

### III. Zu Idee und Theorie des kommunikativen Handelns bei Jürgen Habermas

#### 1. Einleitung

Die Hinwendung zur Theorie des kommunikativen Handelns, wie sie in den Schriften von Jürgen Habermas entwickelt vorliegt, ist sinnvoll, da die Kritik der praktischen Vernunft vermittlels der »Kontingenz des Handlungswissens«, wie sie zuvor problematisierend eingeführt wurde, innerhalb des habermasschen Werkes und dort vor allem im Begriff des kommunikativen Handelns *handlungstheoretisch* und *vernunftkritisch* wesentlich vertieft und ausgearbeitet wird. Es verbietet sich demnach, das Handeln als bloßen Anwendungsfall allgemeiner (praktischer) Vernunft bzw. Vernünftigkeit zu begreifen oder die Kontingenz als bloß empirisches Problem beispielsweise kognitionswissenschaftlich zu behandeln. Um diese Erneuerung der Handlungstheorie zu rekonstruieren, werden in der Folge zunächst zwei Dimensionen des Begriffs der Moderne untersucht, da dieser von Habermas so verwendet wird, dass einerseits eine Kontingenz des Handlungswissens sowie Probleme im Umgang mit ihr erkennbar sind und andererseits für Grund- und Grenzbestimmungen der Vernunft argumentiert wird, die nicht überschreitbar, aber auch nicht unterschreitbar sind. Dieser erste Teil der Rekonstruktion plausibilisiert handlungstheoretisch, warum es notwendig ist, die Weisen der Genese und der Reproduktion des Handlungswissens zu analysieren, während er zugleich den vernunfttheoretischen Rahmen absteckt, in dem ein Begriff des kommunikativen Handelns die doppelte Rolle einer Instanz der Reproduktion und/oder Konstitution des Handlungswissens und eines Platzhalters der Vernunft im Handeln einnehmen kann. Allerdings wirft die Ausarbeitung des Begriffs des kommunikativen Handelns im zweiten Teil einige systematische Fragen und Probleme auf, so dass abschließend zu erörtern sein wird, wo die Schwächen der habermasschen Theorie liegen und inwiefern sie der Stützung und Ergänzung sowie

der Revision durch andere Ansätze bedarf, um eine umfassend überzeugende Antwort auf das Problem zu erlauben, das das vorhergehende Kapitel eingeführt hat.

Die hier vorgestellte Rekonstruktion, die sich primär an Interessen der philosophisch-soziologischen Handlungstheorie orientiert, ist durch eine wesentliche Akzentverschiebung gegenüber der habermasschen Argumentation selbst charakterisiert: Da sie nämlich auf die *systematische* Klärung des Begriffs des kommunikativen Handelns hinarbeitet, ist es notwendig, zwei Theorieelemente zunächst auszublenken, die vor allem im zweiten Band der *Theorie des kommunikativen Handelns* im Vordergrund stehen und mit denen Habermas der analytisch-synchronen Ebene, die im ersten Band vorwiegt und auch diese Untersuchung leitet, mindestens zwei Herangehensweisen zur Seite stellt, die dasselbe anders begründen: einerseits (hypothetische) sozialevolutionäre Überlegungen, denen zufolge der Typus des kommunikativen Handelns aus historischen Profanisierungs- und Differenzierungsprozessen erwächst, um erst dann selbst zum Motor der gesellschaftlichen Rationalisierung zu werden und in dieser sein spezifisches Rationalitätspotential zum Tragen zu bringen; und andererseits den Funktionalismus, in dem die verschiedenen Arten der Koordination von Handlungen so interpretiert werden, dass sie gesellschaftlich erforderliche Funktionen erfüllen. Diese Akzentverschiebung soll keinen unüberwindlichen Vorbehalt gegenüber solchen Begründungen signalisieren, jedoch darauf aufmerksam machen, dass bei beiden Herangehensweisen geschichts- und sozialphilosophische Schwierigkeiten zu bewältigen sind, deren Lösung die vorliegenden Ausführungen nicht ohne weiteres als unproblematisch unterstellen wollen. An den relevanten Stellen der habermasschen Argumentation wird aber auch die vorliegende Rekonstruktion die alternativen Ansätze einbringen, um sie dann jeweils in ihrer Bedeutung und Rechtfertigung zu kommentieren.

## 2. Das Problem der Moderne und die Lösungsstrategie der Diskursethik

Der Blick auf die verfügbaren Handlungstheorien im letzten Teil des vorhergehenden Kapitels erbrachte das überraschende Resultat, dass es vor allem die Bestimmungen des Aristoteles sind, die sich zu einer

systematischen Annäherung an den Vorgang der Handlungsausführung eignen. Dies mag verwundern, da sich umfangreiche Diskussionen des Handlungsbegriffs in den Sozialwissenschaften finden, behandeln jene doch die Erklärung und das Verstehen des sozialen Handelns. Weniger überraschend ist dieser Bezugspunkt, wenn man sich vergegenwärtigt, von welchen systematischen Prämissen wesentliche Sozialtheorien gestartet sind und wie diese Vorannahmen unterdessen im Rahmen von Bestimmungen moderner Sozialverhältnisse und Handlungskontexte transformiert wurden. Die ersten Ansätze allgemeiner sozialwissenschaftlicher Theoriebildung beanspruchen, Aussagen über die Genese und die Formen des sozialen Handelns dadurch treffen zu können, dass die soziokulturellen Bedingungen aufgeklärt werden, die das Handeln motivieren, den Handelnden selbst aber entzogen sind – eine Vorgehensweise, wie sie sich exemplarisch in der Untersuchung Émile Durkheims zum Selbstmord findet.<sup>1</sup> In anderen Texten Durkheims, aber vor allem in denjenigen Max Webers wird jedoch darauf aufmerksam gemacht, dass es ein Spezifikum der modernen »constitution morale de la société« ist, auch Ausdruck der allgemeinen Rationalität zu sein,<sup>2</sup> wobei diese »Rationalisierung« jedoch nicht bloß als solche verstanden werden kann, die den Handelnden äußerlich ist, sondern sie gerade auch für deren Selbstverständnis Konsequenzen hat. So kommen in der Folge mehr und mehr Autoren zu der Einsicht, die Moderne zeichne sich dadurch aus, dass die Handelnden an der Generierung, Reproduktion und Revision der Bedingungen ihres Handelns selbst beteiligt sind (Giddens 1995: 53). Aber obwohl diese reflexive Wende in verschiedenen Hinsichten als Freisetzung der Autonomie der Handelnden zu

---

<sup>1</sup> »Zu jeder gegebenen Zeit bestimmt sich die Zahl der Selbstmorde aus der moralischen Verfassung der Gesellschaft. Es besteht demnach für jedes Volk gesondert eine Kollektivkraft von ganz bestimmtem Ausmaß, die die Menschen zum Selbstmord treibt. Die Handlungen des jeweils Betroffenen, die auf den ersten Blick nur Ausdruck seines persönlichen Temperaments zu sein scheinen, sind in Wirklichkeit Folge und verlängerte Wirkung eines sozialen Zustandes, der sich durch sie manifestiert.« (Durkheim 1973: 346)

<sup>2</sup> »Es scheint also, als sei die Entwicklung des »kapitalistischen Geistes« am einfachsten als Teilerscheinung in der Gesamtentwicklung des Rationalismus zu verstehen und müsse aus dessen prinzipieller Stellung zu den letzten Lebensproblemen ableitbar sein.« (Weber 1969: 64) – Habermas zeigt, dass auch Durkheim die besondere Rolle der Rationalität in der Moderne wahrnimmt, dabei jedoch die Ausbildung einer universellen Moral zum Maßstab macht und so selbst in einen problematischen Moralismus verfällt (Habermas 1987b: 130–132).

begreifen ist, ist diese (Re-)Generierung nicht völlig voraussetzungslos, sondern die Leistungen, die durch sie ermöglicht werden, sind einerseits einem besonderen modernen normativen Selbstverständnis der Handelnden unterworfen, das einen Rahmen für die überhaupt verfügbaren Strategien setzt, während sie andererseits durch externe Machtverhältnisse, die Formen von Heteronomie (re-)produzieren, begrenzt sind. Die Sozialforschung hat sich also zunächst für die Sozialisation der Handelnden interessiert, um aus dieser heraus deren Handlungsmotivationen zu erklären, während sie sich unterdessen mit der Frage beschäftigt, wie in der Moderne die reflexive Leistung eines einzelnen mit den strukturierenden Bedingungen bestehender Konventionen, Institutionen und Machtverhältnisse zusammen bestehen kann (Heritage 1987: 228). Beide Fragestellungen vernachlässigen die genaue Bestimmung des Handlungsvollzugs sowie des Ortes, an dem das Handlungswissen in ihn eingreift.

