelt andererseits. Der lebensweltliche Hintergrund besteht aus individuellen Fertigkeiten, dem intuitiven Wissen, wie man mit einer Situation fertig wird, und aus sozial eingelebten Praktiken, dem intuitiven Wissen, worauf man sich in einer Situation verlassen kann, nicht weniger als aus dem trivialerweise gewußten Hintergrundüberzeugungen. [...] Die Fraglosigkeit der Lebenswelt, aus der heraus kommunikativ gehandelt wird, erklärt sich aus der Sicherheit, die der Akteur bewährten Solidaritäten und erprobten Kompetenzen verdankt“ (Habermas 1982c, S.592f).*

Bei unserer Beschäftigung mit der Rationalitätsproblematik auf der methodischen Ebene bei Habermas ist uns klar geworden, daß die Annahme der „Selbstgenügsamkeit der Sprache“ nicht nur für seine methodische Hauptthese grundlegend ist. Sie ist auch für seine Bestimmung des kommunikativen Handelns, die zur Rationalitätsthematik auf der metatheoretischen Ebene gehören soll, maßgebend.<sup>211</sup> Nach meiner Ansicht ist es ihm jedoch misslungen, sie plausibel zu begründen. Das heißt, er begründet sprachtheoretisch *weder* seine methodische Hauptthese von der praktischen und rationalen Kraft des kommunikativen Handelns *noch* seinen Begriff des kommunikativen Handelns selbst. Daraus können wir schließen, daß es Habermas letztlich auch in der *Theorie des kommunikativen Handelns* weder gelungen ist, seinen *aufklärungsphilosophischen* Entwurf sprachtheoretisch von den metaphysischen Schwächen seiner frühen Interessenlehre zu befreien noch einen *dialektischen* „Paradigmenwechsel“ von der Bewußtseinsphilosophie zur Kommunikationstheorie begründet darzulegen.

---

<sup>211</sup> Für die Begriffsbildung des kommunikativen Handelns sind letztlich zwei Verbindungen entscheidend: nämlich die Verbindung der Verständigungsorientierung mit dem kommunikativen Handeln einerseits sowie die Verbindung der Handlungen mit den drei formalen Welten.

# Literatur

## I. Primärliteratur

### **Habermas 1960**

Habermas, J.: Zwischen Philosophie und Wissenschaft: Marxismus als Kritik, in: Habermas 1963a, S.228-289.

### **Habermas 1962**

Habermas, J.: Kritische und konservative Aufgaben der Soziologie, in: Habermas 1963a, S.290-306.

### **Habermas 1963a**

Habermas, J.: Theorie und Praxis, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1978.

### **Habermas 1963b**

Habermas, J.: Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung - Zu Theorie und Praxis in der verwissenschaftlichten Zivilisation, in: Habermas 1963a, S.307-335.

### **Habermas 1963c**

Habermas, J.: Nachtrag zu einer Kontroverse: Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik, in: Habermas 1982a, S.15-44.

### **Habermas 1964a**

Habermas, J.: Eine Polemik: Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus, in: Habermas 1982a, S.45-76.

### **Habermas 1964b**

Habermas, J.: Eine Diskussionsbemerkung: Wertfreiheit und Objektivität, in: Habermas 1982a, S.77-85.

### **Habermas 1965**

Habermas, J.: Erkenntnis und Interesse, in: Habermas 1969, S.146-168.

### **Habermas 1967a**

Habermas, J.: Ein Literaturbericht: Zur Logik der Sozialwissenschaften, in: Habermas 1982a, S.89-330.

**Habermas 1967b**

Habermas, J.: Arbeit und Interaktion: Bemerkungen zu Hegels Jenenser Schriften, in: Habermas 1969, S.9-47.

**Habermas 1968**

Habermas, J.: Erkenntnis und Interesse, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.

**Habermas 1969**

Habermas, J.: Technik und Wissenschaft als Ideologie, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969.

**Habermas 1969/70**

Habermas, J.: Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz, in: Habermas 1971a, S.101-141.

**Habermas 1970**

Habermas, J.: Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik, in: Apel 1971, S.120-159.

**Habermas 1970/71**

Habermas, J.: Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie, in: Habermas 1989, S.11-126.

**Habermas 1971a**

Habermas, J.: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung, 1971.

**Habermas 1971b**

Habermas, J.: Einleitung zur Neuausgabe – Einige Schwierigkeiten beim Versuch, Theorie und Praxis zu ermitteln, in: Habermas 1963a, S.9-47.

**Habermas 1971c**

Habermas, J.: Zu Gadammers Wahrheit und Methode, in: Apel 1971, S.45-56.

**Habermas 1973**

Habermas, J.: Nachwort zu Erkenntnis und Interesse, in: Habermas 1968, S.367-417.

**Habermas 1976**

Habermas, J.: Was heißt Universalpragmatik?, in: Habermas 1989, S.353-440.

**Habermas 1977**

Habermas, J.: Aspekte der Handlungsrationalität, in: Habermas 1989, S.441-474.

**Habermas 1979**

Habermas, J.: Hans-Georg Gadamer: Urbanisierung der Heideggerschen Provinz, in: Habermas 1981a, S.392-401.