Die Arbeiten von Habermas ragen aus der gegenwärtigen philosophischen Diskussion nicht vornehmlich deshalb heraus, weil sie besondere Beiträge zu deren Einzelproblemen darstellen, sondern vor allem weil sie bemüht sind, wichtige sozialtheoretische Probleme in den Diskurs der Philosophie zu übersetzen, und es ihnen dabei gelingt, interessante Ansätze zu allgemeinen Lösungen dieser Probleme zu bieten, wie beispielsweise auch des skizzierten *Problems der Moderne*, dessen Relevanz bei genauer Betrachtung weit über den Rahmen sozialwissenschaftlicher Erklärungen hinausragt, denn letztlich geht es um nicht weniger als die Möglichkeiten und Grenzen von Autonomie und Freiheit überhaupt. Im Anschluss an Webers Theorie der »Entzauberung der Weltbilder« (Habermas 1987a: 262 ff.) entwickelt Habermas einen anspruchsvollen handlungstheoretischen Begriff der Moderne, der durch einen normativen Vernunftbegriff der Moderne komplettiert wird. Diese Kombination ermöglicht es ihm, sowohl dem angedeuteten theoretischen Problemzusammenhang der Sozialwissenschaften eine neue Fassung zu geben, als auch (philosophische) Überlegungen zur spezifischen Geltungsdimension moderner Problembewältigungen zu präsentieren. In den folgenden beiden Unterkapiteln soll dieser doppelten Befassung mit dem Problem der Moderne nachgegangen werden, indem zunächst mit Hilfe des handlungstheoretischen Begriffs der Moderne die Anforderungen erarbeitet werden, mit denen sich die Handlungstheorie unter den Bedingungen moderner Sozialverhältnisse konfrontiert sieht. Anschließend soll die Reformulierung des Vernunft-

begriffs erörtert werden, die in Habermas' Charakterisierungen zugleich an die spezifischen Bedingungen des Philosophierens und der Theoriebildung in der Moderne sowie das Selbstverständnis von Handelnden als moderner rückgebunden wird. Diese doppelte Orientierung am Begriff der Moderne gibt den systematischen Beschreibungen der ›Kontingenz des Handlungswissens‹ und der Vernunftkonzeption, die auf die ›Kontingenz der Kommunikation‹ reagiert, wie sie im vorhergehenden Kapitel entwickelt wurden, eine präzisere inhaltliche Gestalt. Zugleich wirft diese Vorgehensweise aber die Frage auf, inwiefern es zulässig oder gar notwendig ist, diese beiden Konzeptionen zu historisieren und sie unter spezifischen sozialen und zeitlichen Umständen zu verorten, oder ob es trotz der habermasschen Überlegungen (zumindest in einer ersten systematischen Bestimmung) sinnvoll erscheint, von einer zeit- und raum-unspezifischen Handlungstheorie und einer ebensolchen Theorie praktischer Vernunft zu reden.

## 2.1 *Die Moderne als Problem der Handlungstheorie*

Die Ausarbeitung einer handlungstheoretischen Dimension des Begriffs der Moderne bedarf einer situierenden Vorbemerkung, um den Vorbehalt auszuräumen, diese Dimension sei marginal in der habermasschen Bestimmung der Moderne: Obwohl die Auseinandersetzung mit den spezifischen Bedingungen der Moderne nichts Neues ist, wie der Hinweis auf die Gesellschaftstheorie seit Weber zeigte, genügt ein kurzer Blick in die Sekundärliteratur, um zu konstatieren, dass keine Überlegungen dazu vor Habermas so viele Antworten, Ausarbeitungen und Kritiken provoziert haben wie seine und dass es ihm gelungen ist, die direkte Befassung mit ›der Moderne‹ auf die Agenda zu setzen. So kann man ihn sogar als Initiator der ›Soziologie der Moderne‹ (z. B. Martuccelli 1999, Wagner 1995) und der ideengeschichtlichen Diskussion des Begriffes betrachten (z. B. Pippin 1991, Taylor 1994, Touraine 1992). Trotz dieser vielfachen Nachwirkungen seiner Begriffswahl und der Erkenntnisse, die damit verbunden sind, konzentrieren sich die meisten Arbeiten auf den rationalitätstheoretischen Aspekt des Zusammenhangs oder auf die Herkunft des Begriffs aus der Sphäre der Kunst und Literatur.<sup>3</sup> Dies mag den

---

<sup>3</sup> Henri Meschonnic z. B., der eine der eindrucksvollsten Studien zur Genese des Be-

primär philosophischen und ästhetischen Interessen der Protagonisten der Diskussion geschuldet sein, zugleich gerät dadurch aber aus dem Blick, dass der Streit um diesen Begriff systematisch der sozialtheoretischen Diskussion entstammt – und daher, wie mit dem Verweis auf Webers berühmte Definition der Soziologie zuvor angemerkt wurde, einen handlungstheoretischen Hintergrund hat.<sup>4</sup> In der sozialwissenschaftlichen Theoriebildung entstammt sie den Debatten um die spezifische Integrationsform moderner Gesellschaften und der Kompetenzen und Identitäten der Handelnden, die sie jeweils verkörpern, wobei die Begriffe der Differenzierung und der Rationalisierung zentral sind (Martuccelli 1999: 35). Da dieser Zusammenhang auch für das Verständnis der habermasschen Arbeiten unverzichtbar ist und seine Auseinandersetzungen mit der Vernunftkritik der sogenannten Postmoderne nur auf diesem Hintergrund zu verstehen sind, ist es gerechtfertigt, handlungstheoretische Probleme einer spezifischen Dimension der Moderne in seinem Sinne zuzuschreiben.

Trotz der offensichtlichen Prominenz des Handlungsbegriffs in

---

griffs und des Selbstverständnisses der Moderne vorgelegt hat, konzentriert sich ausschließlich auf die künstlerischen Wurzeln des Begriffs. So gelingt es ihm zwar überzeugend aufzuzeigen, dass die habermassche Herleitung des Verständnisses der Moderne (die die Kritische Theorie vielleicht insgesamt betrifft, vgl. dazu Niederberger 1995) aus den sogenannten »historischen Avantgardebewegungen« (Bürger 1974: 20–48) eine unzulässige Verkürzung nicht nur auf den Surrealismus überhaupt darstellt (auf Kosten des Expressionismus und der Wiener Moderne der Jahrhundertwende beispielsweise, die Meschonnic für sehr viel zentraler hält in der Ausprägung des modernen Selbstverständnisses [Meschonnic 1988: 174 ff., 289 ff.]), sondern auch dieses selbst (insofern auch der Surrealismus die Aufnahme von Traditionen kennt und nicht nur eine Apologie des Neuen ist [Meschonnic 1988: 67 ff.]). Meschonnic bekommt aber die spezifisch soziale und handlungstheoretische Dimension des Begriffs der Moderne nicht einmal im Ansatz in den Blick. Insofern steht der Leser nach der Lektüre dieses Buches, das auch polemisch gegen Habermas und die Postmoderne gerichtet ist, vor der Frage, welche Konsequenzen aus dessen Überlegungen für die Zusammenhänge mit der modernen Existenz als ganzer resultieren, die Habermas aufzeigt.

<sup>4</sup> Peter Wagner hat zwar eine Neigung dazu, die »Soziologie der Moderne« auf den engen Zusammenhang zwischen moderner Gesellschaft und den Theorien über diese Gesellschaft zu beschränken, zumindest programmatisch ist ihm aber klar, wo diese spezifische sozialwissenschaftliche Herangehensweise verortet sein muss: »Ich betrachte diesen Essay als einen Versuch, eine Darlegung in *gesellschaftstheoretischen* Begriffen mit einer *historisch-soziologischen* Beschreibung zu verknüpfen und beide mit den Problematiken einer *normativen politischen Theorie* zu verbinden. Das Verständnis der *menschlichen Handlungsfähigkeit* steht für mich im Zentrum der Gesellschaftstheorie.« (Wagner 1995: 12)

der Theorie von Habermas wird aber schnell offensichtlich, dass auch er nicht von den Beschränkungen frei ist, die wir oben als allgemein beobachtbare Tendenz des sozialwissenschaftlichen Diskurses festhielten. Dies zeigt sich an der Rolle des Begriffs der *Lebenswelt*<sup>5</sup> für die Betrachtung des Handlungsbegriffs der Moderne. Denn handlungstheoretisch erfüllt er bei Habermas zwei systematische Funktionen, die zugleich die oben skizzierten Grundfragen des gesellschaftstheoretischen Diskurses widerspiegeln: Erstens erklärt der Begriff im Anschluss an seinen phänomenologischen Gebrauch, wie im Normalfall des Handelns das Verhältnis zwischen Handlungswissen und Ausführung der Handlung zu verstehen ist. Zweitens – und dies ist eine systematisch erstmals bei Habermas eingeführte Bedeutung – wird der Begriff der Lebenswelt als Bestimmung der Grundlagen eines soziologischen Objektbereichs und zugleich zu seiner Benennung genutzt, womit die Lebenswelt in ihrer strukturierenden und motivierenden Funktion, ihrer Genese und ihrer Reproduktion thematisiert werden kann. Um die Vorteile und Implikationen dieser Neubestimmung des Begriffs der Lebenswelt ermessen zu können, ist es jedoch zuvor notwendig, das habermassche Grundverständnis der Handlung zu begreifen, da erst so deutlich wird, für welche Schwierigkeit die Lebenswelt eine Antwort bietet.