**Habermas 1980**

Habermas, J.: Ein unvollendetes Projekt der Moderne, 1980, in: Habermas 1981b, S.444-464.

**Habermas 1981a**

Habermas, J.: Philosophisch-politische Profile, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1981.

**Habermas 1981b**

Habermas, J.: Kleine Politische Schriften I-IV, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1981.

**Habermas 1981c**

Habermas, J.: Theorie des kommunikativen Handelns I – Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1981.

**Habermas 1981d**

Habermas, J.: Theorie des kommunikativen Handelns II – Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1981.

**Habermas 1981e**

Habermas, J.: Dialektik der Rationalisierung, in: Habermas 1985a, S.167-208.

**Habermas 1982a**

Habermas, J.: Zur Logik der Sozialwissenschaften, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1982.

**Habermas 1982b**

Habermas, J.: A Reply to my Critics, in: Thompson/Held 1982, S.219-283.

**Habermas 1982c**

Habermas, J.: Erläuterungen zum Begriff des kommunikativen Handelns, in: Habermas 1989, S.571-606.

**Habermas 1985a**

Habermas, J.: Die Neue Unübersichtlichkeit, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1985.

**Habermas 1985b**

Habermas, J.: Ein Interview mit der New Left Review, in: Habermas 1985a, S.213-257.

**Habermas 1986**

Habermas, J.: Der Philosophische Diskurs der Moderne – Zwölf Vorlesung, 3.Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986.

**Habermas 1989**

Habermas, J.: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, dritte Auflage, 1989.

## II. Sekundärliteratur

**Adorno 1977**

Adorno, T.W. u.a.: Adey, G. & Frisby, D.(tr.), The Positivist Dispute in German Sociology, London: Heinemann, 1977.

**Adorno 1981**

Adorno, T.W. u.a.: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, Darmstadt: Luchterhand, 9. Aufl., 1981.

**Albert 1964**

Albert, H.: Der Mythos der totalen Vernunft – Dialektische Ansprüche im Lichte undialektischer Kritik, in: Adorno 1981.

**Alford 1985**

Alford, C.F.: Jürgen Habermas and the Dialectic of Enlightenment: What is Theoretically Fruitful Knowledge?, in: Social Research, vol. 52, 1985, S.119-149.

**Alford 1987**

Alford, C.F.: Habermas, Post-Freudian Psychoanalysis and the End of Individual, in: Theory, Culture & Society, Jg.4, H.1, 1987, S.3-29.

**Antonio/Glassman 1985**

Antonio, R.J. & Glassman, R.M. (eds.): A Max Weber Dialogue, Lawrence: University Press of Kansas, 1985.

**Apel 1971**

Apel, K.O. u.a.: Hermeneutik und Ideologiekritik, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1971.

**Apel 1976**

Apel, K.O.: Transformation der Philosophie, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1976.

**Avineri 1968**

Avineri, S.: The Social and Political Thought of Karl Marx, Cambridge: Cambridge University Press, 1968.

**Baumgartner 1972**

Baumgartner, H.M.: Kontinuität und Geschichte: Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1972.

**Bayertz 1996**

Bayertz, K. (Hrsg.): Politik und Ethik, Stuttgart: Reclam, 1996.

**Baynes 1990**

Baynes K.: Crisis and Life-World in Husserl and Habermas, in: Dallery/Scott 1990, S.57-68.

**Bleicher 1980**

Bleicher, J.: Contemporary Hermeneutics – Hermeneutics as Methode, Philosophy and Critique, London: Routledge & Kegan Paul, 1980.

**Beckermann 1972**

Beckermann, A.: Die realistischen Voraussetzungen der Konsensustheorie von Jürgen Habermas, in: Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie, III/1, S.63-80.

**Bernstein 1978**

Bernstein, R. J.: The Restructuring of Social and Political Theory, University of Pennsylvania Press, 1978.

**Bernstein 1980**

Bernstein, R.J.: Comment on the Relationship of Habermas' views to Hegel, in: Verene 1980, S.233-239.

**Bernstein 1985a**

Bernstein, R.J. (ed.): Habermas and Modernity, Cambridge: Polity Press, 1985.

**Bernstein 1985 b**

Bernstein, R.J.: Introduction, in: Bernstein 1985a, S.1-32.

**Bonß/Honneth 1982**

Bonß, W. & Honneth, A.(Hrsg): Sozialforschung als Kritik, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1982.

**Bonß 1982**

Bonß, W.: Psychoanalyse als Wissenschaft und Kritik. Zur Freudrezeption der Frankfurter Schule, in: Bonß/ Honneth 1982, S.367-425.

**Brand 1977**

Brand, A.: Interests and the Growth of Knowledge. A Comparison of Weber, Popper & Habermas, in: The Netherland's Journal of Sociology 13, H.1, 1977, S.1-20.

**Brand 1989**

Brand, A.: The Force of Reason. An Introduction to the Work of Jürgen Habermas, Sydney, London: Allen &Unwin, 1989.

**Breuer 1982**

Breuer, S.: Die Depotenzierung der Kritischen Theorie. Über Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns, in: Leviathan, Jg.10, H.1, 1982, S.132-146.

**Bubner 1968**

Bubner, R.: Die Einheit in Wittgensteins Wandlung, in: Philosophische Rundschau, 15, 1968.