---

<sup>5</sup> Der Begriff der Lebenswelt hat sich seit seiner Einführung durch Edmund Husserl am Ende der zwanziger Jahre von seiner wissenschaftstheoretischen Ausgangsposition gelöst und ist – vermittelt zunächst durch die Arbeiten von Alfred Schütz – zu einem der Leitbegriffe der Sozialphilosophie und -wissenschaften aufgestiegen, hat dabei aber ganz verschiedene Fassungen erhalten und Bedeutungen angenommen. Habermas' Schriften der sechziger Jahre können selbst als Symptom dafür betrachtet werden, wie weit verbreitet sein Gebrauch zu diesem Zeitpunkt bereits war. Zunächst ohne Husserl als Bezugsautoren für seine Bedeutung anzugeben, dient er nicht nur zur Rekonstruktion verschiedenster sozial- und geschichtswissenschaftlicher Ansätze, sondern – ohne präzise geklärt zu sein – auch als Einspruchsinstanz gegen diese: »Der Historiker hat es mit einem Zusammenhang von Ereignissen zu tun, die durch Intentionen handelnder Subjekte vermittelt sind. Der Historiker knüpft deshalb an den subjektiv vermeinten Sinn, an tradierte Bedeutungsgehalte an. Darin artikuliert sich das Selbstverständnis sozialer Lebenswelten und individueller Lebensgeschichten.« (Habermas 1967: 130) Eine erste ausführliche Auseinandersetzung mit dem husserlschen Intersubjektivitätsansatz findet sich dann in Habermas 1971c, 35–59. An anderen Stellen äußert er aber zugleich Vorbehalte gegenüber dem Gebrauch des Lebensweltbegriffs in der Sozialphilosophie und bezeichnet ihn als eine »Überanstrengung der reflexionsphilosophischen Begriffe« (Habermas 1971b: 20).

a. Die Konstitution der Handlung

Obwohl es nur wenige Stellen gibt, an denen Habermas das Handeln selbst unmittelbar thematisiert, bieten diese gemeinsam mit seiner Darstellung und Rezeption anderer Handlungstheorien hinreichende Aufschlüsse über seinen Handlungsbegriff. Dessen Grundlage ist in einer Erörterung relevanter sozialwissenschaftlicher Handlungstheorien eine Unterscheidung dreier reiner Handlungstypen, die jeweils einen spezifischen Weltbezug haben, wobei der Begriff der Welt einerseits den quasi-objektiven Charakter der Bezugssysteme der Handelnden indiziert, während er andererseits den Wissens- oder Wissbarkeitscharakter dieser Bezugssysteme impliziert.<sup>6</sup>

Im Anschluss an Aristoteles bildet das *teleologische Handeln* den ersten Typus. Mit ihm ist die zweckorientierte Vorgehensweise des Handelnden bezeichnet, d. h. dieser »verwirklicht einen Zweck bzw. bewirkt das Eintreten eines erwünschten Zustandes, indem er die in der Situation erfolgversprechenden Mittel wählt und in geeigneter Weise anwendet« (Habermas 1987a: 126 f.). Hierbei bezieht sich der Handelnde auf die objektive Welt der existierenden Sachverhalte, da diese über den Erfolg oder den Misserfolg seiner Handlungen entscheidet.<sup>7</sup> Es zeigt sich später, dass dieser Gebrauch des Adjektivs *teleologisch* missverständlich ist, was Habermas dazu bewegt, es durch *instrumentell* zu ersetzen. Der doppelte Charakter des Weltbegriffs ist bei diesem Handlungstyp besonders offensichtlich, bezieht er sich doch sowohl auf die natürliche Welt als solche als auch auf das propositionale Wissen über diese Welt, dessen der Handelnde bedarf, wenn seine Eingriffe in sie erfolgreich sein sollen. Einen besonderen Fall dieses Handelns, das am Erfolg orientiert ist, stellt das *strategische Handeln* dar, in dem der Handelnde das Handeln mindestens eines weiteren instrumentell Handelnden nutzt.<sup>8</sup> Auch die-

---

<sup>6</sup> Grundsätzliche Vorbehalte gegenüber der Handlungstypologie aus aristotelischer Sicht finden sich bei Bubner 1982, 307 ff., solche aus analytischer Perspektive bei Detel 2000, 191 ff. und solche aus dem Blickwinkel der Soziologie schließlich bei Joas 1986, 146 ff.; zur Kritik des Weltbegriffs, der auf Popper zurückgeht, siehe Waldenfels 1985, 100–102.

<sup>7</sup> »Der Begriff des teleologischen Handelns setzt Beziehungen zwischen einem Akteur und einer Welt existierender Sachverhalte voraus. Diese objektive Welt ist als Gesamtheit der Sachverhalte definiert, die bestehen oder eintreten bzw. durch gezielte Intervention herbeigeführt werden können.« (Habermas 1987a: 129 f.)

<sup>8</sup> Es ist zu Unrecht kritisiert worden, dass die Annahme, auch das strategische Handeln beziehe sich nur auf die objektive Welt, im Widerspruch zu anderen Passagen bei Ha-



ses Handeln ist wesentlich auf eine Welt bezogen, da der andere Handelnde so verstanden wird, dass er Gesetzmäßigkeiten befolgt, die durch die quasi-natürliche Welt gegeben sind. Damit bezeichnet der erste Typus insgesamt ein Handeln, das sich primär auf objektive Wissensverhältnisse bezieht (Wissen von der Welt oder Wissen von den Standardhandlungen oder Entscheidungsmustern der anderen), die unabhängig von den Handlungen selbst und ihren Koordinierungen bestehen. Eine Notwendigkeit der Interaktion mit den anderen Handelnden würde sich nur ergeben, wenn das objektive Wissen dieser bedürfte. Ein Punkt, der zumindest zunächst nicht offensichtlich ist.

Der zweite Typus ist das *normenregulierte Handeln*. Bei ihm verhält sich der Handelnde nicht nur konform zu bestehenden Normen, sondern macht deren Anwendung zum Zweck seiner Handlung selbst.<sup>9</sup> Dabei kann der Handelnde die Normen in zwei Hinsichten nicht wie objektive Weltverhältnisse wahrnehmen, was heißt, dass er sich nicht auf sie beziehen kann, wie er es beispielsweise lernt, auf Gefahrensituationen in der natürlichen Welt zu reagieren; denn erstens sind Sanktionen, die aus der Nichtbefolgung von Normen resultieren, keine natürlichen Fakten, sondern von Konventionen abhängig und daher von der immer wieder reproduzierten Übereinkunft, abweichendes Verhalten zu sanktionieren, und zweitens setzt das

---

bermas stehe (Dorschel 1990: 226). Denn das strategische Handeln wird hier im Anschluss an Theorien rationaler Wahl vorgestellt, d.h. das Handeln der anderen wird nicht unter dem Gesichtspunkt gemeinsamer Handlungskoordination oder bestehender Normen betrachtet, sondern als quasi-objektiver Zusammenhang, der Gesetzmäßigkeiten unterworfen ist: »Eine erfolgsorientierte Handlung nennen wir *instrumentell*, wenn wir sie unter dem Aspekt der Befolgung technischer Handlungsregeln betrachten und den Wirkungsgrad einer Intervention in einen Zusammenhang von Zuständen und Ereignissen bewerten; *strategisch* nennen wir eine erfolgsorientierte Handlung, wenn wir sie unter dem Aspekt der Befolgung von Regeln rationaler Wahl betrachten und den Wirkungsgrad der Einflußnahme auf die Entscheidungen eines rationalen Gegenspielers bewerten.« (Habermas 1987a: 385)

<sup>9</sup> »Der Begriff des *normenregulierten Handelns* bezieht sich nicht auf das Verhalten eines prinzipiell einsamen Aktors, der in seiner Umwelt andere Akteure vorfindet, sondern auf Mitglieder einer sozialen Gruppe, die ihr Handeln an gemeinsamen Werten orientieren. Der einzelne Akteur befolgt eine Norm (oder verstößt gegen sie), sobald in einer gegebenen Situation die Bedingungen vorliegen, auf die die Norm Anwendung findet. Normen drücken ein in einer sozialen Gruppe bestehendes Einverständnis aus. Alle Mitglieder einer Gruppe, für die eine bestimmte Norm gilt, dürfen voneinander erwarten, daß sie in bestimmten Situationen die jeweils gebotenen Handlungen ausführen bzw. unterlassen.« (Habermas 1987a: 127)

Verstehen normativer Regeln eine Einsicht in deren Sinn voraus. Dem normenregulierten Handeln ist außerdem die Anerkennung der Gültigkeit der Normen oder Werte deshalb einbeschrieben, weil sie nicht nur wie im teleologischen Handeln das objektive Wissen die Position eines Mittels besetzen, sondern zusätzlich diejenige der Motivation zur Handlung. Jemand, der normenreguliert handelt, bezieht aus dem Wissen über die legitimen interpersonalen Relationen eine darauf bezogene Deutung der vorliegenden Situation und folgert aus der Anerkennung dieses Wissens, dass er nun auf eine Weise zu handeln hat, die dieses vorschreibt. Der Handelnde verfügt also über ein Wissen über die soziale Welt, das sich von dem Handlungswissen des ersten Typs sowohl dem Inhalt als auch der Geltung nach unterscheidet.<sup>10</sup>

Die Überlegung, dass in diesem Handlungstyp weiterhin der Bezug auf die objektive Welt besteht, macht darauf aufmerksam, dass die Wissenstypen, die vermittels der Handlungstypen eingeführt werden, grundsätzlich die Mittelstellung im Handlungsvollzug einnehmen, d. h. dass sie die Bedingungen angeben, unter denen ein gesetzter Zweck realisiert werden kann (Habermas 1987a: 132). So lässt sich schließen, dass, da zudem, wie Habermas unterstreicht, die reinen Typen immer nur in der Prävalenz eines Aspektes gegenüber den anderen verwirklicht sind, der Handelnde mindestens zwei Deutungen seiner Situation vornehmen muss, damit seine Handlung erfolgreich sein kann: Erstens muss er die bestehenden natürlichen Weltverhältnisse angemessen verstehen, und zweitens hat er zu klären, welche Arten von Handlungen angesichts der Präsenz anderer Handelnder normativ zulässig sind. Mit dem Wissen über die legitimen Beziehungen ist nun darüber hinaus die systematisch zentrale Einsicht verbunden, dass es sich hierbei um einen Wissenstyp handelt, dessen Anerkennung die Zweckseite mitberührt, da das Wissen um die Erwartbarkeit einer bestimmten Interaktion im gegebenen Kontext den Handelnden zwingt, auf die gebotene Weise zu handeln.