**Bubner 1971**

Bubner, R.: Was ist kritische Theorie, in: Apel 1971, S. 160-209.

**Bubner 1981**

Bubner, R.: Modern German Philosophie, Cambridge: Cambridge Uni. Press, 1981.

**Bubner 1982a**

Bubner, R.: Habermas' Concept of Critical Theorie, in: Thompson/Held 1982, S.42-56.

**Bubner 1982b**

Bubner, R.: Handlung, Sprache und Vernunft, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1982.

**Bubner 1982c**

Bubner, R.: Rationalität als Lebensform – Zu Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns“, in: Bubner 1982b, S.295-316.

**Christoph 1985**

Christoph, K.: Am Anfang war das Wort. Zur Gesellschaftstheorie von Jürgen Habermas, in: Leviathan, Jg.13, H.3, 1985, S. 334-356.

**Dallery/Scott 1990**

Dallery, A. & Scott, C. (Eds.): Crises in Continental Philosophy, Albany: State University of New York Press, 1990.

**Dallmayr 1984a**

Dallmayr, F.R.: Polis and Praxis, Cambridge: MIT Press, 1984.

**Dallmayr 1984b**

Dallmayr, F.R.: Life-World and Communicative Action, in: Dallmayr 1984a, S.224-53.

**Dallmayr 1988**

Dallmayr, F.: Habermas and Rationalität, in: Political Theory, Vol. 16, No. 4, November, 1988, S.553-579.

**Dallmayr/McCarthy 1977**

Dallmayr, F.R. & McCarthy, T.: Understanding and Social Inquiry, Notre Dame, London: Uni. of Notre Dame Press, 1977.

**Dallmayr, W. 1974**

Dallmayr, W. (ed.): Materialien zu Erkenntnis und Interesse, Frankfurt a.M: Suhrkamp, 1974.

**Davey 1985**

Davey, N.: Habermas' Contribution to Hermeneutic Theory, in: Journal of the British Society for Phenomenology, Jg. 16, H.2, 1985, S.109-131.

**Depew 1981**

Depew, D.J.: The Habermas - Gadamer Debate in Hegelian Perspective, in: Philosophy and Social Criticism, Jg.8, Winter, 1981, S.425-446.

**Doeleman 1990**

Doeleman W.: Theories of Communicative Action and Psychoanalysis, in: Theory, Culture & Society, 7(4), November, 1990, S.113-115.

**Dove 1980**

Dove, K.: Comment on the Relationship of Habermas' views to Hegel, in: Verene 1980, S.240-246.

**Eikelpasch 1976**

Eikelpasch, R.: Arbeit - Interaktion - Diskurs: Zur anthropologischen Begründung der Gesellschaftskritik bei Jürgen Habermas, in: Zeitschrift für Soziologie, Jg. 5, Heft 3, Juli, 1976 S.201-214.

**Euchner 1973**

Euchner, W.: Egoismus und Gemeinwohl – Studien zur Geschichte der bürgerlichen Philosophie, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1973.

**Evans 1974**

Evans, J.C.: Husserl und Habermas, in: W. Dallmayr 1974, S.268-294.

**Fetscher 1970**

Fetscher, I.: Hegels Lehre vom Menschen, Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann, 1970.

**Fichte I.H. 1971**

Fichte I.H. (Hrsg.): Fichtes Werke, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1971.

**Fichte 1794**

Fichte J.G.: Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, in: Fichte I.H. 1971, Bd.VI, S.293-346.

**Fichte 1797**

Fichte J.G.: Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre, in: Fichte I.H. 1971, Bd.I, S.417-450.

**Fleming 1986**

Fleming, M.: Habermas, Marx and the Question of Ethics, in: Honneth /Wellmer 1986, S.139-150.

**Flynn 1985**

Flynn, B.C.: Reading Habermas Reading Freud, in: Human Studies, Jg.8, H.1, 1985, S.57-76.

**Freud 1900**

Freud, A. (Hrsg.): Gesammelte Werke II/III, Frankfurt a.M.: Fischer, 1961.

**Freud 1946**

Freud, A. (Hrsg.): Gesammelte Werke XVII, Frankfurt a.M.: Fischer, 1961.

**Frisby 1977**

Frisby, D.: Introduction to the English Translation, in: Adorno 1977.

**Gadamer 1960**

Gadamer, H.-G.: Hermeneutik I: Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, 5. Auflage, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1986.

**Gadamer 1966**

Gadamer, H.-G.: Die Universalität des hermeneutischen Problems, in: Gadamer 1986.

**Gadamer 1967a**

Gadamer, H.-G.: Kleine Schriften I, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1967.

**Gadamer 1967b**

Gadamer, H.-G.: Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik – Metakritische Erörterungen zu „Wahrheit und Methode“, in: Apel 1971.

**Gadamer 1971**

Gadamer, H.-G.: Replik, in: Apel, 1971.

**Gadamer 1975**

Gadamer, H.-G.: Hermeneutics and Social Science, in: Cultural Hermeneutics, vol. 2, no.4, 1975.

**Gadamer 1986**

Gadamer, H.-G.: Hermeneutik II: Wahrheit und Methode, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1986.

**Gäufigen 1963**

Gäufigen, G.: Theorie der wirtschaftlichen Entscheidung – Untersuchungen zur Logik und Bedeutung des rationalen Handelns, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1963.