---

<sup>10</sup> Bei der Einführung der normenregulierten Handlung hat Habermas natürlich die kantische Unterscheidung zwischen ›Moralität‹ und ›Legalität‹ (Kant 1974: 191 [A 126 f.]) vor Augen und beabsichtigt mit dem internen Zusammenhang von Mittel und Zweck die Andeutung einer bindenden ›Selbstgesetzgebung‹ ins Spiel zu bringen. Bis zu diesem Punkt der Argumentation ist aber auch der zweite Typus lediglich dadurch gekennzeichnet, dass sich die Handelnden zur erfolgreichen Ausführung ihrer Handlung auf ein Handlungswissen beziehen müssen, hier auf ein Wissen über erwartbare Interaktionsschemata (im doppelten Sinne der Vorhersage und des legitimen Anspruchs).

Dieser Bindungseffekt des sozialen Wissens, dem eine wichtige Funktion im Ensemble der habermasschen Handlungstheorie zukommt, weist darauf hin, dass bei der Betrachtung von Handlungen nicht grundsätzlich davon auszugehen ist, dass ihnen die Setzung eines Zwecks vorhergeht, der der Handlungsausführung als solcher äußerlich ist. Vielmehr sind die Deutungsprozesse der (potentiell) Handelnden als kontinuierliche zu verstehen, so dass sich aus bestimmten, zunächst nicht handlungsrelevanten Deutungen Handlungszwänge ergeben können. Dies gilt nicht nur für normenregulierte Handlungen, obwohl diese sicherlich der interessanteste Fall sind, sondern auch in den angeführten Gefahrensituationen: Ist das *Agieren* in solchen Situation nicht bloß *reaktives Verhalten*, dann muss erklärbar sein, wie der Handelnde in ihnen zu einem entsprechenden ›Zweck‹ kommt, der Gefahr zu entgehen.

Schließlich wird als dritter Typus im Anschluss an Goffman das *dramaturgische Handeln* eingeführt. Während dieser im dramaturgischen Handeln aber hauptsächlich das Routinen erhaltende oder schaffende Darstellen von idealtypischen Vorstellungen dieser Routinen sieht (Goffman 1959: 34f.), versteht Habermas diesen Typus als gezielte Darstellung der Subjektivität oder der individuellen Erfahrungen gegenüber einem Publikum.<sup>11</sup> Während die ersten beiden Handlungstypen ihren ›ontologischen‹ Grund in Aspekten der äußeren Welt oder in ›Außenwelten‹ selbst haben, bezieht sich das dramaturgische Handeln auf die Innenwelt, die auch subjektive Welt genannt wird, wobei natürlich das Problem auftaucht, wie legitim die Rede von Welt mit Blick auf das Innenleben des Subjektes ist und inwiefern hier ein Wissen ins Spiel kommt (Habermas 1987a: 137).

<sup>11</sup> »Der Begriff des dramaturgischen Handelns bezieht sich primär weder auf den einzelnen Akteur noch auf das Mitglied einer sozialen Gruppe, sondern auf Interaktionsteilnehmer, die füreinander ein Publikum bilden, vor dessen Augen sie sich darstellen. Der Akteur ruft in seinem Publikum ein bestimmtes Bild, einen Eindruck von sich selbst hervor, indem er seine Subjektivität mehr oder minder gezielt enthüllt. (...) Der zentrale Begriff der Selbstrepräsentation bedeutet deshalb nicht ein spontanes Ausdrucksverhalten, sondern die zuschauerbezogene Stilisierung des Ausdrucks eigener Erlebnisse.« (Habermas 1987a: 128) – Es ist fragwürdig, ob die Benennung dieses Typus als *dramaturgisches Handeln* gerechtfertigt ist, zumal bei Habermas stärker die Parallele zu den Geltungsansprüchen, die später mit den zentralen Aspekten der Handlungstypen verknüpft werden, im Vordergrund steht als die Rekonstruktion der soziologischen Ansätze, die mit diesem Typus verbunden werden. Zur Kritik an der Zuordnung von dramaturgischem Handeln und Ausdruck der Innerlichkeit siehe Dorschel 1990, 226 und Waldenfels 1985, 103–107.

Habermas löst dieses Problem, indem er die Genese des Innenlebens in Fortführung der Theorie des symbolischen Interaktionismus' George Herbert Meads so konzipiert, dass die Ausbildung der Subjektivität komplementär zur Ausbildung des sozialen Wissens geschieht: Das Wissen über die soziale Welt besteht vor allem in der Kompetenz, in der Erfüllung legitimer Interaktionserwartungen problemlos mit anderen verkehren und gemeinsam mit ihnen agieren zu können. Der Erwerb dieser Interaktionskompetenz setzt nicht nur das Wissen um die legitimen Interaktionsverhältnisse voraus, sondern auch dass der Handelnde ›weiß‹, wie er eine normenkonforme Einstellung einnehmen kann. Damit verfügt der Handelnde über eine Bezugnahme zu sich selbst, die ihm nicht nur die Fähigkeit zu sozialem Handeln verleiht, sondern die er auch dazu nutzen kann, eine eigene Identität auszubilden (Habermas 1987b: 66). Diese eigene Identität ist aber nur in negierender und abgrenzender Hinsicht eine Leistung des Handelnden selbst, weil er in diesem Prozess der Bildung eines ›reflektierten Verhältnisses zu sich selbst‹ (Habermas 1987b: 115) auf Elemente und Strukturen individueller Subjektivität zurückgreift, die er in den kommunikativen Interaktionen erlernt und als erlaubt erfahren hat (Habermas 1987b: 100). Der Ausdruck der *subjektiven Welt* bezieht sich auf diese Ermöglichungsgründe für die Ausbildung eines Selbst innerhalb einer Kommunikationsgemeinschaft, so dass das dramaturgische Handeln nicht nur auf ein Innenleben Bezug nimmt, das dem Handelnden privilegiert zugänglich ist, sondern auch auf die zulässigen und möglichen Zustände und Artikulationen dieses Innenlebens. Damit ist aber ebenfalls deutlich, dass und inwiefern der dritte Typus von einer spezifischen Form des Wissens abhängig ist.

Auch mit Blick auf die Deutungsleistung des Handelnden fügt dieser Handlungstyp eine weitere Dimension zu denjenigen der Deutung der natürlichen Welt und der sozialen Konstellation hinzu. Der Handelnde muss sich darüber klar werden, dass und inwiefern er handelt oder zu handeln beabsichtigt und dass er mit den anderen interagiert, d. h. er muss sich dessen sicher sein, dass seine Motivation sowohl von den anderen akzeptiert werden wird, als dass sie auch für ihn selbst ernsthaft ist und ausreicht, um den Widerständen der gegebenen Situation zu trotzen und die notwendige Energie und Ausdauer bis zur Verwirklichung des Handlungsziels aufzubringen.

Damit ist eine wichtige Präzisierung der Argumentation für einen angemessenen Umgang mit der ›Kontingenz des Handlungs-

wissens« gelungen: Während bisher nur von einem ungeteilten Begriff der Kontingenz der Umstände, unter denen das Handeln vollzogen wird, die Rede war, ist nun deutlich, dass diese Kontingenz mindestens drei Dimensionen hat. Erstens sind die jeweiligen »natürlichen« Umstände kontingent, da sie solche sind, die in jedem Fall gerade hier und jetzt bestehen, so dass es eines Handlungswissens bedarf, das die vorliegende Situation in dieser Hinsicht angemessen deutet, selbst wenn dazu nur ein objektives Wissen mobilisiert wird, das allgemein besteht. Zweitens sind auch die sozialen Verhältnisse in der Weise kontingent, dass der Handelnde sein soziales Wissen so nutzen muss, dass er klären kann, was von ihm in der gegenwärtigen Situation genau erwartet wird, wozu er berechtigt ist und was für ihn negative Konsequenzen hätte. Schließlich ist auch die Subjektivität des Handelnden, die er in einer Situation zum Ausdruck bringen kann, von den kontingenten Verhältnissen abhängig, denn sein Verhalten wird von den anderen nur dann akzeptiert werden, wenn er selbst und sie es seiner Persönlichkeit zuschreiben können. Für den Handelnden setzt dies voraus, dass er ein Wissen über die Motive, Bedürfnisse und Interessen erwirbt, die aufgrund seiner bisherigen Lebensgeschichte und der allgemeinen Vorstellungen über die Artikulation der Persönlichkeit hier und jetzt möglich sind.

In den drei reinen Handlungstypen ist trotz der jeweils verschiedenen Bedeutung dessen, was mit diesem Ausdruck gemeint ist, das *Wissen* konstitutiv für die Handlungen. Eine solche Beschreibung ist jedoch missverständlich, wenn der Begriff des Wissens nicht das Verstehen der Situation, in der das Handeln vollzogen werden soll, bezeichnet. Konstitutiv für die Handlung ist das Wissen über die gerade jetzt vorliegenden kontingenten Verhältnisse, denn praktisches Wissen muss notwendig anwendungsbezogen auf diese Verhältnisse gerichtet sein. Leider klingen die Ausführungen von Habermas teilweise so, als ob es für das Handeln hinreichend sei, »objektives« Wissen über *mögliche* Verhältnisse zu haben, denn er offeriert zunächst keine Überlegungen dazu, wie das Wissen auf die gegenwärtige Situation bezogen ist. Selbst wenn aber die Frage, ob die Anwendungsbezogenheit praktischen Wissens Konsequenzen für dessen Gestalt hat, bei ihm nahezu vollständig ausgeblendet wird, kommt er dennoch zu der Einsicht, dass eine solche abstrakte Bestimmung des Handlungswissens, die die einzelne Situation transzendiert, mindestens zwei Probleme aufwirft: Erstens ergibt sich eine erklärungsbedürftige Asymmetrie zwischen den drei Handlungstypen, und zweitens ist

es so schwierig, das Spezifische des *Handlungswissens* zu begreifen. Er nimmt daher zwei Ergänzungen vor, wobei auch der Begriff der Lebenswelt zur Anwendung kommt, der für das Weitere zentral ist.

Die Grundlage der habermasschen Handlungstheorie bildet die Unterscheidung von drei Typen, die sich jeweils in Handlungen realisieren, in denen eine Bezugnahme auf primär eine Welt stattfindet und deren Eigenschaften genutzt werden. Im instrumentellen und strategischen Handeln werden die Charakteristika der objektiven Welt genutzt, um einen Zweck zu verwirklichen. Im normenregulierten Handeln wird auf bestehende legitime Normen Bezug genommen, wodurch diese in ihrer Geltung bestärkt werden und der soziale Zusammenhang reproduziert wird; und im dramaturgischen Handeln bringt ein Handelnder gegenüber einem Publikum seine Wünsche oder Meinungen zum Ausdruck. Dieser nochmalige Überblick führt vor Augen, dass es eine sichtbare Asymmetrie zwischen den drei Typen gibt: Während dem ersten Typus offensichtlich vielfältige Handlungen unproblematisch zuzuordnen sind, kann dies für die beiden übrigen Typen nicht ohne Weiteres gesagt werden. Es sieht so aus, als ob hier Typen gebildet werden, die einer spezifischen Betrachtungsweise von Handlungen geschuldet sind, denn in der Perspektive eines sozialwissenschaftlichen Betrachters ist es plausibel, bestimmte Handlungen primär unter der Hinsicht ihrer Normenkonformität und -bezugnahme zu analysieren. In der Perspektive des Handelnden muss dies jedoch nicht die primäre Absicht sein. Dasselbe gilt auch für das dramaturgische Handeln: Außerhalb der Literatur, einzelner medialer Auftritte oder in Intimsituationen ist es nur auf indirektem Wege vorstellbar, dass jemand um des Ausdrucks seines Innenlebens willen handelt. Nicht umsonst geht Goffman davon aus, dass Überzeugungen oder Gefühle eines dramaturgisch Handelnden, die nicht an eine dargestellte soziale Rolle geknüpft sind, nur im Scheitern dieses Handlungstyps zum Ausdruck kommen (Goffman 1959: 176 f.). Denkbar ist daher, dass ein solcher Ausdruck der zentrale Effekt einer Handlung ist, ohne dass diese direkt darauf abzielte.

Habermas nimmt deshalb eine wesentliche Verschiebung vor, die im Verzicht auf den Begriff der Teleologie in der Charakterisierung des ersten Handlungstypus besteht. Dies ist nicht der systematischen Unschärfe des Begriffs geschuldet, sondern seiner eigentlichen Funktion, die auf einer zweiten Ebene sichtbar wird, auf der nicht verschiedene Typen von Handlungen unterschieden, sondern

Aspekte betrachtet werden, die allen Handlungen gleichermaßen zukommen und ein bestimmtes Verhalten als Handlung überhaupt erst auszeichnen. Auf dieser Ebene kommt dem Begriff der Teleologie seine eigentliche Rolle zu, da sich Handlungen grundsätzlich dadurch auszeichnen, dass sie ein Worumwillen haben. Habermas benützt nicht die gesamte Bandbreite von Konsequenzen, die aus dieser Einsicht resultieren, führt den Punkt jedoch zumindest an, um später auch in der Lage zu sein, das bloße Sprechen vom (kommunikativen) Handeln zu unterscheiden und einen vierten ›Typus‹ des Handelns einzuführen, ohne dass dieser im Sinne der ersten Dreiteilung ein zusätzlicher Typus wäre.<sup>12</sup> Damit ist auch eine weitere Voraussetzung eingeholt, die oben stillschweigend bereits unterstellt wurde, da es mit dieser Modifikation sowohl möglich ist, die reinen Typen des normenregulierten und des dramaturgischen Handelns teleologisch zu beschreiben, als es auch sinnvoll ist, Handlungen insgesamt teleologisch zu begreifen, um dann die Merkmale der drei Typen als relevante Dimensionen zu betrachten, in deren Rahmen der Handelnde das Wissen über die gegenwärtige Situation sowie über die notwendigen Mittel zur Verwirklichung des jeweiligen Worumwillens der Handlung bestimmen muss.

Mit dieser generalisierenden Ausdehnung der teleologischen Struktur auf alle Handlungen wird deutlich, was eine Handlung von bloßem Wissen unterscheidet: Während bloßes Wissen sich nur um des Verstehens willen auf ein Objekt oder einen Zustand beziehen kann, ist das Handlungswissen auf das *Erreichen* eines Objekts oder das *Bewirken* eines Zustands ausgerichtet. Bereits formal heißt dies, dass das Handlungswissen die Singularität und Kontingenz der aktuellen Verhältnisse und Absichten, innerhalb derer der Handelnde sich bewegt, in Betracht ziehen muss; es muss ein Wissen über das konkrete Objekt und den konkreten Zustand sein und nicht eines über sie im allgemeinen. Habermas fügt dem zusätzlich noch eine spezifische Einsicht in den Status des Handlungswissens hinzu: Gewöhnlich wird der Wissensbegriff zumindest mit einer minimalen

<sup>12</sup> »Um Mißverständnissen vorzubeugen, möchte ich wiederholen, daß das kommunikative Handlungsmodell Handeln nicht mit Kommunikation gleichsetzt. Sprache ist ein Kommunikationsmedium, das der Verständigung dient, während Aktoren, indem sie sich miteinander verständigen, um ihre Handlungen zu koordinieren, jeweils bestimmte Ziele verfolgen. Insofern ist die teleologische Struktur für *alle* Handlungsbegriffe fundamental.« (Habermas 1987a: 150 f.) – In seiner aristotelischen Kritik an Habermas übersieht Bubner diese Ausdehnung der teleologischen Struktur (Bubner 1982: 309).



Selbstreflexivität verstehen, d.h. ein Wissender muss eine Form des Bewusstseins seiner selbst als eines Trägers von Wissen haben (Swindal 1999: 1–17). Dies wirft mit Blick auf Handlungsvollzüge natürlich Probleme auf: An welchem Punkt des Handlungsvollzugs tritt der Handelnde in explizite Reflexionsanstrengungen ein, um sein aktuelles Handlungswissen *bewusst* zu bestimmen? Eine solche Frage klingt offenbar absurd, da zumindest in den Normalfällen des Handelns nicht davon ausgegangen wird, dass Handelnde expliziter und daher auch der Selbstbeobachtung zugänglicher Reflexionsaufwendungen bedürfen. Es ist also zu klären, wie der Wissensbegriff mit Blick auf Handlungen verwendet werden kann, ohne dass die Implikationen der Selbstbewusstheit und der expliziten Reflexionsaufwendung angenommen werden müssen.