**Geiman 1990**

Geiman, K.P.: Habermas' Early Life-World Appropriation: A Critical Assessment, in: Man and World, 23, 1990, S. 63-83.

**Giddens 1977a**

Giddens, A.: Studies in Social and Political Theory, London: Hutchinson, 1977.

**Giddens 1977b**

Giddens, A.: Positivism and its Critics, in: Giddens 1977a, S.29-88.

**Giddens 1977c**

Giddens, A.: Habermas' Critique of Hermeneutics, in: Giddens 1977a, S.135-164.

**Giddens 1977d**

Giddens, A.: Max Weber on interpretative Sociology, in: Giddens 1977a, S.179-182.

**Giddens 1982**

Giddens, A.: Labour und Interaction, in: Thompson/Held 1982, S.149-161.

**Giddens 1985**

Giddens, A.: Reason without Revolution? Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns, in: Bernstein 1985, S.95-121.

**Giurlanda 1987**

Giurlanda, P.: Habermas' Critique of Gadamer: Does it Stand Up?, in: International Philosophical Quarterly, Jg.27, H.1, 1987, S.33-41.

**Griese 1981**

Griese, Hartmut M.: Soziologische Anthropologie und Sozialisierungstheorie, Duisburg: Verlag der sozialwissenschaftlichen Kooperative, 1985.

**Gripp 1984**

Gripp, H.: Jürgen Habermas. Und es gibt sie doch – Zur kommunikationstheoretischen Begründung von Vernunft bei Jürgen Habermas. Paderborn, München: Schöningh, 1984.

**Grohs 1986**

Grohs, D.: Spuren der Vernunft in der Geschichte – Der Weg von Jürgen Habermas zur „Theorie des kommunikativen Handelns“ im Schatten Max Webers, in: Geschichte und Gesellschaft, 12, 1986, S. 443-476.

**Grünbaum 1987a**

Grünbaum, A.: Psychoanalyse in Wissenschaftlicher Sicht. Zum Werk Sigmund Freuds und seiner Rezeption, Konstanz: Universitätsverlag, 1987.

**Grünbaum 1987b**

Grünbaum, A.: Die Epistemologie der Psychoanalyse bei Habermas, in: Grünbaum 1987a, S.29-51.

**Guzzoni 1981**

Guzzoni, U.: Identität oder nicht – Zur Kritischen Theorie der Ontologie, Freiburg, München: Verlag Karl Alber, 1981.

**Hahn 1970**

Hahn, E.: Die theoretische Grundlagen der Soziologie von Jürgen Habermas, in: W. Dallmayr 1974, S.220-243.

**Hall 1945**

Hall, C.S.: A Primer of Freudian Psychology, The New American Library, 1945.

**Hartnarck 1968**

Hartnarck, J.: Wittgenstein und die moderne Philosophie, Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 1968.

**Harvey 1990**

Harvey, C.: Husserls Complex Concept of the Self and the Possibility of Social Criticism, in: Dallery/ Scott, S.47-56.

**Hegel 1801**

Hegel, G.W.F.: Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, in Hegel 1986, Bd.2, S.94-115.

**Hegel 1986**

Hegel, G.W.F.: Werke, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

**Hegel 1840**

Hegel, G.W.F.: Philosophie der Weltgeschichte I, G. Lasson (Hrsg.) Leipzig: Meiner, 1944.

**Heller 1982**

Heller, A.: Habermas and Marxism, in: Tomphson/Held 1982, S. 21-41.

**Henrich 1952**

Henrich, D.: Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1952.

**Honneth 1980**

Honneth, A.: Arbeit und instrumentales Handeln. Kategoriale Probleme einer kritischen Gesellschaftstheorie, in: Honneth/Jäggi 1980, S.185-233.

**Honneth 1985**

Honneth, A.: Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1985.

**Honneth 1989**

Honneth, A.: Moralische Entwicklung und Sozialer Kampf – Sozialphilosophische Lehren aus dem Frühwerk Hegels, in: Honneth/McCarthy/Offe/Wellmer 1989, S.549-573.

**Honneth/Jäggi 1980**

Honneth, A und Jäggi, U. (Hrsg.): Arbeit, Handlung, Normativität – Theorie des Historischen Materialismus 2, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1980.

**Honneth/Joas 1980**

Honneth, A. und Joas, H.: Soziales Handeln und menschliche Natur: Anthropologische Grundlage der Sozialwissenschaft, Frankfurt a.M., New York: Campus Studium, 1980.

**Honneth/Joas 1986a**

Honneth, A. und Joas, H.: Kommunikatives Handeln – Beiträge zu Jürgen Habermas' „Theorie des kommunikativen Handeln“, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986.

**Honneth/Joas 1986b**

Honneth, A. und Joas, H.: Einleitung, in: Honneth/Joas 1986a, S.7-14.

**Honneth/Wellmer 1986**

Honneth A. & Wellmer A. (Hrsg.): Die Frankfurter Schule und die Folgen, Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1986.

**Honneth/McCarthy/Offe/Wellmer 1989**

Honneth, A., McCarthy, T., Offe, C., Wellmer, A. (Hrsg.): Zwischenbetrachtungen – Im Prozeß der Aufklärung, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1989.

**Horster 1979**

Horster, D.: Die Subjekt-Objekt-Beziehung im deutschen Idealismus und in der Marxschen Philosophie, Frankfurt a.M.: Campus Verlag, 1979.

**Horster 1980**

Horster, D.: Ein Marxistischer Kant, in: Frankfurter Hefte, H.2, 1980, S.58-65.

**Horster 1991**

Horster, D.: Jürgen Habermas, Stuttgart: J.B. Metzler, 1991.

**Horster 1999**

Horster, D.: Jürgen Habermas zur Einführung, Hamburg: Junius, 1999.

**Holub 1991**

Holub, R.C.: Jürgen Habermas – Critic in the Public Sphere, London & New York: Routledge, 1991.

**How 1980**

How, A.R.: Dialogue as Productive Limitation in Social Theory: The Habermas-Gadamer Debate, in: Journal of the British Society for Phenomenology, Jg.11, H.2, 1980, S.131-143.

**How 1985**

How, A.R.: A Case of Creative Misreading: Habermas' Evaluation of Gadamer's Hermeneutics, in: Journal of the British Society for Phenomenology, Jg.16, H.2, 1985, S.132-144.

**Ingram 1982**

Ingram, D.: Habermas, Gadamer and Bourdieu on Discourse: A Communicative Ethics Reconsidered, in: *Man & World*, 15, 1982, S.149-161.

**Ingram 1983**

Ingram, D.: The Historical Genesis of the Habermas-Gadamer Controversy, in: *Auslegung. A Journal of Philosophy*, Jg.10, H.1-2, 1983, S.86-151.

**Ingram 1984**

Ingram, D.: Hermeneutics & Truth, in: *Journal of the British Society for Phenomenology*, Jg. 15, 1984, S.62-78.

**Ingram 1987a**

Ingram, D.: Philosophy and the Aesthetic Meditation of Life: Weber and Habermas on the Paradox of Rationality, in: *Philosophical Forum*, 18, Summer, 1987, S.329-357.

**Ingram 1987b**

Ingram, D.: *Habermas and the Dialectic of Reason*, New Haven & London: Yale University Press, 1987.

**Jay 1982**

Jay, M.: Should Intellectual History Take a Linguistic Turn? Reflections on the Habermas-Gadamer Debates, in: *Modern European Intellectual History. Reappraisals and New Perspectives*, Ithaca and London: Cornell Uni. Press, 1982, S.86-110.

**Joas 1986**

Joas, H.: Die unglückliche Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus, in: *Honneth/Joas 1986a*, S. 144-176.

**Kant 1781**

Weischedel, W. (ed.): *Kritik der reinen Vernunft*, Werke Bd. II, Darmstadt: Wiss. Buchges, 1956.

**Kant 1788**

Weischedel, W (ed.): *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*, Werke Bd. IV, Darmstadt: Wiss. Buchges, 1956.

**Katzenbach 1992**

Katzenbach, D.: *Die Soziale Konstitution der Vernunft – Erklären, Verstehen und Verständigung bei Piaget, Freud und Habermas*, Heidelberg: Roland Asanger Verlag, 1992.

**Keane 1975**

Keane, J.: On Tools & Language: Habermas on Work and Interaction, in: *New German Critique*, H.6, Fall, 1975, S.82-100.

**Keat 1981**

Keat, R.: *The Politics of Social Theory – Habermas, Freud und the Critique of Positivism*, The University of Chicago Press, 1981.

**Kellner 1985**

Kellner, D.: „Critical Theory, Max Weber and the Dialectic of Domination“, in: *Antonio/Glassman 1985*, S. 89-116.

**Kelly 1988**

Kelly, M.: The Gadamer-Habermas Debate Revisited: The Question of Ethics, in: *Philosophy and Social Criticism* 14(3/4), 1988, S.369-389.

**Kerckhoven 1985**

Kerckhoven, G. van: Zur Genese des Begriffes „Lebenswelt“ bei Edmund Husserl, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 29, 1985, S.182-203.

**Kessler 1983**

Kessler, A.: Identität und Kritik – Zu Habermas' Interpretation des psychoanalytischen Prozesses, Königshausen und Neumann, 1983.

**Kiss 1987**

Kiss, G.: Paradigmawechsel in der „kritischen Theorie“. Jürgen Habermas' intersubjektiver Ansatz, Stuttgart: Enke, 1987.

**Kortian 1980**

Kortian, G.: Metacritique – The philosophical argument of Jürgen Habermas, J. Raffan (Tr.), Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

**Kunneman 1990**

Kunneman, H.: Some Critical Remarks on Habermas' Analysis of Science and Technology, in: Theory, Culture & Society, Vol.7, 1990, S.117-125.

**Landmann 1975**

Landmann, M.: Critique of Reason. From Weber to Ernst Bloch, in: Telos, Nr.29, Fall, 1975, S.187-198.

**Laplansche/Pontalis 1982**

Laplansche, J.& Pontalis, J-B.: Das Vokabular der Psychoanalyse, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1982.

**Lepenius/Nolte 1971**

Lepenius, W. und Nolte, H.: Kritik der Anthropologie – Marx und Freud, Gehlen und Habermas, München: Carl Hanser Verlag, 1971.