Die Schwierigkeit einer solchen Bestimmung ist, wie eine kognitive Leistung des Handelnden zu verstehen ist, die zumindest potentiell ohne deren explizite Bewusstheit ablaufen kann. Habermas findet auch hier diverse Vorläufer, gehört es doch zu einer der weit verbreitetsten Überzeugungen innerhalb der Theorien des Sozialen, dass die Handlungsabläufe kulturell, sozial und historisch verschieden sind, dem Handeln also offensichtlich verschiedene kognitive Leistungen zugrunde liegen, dies aber nicht auf die singulären natürlich-kausalen Verhältnisse zurückführbar ist, unter denen sich die Handelnden im einzelnen Fall bewegen (Turner 1994). Handeln bedarf also jeweils spezifischer Wissensformen, die zugleich nicht permanent vollständig bewusst reproduziert werden können, da sonst die relative Invarianz innerhalb sozialer Formationen und sogar über die Zeit hinweg nicht erklärbar wäre. Ein Angebot, dies zu denken, präsentiert der Begriff der Lebenswelt. Habermas nutzt ihn, um die Besonderheit des Handelns so zuzuspitzen, dass Handeln gewöhnlich nur auf dem Hintergrund bestehender handlungsbezogener Gewissheiten möglich ist, d.h. die Lebenswelt soll eine Instanz darstellen, die formal betrachtet eine Art von Gewissheit bereitstellt, die historisch und sozial variieren kann und insofern selbst das Resultat kognitiver Anstrengungen ist, auf deren jeweiliger materieller Basis die Handelnden aber unproblematisch und ohne Notwendigkeit von Bewusstheit agieren können. Damit wird das reibungslose Funkzionieren der Lebenswelt sowie das alltägliche Vertrauen in die ›Wahrheiten‹, die sie zur Verfügung stellt, zu einer *conditio sine qua non* des Handelns überhaupt:



»Obwohl wir in reflexiver Einstellung wissen, daß alles Wissen fallibel ist, können wir im Alltag nicht allein mit Hypothesen, also durchgängig fallibilistisch leben. Der organisierte Fallibilismus der Forschung kann den hypothetischen Umgang mit kontroversen Wahrheitsansprüchen auf Dauer stellen, weil er einer vom Handeln *entkoppelten* Konsensbeschaffung dient. Das ist kein Modell für die Lebenswelt. Gewiß müssen wir hier aufgrund unvollständiger Informationen Entscheidungen treffen, und existentielle Risiken wie der Verlust des Nächsten, Krankheit, Alter und Tod, sind die Signaturen des menschlichen Lebens. Aber die alltäglichen Routinen beruhen, ungeachtet dieser Unsicherheiten, auf dem rückhaltlosen Vertrauen in das Wissen von Laien wie von Experten. Wir würden keine Brücke betreten, kein Auto benützen, uns keiner Operation unterziehen, nicht einmal eine delikate zubereitete Mahlzeit zu uns nehmen, wenn wir die verwendeten Kenntnisse nicht für gesichert, die in Herstellung oder Durchführung konsumierten Annahmen nicht für wahr hielten. Der performative Bedarf an Handlungsgewißheit schließt jedenfalls einen prinzipiellen Wahrheitsvorbehalt aus, obschon wir, sobald die naiven Handlungsvollzüge unterbrochen sind, wissen, daß Wahrheitsansprüche nur diskursiv, also nur innerhalb des jeweiligen Rechtfertigungskontextes eingelöst werden können.« (Habermas 1999c: 255)

Das alltägliche Handeln erfordert ein Überzeugtsein von der Gültigkeit der Ermöglichungsgründe der gewollten Handlung: das Beschreiten der Brücke funktioniert nur, wenn der Beschreitende überzeugt ist, dass das Wissen, das die Brücke als beschreitbare trägt, gültig ist, wobei die Überzeugung so tief verankert sein muss, dass er sich seiner Überzeugung nicht erst versichert, bevor er die Brücke betritt. Das so beschriebene Handlungswissen ist damit sogar ein sekundäres, d. h. die Gewissheit bezieht sich auf die Verlässlichkeit des Wissens der anderen und stellt kein eigenes direktes Handlungswissen dar. Dies scheint allerdings mehr der habermasschen Beispielswahl geschuldet zu sein als dem Argument selbst, denn unter der bloßen Notwendigkeit sekundärer Gewissheiten wäre es kaum vorstellbar, dass wir uns beim Problematisch-Werden dieser Gewissheiten auf einen Diskurs über das primäre Wissen selbst einlassen würden. Diskurse zur Bewältigung von Ungewissheiten müssten analog zu den Beispielen immer Meta-Charakter haben und die Legitimierung von Experten und deren jeweiligen Wissens zum Ziel haben.<sup>13</sup> –

---

<sup>13</sup> Eine Diskussion der problematischen Verhältnisse, in die eine Gesellschaft gerät, in der Expertenwissen und die Auseinandersetzung um Experten ineinander laufen, findet seit ca. fünfzehn Jahren unter dem Titel der »Risikogesellschaft« statt, den Ulrich Beck eingeführt hat (Beck 1986: 249–374). In das habermassche Werk hat die Diskussion jedoch kaum Eingang gefunden.

Diese Problematisierung reicht jedoch schon in die Diskussion der Theorie des kommunikativen Handelns hinein, die noch nicht genügend vorbereitet ist. Evident ist bisher, dass Habermas das Handeln wesentlich durch das Wissen, das es trägt, erklären und verstehen will. Dieses Wissen muss aufgrund des spezifischen Charakters des Handelns sowie der notwendigen Art der Gewissheit für dessen Ausführung zumindest im Standardfall ein solches sein, das dem Handelnden zur Verfügung steht, ohne dass er sich desselben bewusst sein muss und es mit explizitem Aufwand zu (re)konstruieren hat.

Allerdings wirft die Ausdehnung der teleologischen Struktur auch das Problem auf, dass wenn sich das Handeln grundsätzlich durch diese Struktur auszeichnet, die es von bloßem Wissen unterscheidet, es für eine vollständige Handlungserklärung eines Blicks auf die jeweiligen Motive bedarf. Habermas möchte jedoch die Intuition der frühen Gesellschaftstheorie aufnehmen und die Öffnung seines Modells für die Willkürfreiheit der Handelnden so weit wie möglich begrenzen. Eine solche Öffnung würde notwendig, wenn das Handlungswissen in allen drei Typen bloß instrumentellen Charakter hätte und daher in den Dienst der Realisierung von Absichten gestellt würde, die anderweitig bereits bestehen. Beim normenregulierten Handeln hatte sich bereits gezeigt, dass in diesem Typus das Handlungswissen mit den Motiven eng verwoben ist, so dass das Verstehen des genutzten Handlungswissens zugleich Auskunft über erwartbare Motive und Handlungsvollzüge gibt. Habermas sieht daher eine Chance, die Öffnung zwar nicht ganz zu vermeiden, aber sie zu einer vernachlässigbaren Größe zu reduzieren, wenn es ihm gelingt aufzuzeigen, dass und wie die Handlungsmotive grundsätzlich mit dem Handlungswissen verwoben sind. Hierzu vertritt er die These, die Ausbildung individueller Motivlagen hänge einerseits mit den Prämissen des jeweiligen Handlungsbereichs (System vs. Lebenswelt) zusammen und gehe andererseits mit dem Prozess der symbolischen Durchstrukturierung aller Aspekte des Verhaltens einher,<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> »Die *Bildung von Identitäten* und die *Entstehung von Institutionen* kann man sich nun so vorstellen, daß der außersprachliche Kontext der Verhaltensdispositionen und der Verhaltensschemata gewissermaßen sprachlich durchdrungen, d.h. symbolisch durchstrukturiert wird. Während bis dahin nur die Instrumente der Verständigung in Signale, in Zeichen mit konventionell festgelegten Bedeutungen umgearbeitet worden sind, durchdringt der Symbolismus auf der *Stufe normengeleiteten Handelns* auch die Motivationen und das Verhaltensrepertoire; er schafft gleichzeitig subjektive Orientierungen und übersubjektive Orientierungssysteme, vergesellschaftete Individuen und

woraus folge, dass die Individualität immer schon eine sozial oder systemisch integrierte sei. Diese These ist offensichtlich begründungsbedürftig und es wird zu fragen sein, ob die Sprachtheorie und der Funktionalismus, die Habermas anbietet und die um evolutionäre Aspekte ergänzt sind, diese Begründung leisten, oder ob sie nicht eher die Schwierigkeit erhöhen. Hinsichtlich der allgemeinen Bestimmung der Handlungsstruktur ist die letzte These aber nur insofern von Bedeutung, als sie es – unterstellt sie ist überzeugend – Habermas erlaubt, sich ausschließlich auf das Handlungswissen zu konzentrieren, da mit diesem zugleich auch die Motivationen der Handelnden – für das soziale Handeln vollständig und für die anderen Bereiche zumindest die Grenzen des Möglichen und des dispositionalen Erwartbaren – gegeben sind. Relevant wird sie als Problem, wenn mit dem kommunikativen Handeln die Handlungskoordination, die mit ihm verbunden ist, ins Zentrum tritt.

Nachdem damit die allgemeine Konstitution der Handlung in der habermasschen Auffassung geklärt ist, gilt es, deren fundamentalen Aspekt, nämlich das Handlungswissen selbst, zu thematisieren. Dies erfordert eine genauere Betrachtung des spezifischen Typus des Wissens, den die Lebenswelt bildet.

#### b. Die Lebenswelt als Handlungswissen

Lebensweltanalysen laufen stets Gefahr, in einer paradoxen Argumentationsfigur zu enden, denn der Begriff der Lebenswelt ist vermeintlich ein Ausdruck des Nicht- oder Noch-Nicht-Analysierten, womit die Analyse sich selbst fragen muss, ob sie ihren Gegenstand nicht zwangsläufig verfehlt (Waldenfels 1985: 157). Methodisch resultiert daraus selbst unter der Annahme, dass es zumindest rekonstruktiv möglich ist, die Lebenswelt analytisch zu erfassen, die Frage, wie eine solche Analyse aussehen muss: Ist die Lebenswelt jeweils so partikular und kontextgebunden, dass sie nur hermeneutisch in ihrer Singularität erschlossen werden kann, oder sind alle Lebenswelten durch allgemeine Züge gekennzeichnet, die dementsprechend einer formalen Analyse zugänglich sind. Die habermassche Auseinandersetzung mit dem Begriff der Lebenswelt nimmt diese problematische

---

gesellschaftliche Institutionen. Dabei fungiert die Sprache als Medium nicht der Verständigung und der Überlieferung kulturellen Wissens, sondern der Sozialisation und der sozialen Integration.« (Habermas 1987b: 42 f.)