**LePore 1991**

LePore, E. (ed.): John Searl and his Critics, Cambridge: Blackwell, 1991.

**Lorenzer 1973**

Lorenzer, A.: Über den Gegenstand der Psychoanalyse, oder: Sprache und Interaktion, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1973.

**Lorenzer 1985**

Lorenzer, A.: Die Wahrheit der psychoanalytischen Erkenntnis. Ein historisch materialistischer Entwurf, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1985.

**Löwith 1960**

Löwith, K.: Gesammelte Abhandlungen: Zur Kritik der geschichtlichen Existenz, Stuttgart: Kohlhammer, 1960.

**Löwith 1995**

Löwith, K.: Von Hegel zu Nietzsche: Der revolutionäre Bruch in Denken des neunzehnten Jahrhunderts, Hamburg: Meiner, 1995.

**Lukes 1982**

Lukes, S.: Of Gods and Demons: Habermas and Practical Reason, in: Thompson/ Held 1982, S.134-148.

**Markus 1980**

Markus, G.: Die Welt menschlicher Objekte. Zum Problem der Konstitution im Marxismus, in: Honneth /Jäggi 1980, S.12-136.

**Marx 1837**

Marx, K.: Marx' Brief an seinen Vater vom 10. November 1837, in: Marx 1971, S.1-11.

**Marx 1843/4**

Marx, K.: Zur Judenfrage, in: Marx 1971, S.171-207.

**Marx 1844a**

Marx, K.: Nationalökonomie und Philosophie, in: Marx 1971, S.225-316.

**Marx 1844b**

Marx, K.: Marx/Engels Gesamtausgabe, I, 3, Berlin, 1932.

**Marx 1845**

Marx, K.: Thesen über Feuerbach, in: Marx 1971, S.339-341.

**Marx 1857/8**

Marx, K.: Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie, 1953.

**Marx 1865**

Marx, K.: Das Kapital III, Marx-Engels Werke Bd.25, Berlin: Dietz Verlag, 1964.

**Marx 1867a**

Marx, K.: Das Kapital I, Marx-Engels Werke Bd.23, Berlin: Dietz Verlag, 1962.

**Marx 1867b**

Marx, K.: Das Kapital I, Berlin 1947.

**Marx 1867c**

Marx, K.: Das Kapital I, Berlin 1960.

**Marx 1971**

Marx, K.: Die Frühschriften, Stuttgart: Kröner Verlag, 1971.

**McIntosh 1977**

McIntosh, D.: Habermas on Freud, in: Social Research, Jg.44, H.3, 1977, S.562-598.

**Medicus 1962**

Medicus, F. (Hrsg.): Fichtes Werke, Bd.III, Darmstadt, 1962.

**Mendelson 1979**

Mendelson, J.: The Habermas-Gadamer Debate, in: New German Critique, 18, 1979, S.44-73.

**McCarthy 1982**

McCarthy, T.: Rationality and Relativism: Habermas' Overcoming' of Hermeneutics, in: Thompson/ Held 1982, S.57-78.

**McCarthy 1985**

McCarthy, T.: Reflexion on Rationalization in the Theory of Communicative Action , in: Bernstein 1985, S.177-191.

**Misgeld 1980**

Misgeld, D.: Ultimate Self-Responsibility, Practical Reasoning and Practical Action: Habermas, Husserl and Ethnomethodology on Discourse and Action, in: Human Studies, 3, H.3, 1980, S.255-278.

**Münch 1973**

Münch, R.: Realismus und transzendente Erkenntniskritik – Zur Kontroverse zwischen kritischem Rationalismus und Dialektik, in: Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie IV/1, 1973, S.98-107.

**Nägele 1981**

Nägele, R.: Freud, Habermas und the Dialectic of Enlightenment: On Real and Ideal Discourses, in: New German Critique, Nr.22, winter, 1981, S.41-62.

**Negt 1970**

Negt, O. (Hrsg.): Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1970.

**Nichols 1974**

Nichols, C.: Science or Reflexion: Habermas on Freud, in: Dallmayr, W. 1974, S.401-417.

**Nussbaum 1991**

Nussbaum, C.: Habermas and Grünbaum on the Logic of Psychoanalytic Explanations, *Philosophy and Social Criticism* 17, 1991, S.193-216.

**Nusser 1985**

Nusser, Karl-Heinz: Totalität ohne Subjekt – Zu Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Jg. 39, H.4, 1985, S.590-600.

**Ottmann 1982**

Ottmann, H.: Cognitive Interests and Selfreflection, in: *Thompson/Held 1982*, S.79-97.

**Outwaite 1987**

Outwaite, W.: *New Philosophies of Social Science*, London: Macmillan, 1987.

**Palmer 1969**

Palmer, R.E.: *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer*, Evanston: Northwestern University Press, 1969.

**Parsons 1965**

Parsons, T.: Wertgebundenheit und Objektivität in den Sozialwissenschaften – eine Interpretation der Beiträge Max Webers, in: *Stammer 1965*.

**Pitcher 1964**

Pitcher, G.: *The Philosophy of Wittgenstein*, N.J.: Prentice-Hall, 1964.

**Popper 1934**

Popper, K.: *Logik der Forschung*, Tübingen: J.C.B. Mohr, die sechste, verbesserte Auflage, 1976.

**Popper 1936**

Popper, K.: *The Poverty of Historicism*, New York: Harper Torchbooks, 1961.

**Popper 1945**

Popper, K.: *Offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bern u. München: Francke Verlag, 3. Auflage, 1973

**Popper 1959**

Popper, K.: Vorwort zur englischen Ausgabe, in: *Popper 1934*.

**Popper 1961**

Popper, K.: *Logik der Sozialwissenschaften*, in: *Adorno 1981*.

**Popper 1970**

Popper, K.: *Reason or Revolution*, in: *Adorno 1977*.

**Redding 1986**

Redding, P.: Habermas, Lyotard, Wittgenstein: Philosophy at the Limits of Modernity, in: *Thesis Eleven* 14, 1986, S.9-25.

**Reese-Schäfer 1991**

Reese-Schäfer, W.: *Jürgen Habermas*, Frankfurt a.M.: Campus Verlag, 1991.

**Reijen 1986**

Reijen, W. Van: *Philosophie als Kritik*, Königstein: Athenäum Verlag, 1986.

**Ricoeur 1973**

Ricoeur, P.: Ethics and Culture. Habermas and Gadamer in Dialogue, in: *Philosophy Today*, Jg.2, H.4, 1973, S.153-165.

**Rockmore 1989**

Rockmore, T.: *Habermas on historical materialism*, Indiana Uni. Press, 1989.

**Roderick 1986**

Roderick, R.: Habermas and the Foundation of Critical Theory, London: Macmillan, 1986.

**Rohrmoser 1973**

Rohrmoser, G.: Das Elend der kritischen Theorie, Freiburg: Verlag Rombach, 1973.

**Schmidt, F.W. 1970**

Schmidt, F.W.: Hegel in der Kritischen Theorie der 'Frankfurt Schule', in: Negt 1970.

**Schmidt, J. 1982**

Schmidt, J.: Jürgen Habermas and the Difficulties of Enlightenment, in: Social Research, Jg. 49, H.1, Spring, 1982, S.181-208.

**Schmidt, S. 1968**

Schmidt, S.: Zur Grammatik sprachlichen und nicht sprachlichen Handelns. Sprachtheoretischen Bemerkungen zur soziologischen Handlungstheorie von Jürgen Habermas, in: Soziale Welt 19, H.3-4, 1968, S.360-372.

**Searl 1991**

Searl, J. R. Response: Meaning, Internationality, and Speech Acts, in: Lepore 1991.

**Schrader-Klebert 1968**

Schrader-Klebert, K.: Der Begriff des Transzendentalen bei Jürgen Habermas, in: Soziale Welt 19, 1968, S.342-359.

**Seebass/Tuomela 1985**

Seebass G. and Tuomela (eds.): Social Action, Dordrecht: Reidel, 1985.

**Seel 1986**

Seel, M.: Die zwei Bedeutungen 'kommunikativer' Rationalität – Bemerkungen zu Habermas' Kritik der Pluralen Vernunft, in: Honneth/ Joas 1986, S.53-72.

**Sensat 1979**

Sensat, J. Jr.: Habermas and Marxism – An Appraisal, London: Sage Publications, 1979.

**Simon-Schäfer /Zimmerli 1975**

Simon-Schäfer, R. & Zimmerli, W. Ch.: Theorie zwischen Kritik und Praxis: Jürgen Habermas und die Frankfurter Schule, Stuttgart, Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag 1975.

**Smith 1980**

Smith, A.A.: The Role of Values in the Social Theories of Max Weber and Jürgen Habermas, Ann Arbor: Uni. Microfilms International, 1980.

**Speck 1991**

Speck, J. (Hrsg.): Grundprobleme der großen Philosophie, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1991.

**Sprondel/Seyfarth 1981**

Sprondel W.M. u. Seyfarth, C. (Hrsg.): Max Weber und die Rationalisierung sozialen Handelns, Stuttgart: Enke, 1981.

**Stammer 1965**

Stammer, O. (Hrsg.): Max Weber und Soziologie heute, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1965.

**Swingewood 1984**

Swingewood, A.: A History of Sociological Thought, London: Macmillan, 1984.

**Taylor 1986**

Taylor, C.: Sprache und Gesellschaft, in: Honneth/ Joas 1986, S.35-52.

**Therbon 1974**

Therbon, G.: Jürgen Habermas: Ein neuer Eklektiker, in: Dallmayr, W. 1974.

**Thompson 1981**

Thompson, J.B.: *Critical Hermeneutics – A Study in the thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

**Thompson/Held 1982**

Thompson, J.B. & Held, D: *Habermas: Critical Debates*, Cambridge: THE MIT Press, 1982.

**Tugendhat 1985**

Tugendhat, E.: *Habermas on Communicative Action*, in: Seebass/ Tuomela 1985.

**Tully 1989**

Tully, J.: *Wittgenstein and political Philosophy: Understanding Practices of critical Reflection*, in: *Political Theory* 17, May, 1989, S. 172-204.

**Vogelsang 1975**

Vogelsang, I.: *Ludwig Wittgensteins Sprachspiel und die Theorie der kommunikativen Kompetenz von Jürgen Habermas in einem Strukturen Vergleich*, Wien: Dissertation, 1975.