Ausgangslage wahr, konstatiert aber, »die formalpragmatische Analyse zielt, ähnlich wie die phänomenologischen Lebensweltanalysen des späten Husserl oder die (allerdings nicht in systematischer Absicht durchgeführten) Lebensformanalysen des späten Wittgenstein auf Strukturen, die gegenüber den historischen Ausprägungen partikularer Lebenswelten und Lebensformen als invariant angesetzt werden« (Habermas 1987b: 182). Solche Invarianzen sind dabei nicht nur in einer formalen Analyse erschließbar, sondern ihr Aufzeigen erlaubt zudem eine interessante Revision der Transzendentalphilosophie.

Ausführungen zum Begriff der Lebenswelt finden sich über das ganze Werk von Habermas verstreut, wobei sich die Äußerungen neben der eigenen »formalpragmatischen« Inanspruchnahme vor allem auf die Abgrenzung von den Schwächen der phänomenologisch-bewusstseinsphilosophischen Verwendung richten.<sup>15</sup> Exemplarisch hierfür ist der Artikel *Edmund Husserl über Lebenswelt, Philosophie und Wissenschaft*, in dem Habermas erklärt, Husserl habe aus plausiblen Gründen den Begriff der Lebenswelt in Reaktion auf die Einsichten der Geistes- und Sozialwissenschaft im 19. Jahrhundert sowie deren Prozess der Ablösung von einem Totalitätsverständnis der Philosophie und der Vernunft formuliert; gleichzeitig habe er aber nicht der Versuchung widerstehen können, in dieser Hinwendung zur Innerweltlichkeit nochmals die Vorrangstellung der Philosophie durch deren spezifische Einsicht in das Wesen der Lebenswelt zu sichern (Habermas 1991h: 35). Die Lebenswelt wird zu der Instanz, die den historisch spezifischen Untergrund jeglicher Aktivität abgibt, ohne nochmals in einer geschichtsphilosophischen Metaperspektive eingeholt werden zu können – und genau dies schließt aus systematischen Gründen das husserlsche Unternehmen aus, der Philosophie doch ein Privileg im Verstehen der Lebenswelt zu sichern.

Mit dem Begriff der Lebenswelt treten die Alltagspraxis und ihre Voraussetzungen in das Zentrum des philosophischen Interesses. Im Zusammenhang dieser Praxis bezeichnet die Lebenswelt allgemein das präreflexive Wissen, das als solches die Innenperspektive der Akteure konstituiert, die sich in der Welt bewegen, und deshalb durch die beiden Eigenschaften der Handlungsbezogenheit und der

---

<sup>15</sup> Zum Vergleich des habermasschen Konzepts der Lebenswelt mit denjenigen von Husserl und Schütz siehe Baynes 1990. Eine umfassende Rekonstruktion und Kritik der habermasschen Verwendungen der Lebenswelt unternimmt Matthiesen 1983.

unproblematischen Gewissheit ausgezeichnet ist (Habermas 1991h: 37).<sup>16</sup> In der spezifischen husserlschen Fassung muss der Begriff eine doppelte Funktion erfüllen, mit deren Kritik Habermas bereits auf den Begriff einer modernen Vernunft vorgreift. Denn die Lebenswelt ist bei Husserl zunächst der Ausdruck der natürlichen Praxis und Welterfahrung, die nicht nur wissenschaftlichen Idealisierungsleistungen vorausliegt, sondern auch ein Produkt vielfältiger und eventuell widersprüchlicher historischer Reflexionsprozesse ist. Nur aufgrund ihrer tiefen sozialen Verankerung stellt sie eine unproblematische Gewissheit dar, auf deren Grundlage sich das Agieren in der Welt gewöhnlich vollziehen kann. Darüber hinaus vertritt Husserl aber die Annahme, der Philosophie könne durch die Aufgabe und Möglichkeit einer phänomenologischen Analyse der Lebenswelt die aprioristische Position einer Letztbegründung gesichert werden, die sich schließlich auch über die Einzelwissenschaften erhebe. An den ersten Aspekt der Lebenswelt gilt es in Habermas' Augen anzuschließen,<sup>17</sup> während die umfangreichere husserlsche Inanspruchnahme des Begriffs nicht nur allgemein philosophisch-soziologisch, sondern auch innerphänomenologisch zu einer Aporie führen muss: Da nämlich Husserl anders als Kant ein »intimes Verhältnis« zwischen em-

<sup>16</sup> Es zeigte sich schon mehrfach, dass die Rede von »Wissen« in praktischen Kontexten präzisierungsbedürftig ist. Auch in der Charakterisierung des phänomenologischen Lebensweltbegriffs ist es irreführend, ohne weitere Qualifizierung von Wissen zu reden, wenn Wissen zugleich als Reflexion, die prinzipiell bewusst ist, oder als Umgang mit expliziten propositionalen Aussagen verstanden wird. Diese unterschiedliche Verwendung führt die Gefahr einer Nivellierung der deutlichen strukturellen Unterschiede dessen, was jeweils gemeint ist, mit sich. Habermas hält aber ein solches strukturanaloges Verständnis von lebensweltlichem »Wissen« und wissenschaftlichem oder explizitem »Wissen« selbst dann noch aufrecht, wenn er die Charakterisierung der Lebenswelt als eines Wissens problematisiert (Habermas 1991h: 42). In der Einführung des Begriffs in der *Theorie des kommunikativen Handelns* ist er vorsichtiger und charakterisiert die Lebenswelt als Ensemble von »Hintergrundüberzeugungen« (Habermas 1987a: 107). Allerdings bleibt auch hier die Bezogenheit auf die Wissensanalogie deutlich, da die Lebenswelt zunächst als »Korrelat zu Verständigungsprozessen« eingeführt wird und nicht als umfangreicherer Begriff einer gegebenen Innerweltlichkeit oder eines ursprünglichen Horizonts (Baynes 1990: 60). Erst im zweiten Band kommt er zu einer Präzisierung, die den Wissensbegriff einer bestimmten Funktion der Lebenswelt vorbehält (Habermas 1987b: 189 – Zitat folgt im Text).

<sup>17</sup> »Wie alles unthematische Wissen ist der lebensweltliche Hintergrund implizit und präreflexiv gegenwärtig. Was ihn auszeichnet, ist erstens der Modus einer *unvermittelten Gewissheit*. Dieser verleiht jenem Wissen, aus dem heraus wir distanzlos leben, Erfahrungen machen, sprechen und handeln, einen paradoxen Charakter.« (Habermas 1988c: 92)

pirischem Subjekt und transzendentelem Subjekt annimmt, kann er nicht zunächst über den Begriff der Lebenswelt zu einer intersubjektiven Basis der gemeinsamen Existenz kommen, die immer schon geteilt ist und daher den einzelnen empirischen Subjekten vorhergeht, und dann im Rahmen der transzendentalen Reduktion immer noch fordern, die Konstitution dieser Lebenswelt als Resultat einer ursprünglich konstitutiven Subjektivität anzusehen (Husserl 1992: 187 ff.). Dabei stößt er nämlich auf das unüberwindliche Problem, wie zunächst das Subjekt auf seine Innerweltlichkeit beschränkt werden kann, um es dann als solches anzusehen, das für das Gesamte seiner Bedingtheit konstitutiv ist. Habermas wirft damit die Frage auf, wie das innerweltliche Individuum in seiner Endlichkeit noch mit dem souveränen Subjekt der klassischen Konstitutionslehre der Subjektphilosophie zusammengebracht werden kann (Habermas 1991h: 38), und zieht daraus den Schluss, dass Husserl, da er nicht nochmals den Weg des hegelschen Denkens nehmen wolle, die Aporie im Rahmen seiner transzendental-genetischen Phänomenologie nicht lösen könne. Erst Heidegger mit *Sein und Zeit* präsentiere eine mögliche Lösung.<sup>18</sup>

Handlungstheoretisch ergibt sich aus diesen ersten groben Bestimmungen der Lebenswelt, dass sie sich dazu eignet, den Platz eines Handlungswissens einzunehmen, das keiner expliziten Reflexionsaufwendung bedarf. Ungeklärt ist allerdings weiterhin die Frage, welchen Entstehungsgrund das Handlungswissen hat, das lebensweltlich bereitgestellt wird, denn die Ablehnung des husserlschen Modells eines transzendentalen Subjekts, das die Konstitution und

---

<sup>18</sup> »Husserl kann und will das hegelsche Drama der einholenden Selbstbemächtigung einer zunächst an ihre Produkte unbewußt entäußerten Subjektivität nicht noch einmal inszenieren. Er kann am Ende die Weltverhaftung des mundanen Ichs mit der extramundanen Stellung des transzendentalen Ur-Ichs nicht in Einklang bringen. Daraus zieht der Heidegger von *Sein und Zeit* bekanntlich seine Konsequenzen.« (Habermas 1991h: 38) – Diese Konklusion ist natürlich in verschiedener Hinsicht hochproblematisch. Das zentrale Problem ist jedoch, dass Habermas ein einseitiges Rezeptionsverhältnis zwischen Husserl und Heidegger unterstellt. Denn selbst historisch ist der letzte Satz des Zitats unplausibel, da der Lebenswelt-Begriff bei Husserl auch eine Reaktion auf Heideggers *Sein und Zeit* ist und eine prominente Stellung erst in den Schriften vom Ende der zwanziger Jahre bis zu seinem Tod bekommt (vor allem in der *Krisis*-Schrift und deren Beilagen). Habermas bestreitet dem husserlschen Spätwerk damit scheinbar jegliche Relevanz für die Lösung des Problems, das er konstatiert. Unser späterer Blick auf Merleau-Ponty wird zeigen, wie produktiv der Anschluss an das Spätwerk Husserls dagegen sein kann.