**Vollrath 1983**

Vollrath, E.: *Jürgen Habermas' fundamentalistischer Fehlschluss*, in: *Der Staat*, Jg. 22, H.3, 1983, S.406-414.

**Vollrath 1996**

Vollrath, E.: *Der Reflexionsmoralische Fehlschluss*, in: Bayertz 1996.

**Wallulis 1983**

Wallulis, J.: *The Relationship of theory and emancipation in Husserl and Habermas*, in: *Analecta Husserliana* 15, 1983, S. 249-273.

**Wiggershaus 1975**

Wiggershaus, R. (Hrsg.): *Sprachanalyse und Soziologie – Die sozialwissenschaftliche Relevanz von Wittgensteins Sprachphilosophie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

**Wittgenstein 1922**

Wittgenstein, L.: *Tractatus logico-philosophicus*, in: Wittgenstein 1960.

**Wittgenstein 1945/49**

Wittgenstein, L.: *Philosophische Untersuchung*, in: Wittgenstein 1960.

**Wittgenstein 1930**

Wittgenstein, L.: *Philosophische Bemerkungen*, in: Wittgenstein 1964.

**Wittgenstein 1933-35**

Wittgenstein, L.: *Das Blaue Buch*, in: Wittgenstein 1970.

**Wittgenstein 1960**

Wittgenstein, L.: *Ludwig Wittgenstein Schriften I*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1960.

**Wittgenstein 1964**

Wittgenstein, L.: *Schriften II*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1964.

**Wittgenstein 1970**

Wittgenstein, L.: *Schriften V*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1970.

**Weber 1904**

Weber, M.: *Die 'Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, in: Winkelmann 1988.

**Weber 1921**

Weber, M.: *Soziologische Grundbegriffe*, in: Winkelmann 1988.

**Weiß 1981**

Weiß, J.: *Rationalität als Kommunikabilität. Überlegungen zur Rolle von Rationalitätsunterstellungen in der Soziologie*, in: Sprondel/Seyfarth 1981.

**Weiß 1991**

Weiß, J.: Max Weber, die Entzauberung der Welt, in: Speck 1991, S.9-47.

**Wellmer 1985**

Wellmer, A.: Reason, Utopia & the Dialectic of Enlightenment, in: Bernstein 1985, S.35-66.

**White 1956**

White, M.: Toward Reunion in Philosophy, Cambridge, 1956.

**Whitebook 1979**

Whitebook, J.: The Problem of Nature in Habermas, in: Telos, No.40, Summer, 1979, S.41-69.

**Whitebook 1985**

Whitebook, J.: Reason and Happiness: Some Psychoanalytic Themes in Critical Theory, in: Bernstein 1985, S.140-160.

**Whitebook 1990**

Whitebook, J.: Intersubjectivity and the Monadic Core of the Psyche: Habermas and Castoriadis on the Unconscious, Praxis International 9, 1990, S. 347-64.

**Winckelmann 1988**

Winckelmann, J. (Hrsg.): Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen: J.C.B. Mohr 1988.

**Wolfenstein 1990**

Wolfenstein, E.: A Man Knows Not Where to Have It: Habermas, Grünbaum and the Epistemological Status of Psychoanalysis, in: International Review of Psychoanalysis 17(1), 1990, S. 23-45.

**Zimmerli 1975 a**

Zimmerli, W.Ch.: Von der Emanzipation durch Reflexion zur Identität zukünftiger Gesellschaften – oder: Jürgen Habermas und sein Weg durch Hegel, in: Simon-Schäfer/Zimmerli 1975, S.41-76.

**Zimmerli 1975b**

Zimmerli, W. Ch.: Ist die kommunikationstheoretische Wende ein Ausweg aus dem Hermeneutikstreit?, in: Simon-Schäfer/Zimmerli 1975, S.95-122.

**Zimmerli 1991**

Zimmerli, W.Ch.: Jürgen Habermas: Auf der Suche nach der Identität von Theorie und Praxis, in: Speck 1991, S.223-270.



Mit Bezug auf die Theorie des kommunikativen Handelns (1981) wird nicht selten von einem „Paradigmenwechsel“ in den Sozialwissenschaften gesprochen, den Jürgen Habermas selbst mit seinem Weg von der Bewusstseinsphilosophie zur Sprachtheorie vollzogen habe.

Die vorliegende Studie verfolgt diesen Weg der Habermasschen Theoriebildung von der Interessenlehre der 1960er Jahre bis zur Theorie des kommunikativen Handelns. Im Zentrum steht dabei die intellektuelle Auseinandersetzung von Habermas mit jenen Denkern, deren Theorien und Ansätze scheinbar auch die Grundbegriffe seines eigenen theoretischen Systems stützen. Die Analyse der Habermasschen Interpretationen, von u.a. Popper, Marx, Weber, Wittgenstein, Gadamer und Freud, verweist jedoch auf eine Reihe von teilweise sehr eigenwilligen Auslegungen und höchst problematischen Adaptionen. In „korrigierter“ Lesart zeigt sich dagegen, dass Habermas seinen bewusstseinsphilosophischen Standpunkt nie wirklich verlassen hat, weshalb eine Korrektur der vorherrschenden Ansichten über den von Habermas vollzogenen „Paradigmenwechsel“ unerlässlich scheint.