Reproduktion dieses Wissens durch alle Unwägbarkeiten des historischen Prozesses hindurch gewährleistet, führt dazu, dass Konstitution und Reproduktion zu eigenen Problemen werden, die für die Erörterung relevant sind. Es wird zu diskutieren bleiben, welche Rolle den Handlungsvollzügen und den expliziten Reflexionsanstrengungen, die in ihnen eventuell anfallen, dabei zukommt. Einen Ansatz zur Lösung des gestellten Problems, der zugleich eine weitere Klärung der Funktion der Lebenswelt im Handlungsvollzug enthält, verspricht die Explikation des bisherigen Handlungsverständnisses mit Hilfe eines dreistufigen Handlungsmodells, selbst wenn die letztendlich angestrebte Lösung erst im kommunikativen Handeln vollendet vorliegt. Bis zu diesem Punkt haben wir gesehen, wie jeder einzelne der drei Handlungstypen den Bezug auf mindestens eine Art des Wissens enthält, gewöhnlich der Handelnde aber eine Bestimmung seines Handlungswissens in drei Dimensionen gewinnen muss. Dieser Vorgang der Bestimmung des jeweiligen Handlungswissens kann, weil eine Bezugnahme auf Wissen stattfindet und das Handeln selbst nicht mit dem Wissen gleichgesetzt werden darf, das in ihm zur Anwendung kommt, nur in einer dritten Instanz neben Wissensbeständen und Handlung verortet werden. Habermas benennt diese Instanz als diejenige der Situationsdefinition oder der Situationsdeutung,<sup>19</sup> deren Notwendigkeit daraus resultiert, dass die Handelnden immer eine konkrete Situation ihrer Welt vor Augen haben, in der sich die kommende Handlung abspielen soll. Sie müssen in *dieser* Situation ein Wissen mobilisieren, das ihnen das Handeln ermöglicht; erst zu diesem Wissen kann die Lebenswelt beitragen, denn

»die Handlungssituation bildet für die Beteiligten jeweils das Zentrum ihrer Lebenswelt; sie hat einen beweglichen Horizont, weil sie auf die Komplexität der Lebenswelt *verweist*. In gewisser Weise ist die Lebenswelt, der die Kommunikationsteilnehmer angehören, stets präsent; aber doch nur so, daß sie den *Hintergrund* für eine aktuelle Szene bildet. Sobald ein solcher *Verweisungszusammenhang* in eine Situation einbezogen, zum Bestandteil einer Situation wird, verliert er seine Trivialität und fraglose Solidität. (...) Bevor er Situationsrelevanz erlangt, ist derselbe Umstand nur im Modus einer *lebensweltlichen*

<sup>19</sup> In diesen beiden Benennungen erscheint das habermassche Oszillieren zwischen der Position, dass die Situation durch die Handelnden konstituiert, also definiert wird, und derjenigen, dass die Handelnden auf Verhältnisse, die ihnen begegnen, reagieren müssen, sie also zu deuten haben. Die folgenden Ausführungen werden nachzeichnen, welche Aspekte der beiden Positionen er trotz der Präferenz für die zweite jeweils aufzunehmen gedenkt.



*Selbstverständlichkeit* gegeben, mit der der Betroffene intuitiv vertraut ist, ohne mit der Möglichkeit einer Problematisierung zu rechnen. Er wird nicht einmal im strikten Sinne ›gewußt‹, wenn Wissen dadurch charakterisiert ist, daß es begründet und bestritten werden kann. Nur die begrenzten Ausschnitte der Lebenswelt, die in einen Situationshorizont hereingezogen werden, bilden einen thematisierungsfähigen Kontext verständigungsorientierten Handelns und treten unter der Kategorie des *Wissens* auf. Aus der situationszugewandten Perspektive erscheint die Lebenswelt als ein Reservoir von Selbstverständlichkeiten oder unerschütterten Überzeugungen, welche die Kommunikationsteilnehmer für kooperative Deutungsprozesse benutzen. Einzelne Elemente, bestimmte *Selbstverständlichkeiten* werden aber erst in der Form eines konsentierten und zugleich problematisierbaren *Wissens* mobilisiert, wenn sie für eine Situation relevant werden. « (Habermas 1987b: 188 f.)<sup>20</sup>

In der Perspektive der Situationsdeutung hat die Lebenswelt die Form eines »kulturell überlieferten und sprachlich organisierten Vorrats an Deutungsmustern« (Habermas 1987b: 189), wobei Habermas mit Blick auf einfaches, vor-kommunikatives Handeln davon ausgeht, dass in der Mehrzahl der Situationen lebensweltliche Deutungsmuster und Situationsdefinitionen in eins fallen. Die Verfahren der kooperativen Situationsdeutung dagegen zwingen zu wechselseitigen Problematisierungen und eigenen kognitiven Aufwendungen. Diese Beschränkung der kognitiven Leistung auf Interaktionszusammenhänge ist vor dem Hintergrund der handlungstheoretischen Überlegungen, die bisher entwickelt wurden, wenig plausibel, fällt hier aber nicht allzu stark ins Gewicht, da das Strukturmodell des Handelns die kognitive Instanz zumindest analytisch vorsieht. Die Einführung der Instanz der Situationsdefinition erlaubt es insofern, eine Lösung des Problems der Konstitution und Reproduktion der Lebenswelt zu entwickeln, als mit ihr eine Instanz existiert, in der das lebensweltliche Wissen thematisch wird und daher nicht nur kritisierbar ist, sondern auch bestätigt werden kann. Dies wirft natürlich die Frage auf, ob und wie ein Zusammenhang zwischen Lebenswelt und Kritik plausibel zu begründen ist.

Durch die Fokussierung auf die Situationsdefinition ist das Wissen, das die Lebenswelt bereitstellt, nochmals zu differenzieren: Zunächst lässt es sich in ein »unthematisch mitlaufendes, relativ vorder-

---

<sup>20</sup> Kenneth Baynes weist zu Recht darauf hin, dass sich bereits in dieser Passage mit der Lebenswelt als Hintergrund und als thematisierbarem Wissen im Kontext einer Situationsdeutung die spätere Verdopplung des Begriffs der Lebenswelt abzeichnet (Baynes 1992: 82 f.).



*gründiges Wissen*« und in ein »Hintergrundwissen« unterscheiden (Habermas 1988c: 89 f.). Den zweiten Teil bildet ein tief verankertes und problematisierungsresistentes Wissen, das sich einerseits durch große Allgemeinheit und hohe Evidenz im alltäglichen Interagieren mit der Welt auszeichnet und andererseits durch die Kriterien der *totalisierenden Kraft* und des *Holismus* charakterisiert ist, die eine Struktur dieses Wissens indizieren, deren Veränderbarkeit nur unter großem Aufwand denkbar ist (Habermas 1988c: 92 f.). Dieses Wissen konstituiert zwar einen allgemeinen Rahmen für die Situationsdeutungen, ist aber so grundlegend, dass es in ihnen sich verändernden Bereich kaum hereinragt. Dieser Bereich des »vordergründigen Wissens« wiederum setzt sich aus zwei Komponenten zusammen: Einmal aus einem Wissen, das die spezifische konkrete Situation und die Interaktionsverhältnisse, die hier und jetzt bestehen, betrifft, und zum anderen aus einem Wissen, das es erlaubt, sich dem Thema der Situation angemessen zu verhalten.<sup>21</sup> In den Situationsdefinitionen kommt es vor allem darauf an, dass diese beiden letzten Elemente mobilisiert werden.

Für die Bestimmung des Handlungswissens resultiert daraus die folgende Anforderung an den Handelnden: Er muss die zuvor beschriebene Deutung der Situation in den drei relevanten Dimensionen (Natur,<sup>22</sup> Normen, Zurechenbarkeit) in zwei miteinander verbundenen Schritten (wobei das Ganze faktisch als Kreisprozess abläuft) vornehmen, nämlich erstens müssen die Verhältnisse, die in

<sup>21</sup> »Die Beteiligten dürfen normalerweise unterstellen, daß sie die trivialeren Bestandteile der Sprechsituation und der mit wachsenden Abständen diffuser werdenden Umgebungen aus koordinierten Perspektiven mehr oder weniger übereinstimmend deuten; sie gehen auch davon aus, daß ihre divergierenden lebensgeschichtlichen Perspektiven hier und jetzt aufeinander zulaufen und allenfalls der gemeinsamen Situationsdeutung verschiedene Relevanzen verleihen. Dieses *Horizontwissen* wird durch das Gesagte implizit mit-vergegenwärtigt; es macht eine Äußerung unproblematisch und fördert deren Akzeptabilität. (...) Eine ebenso geltungsstabilisierende Rolle spielt jenes *themenabhängige Kontextwissen*, das ein Sprecher im Rahmen der gemeinsamen Sprache, derselben Kultur, der gleichen Schulbildung usw., also im Rahmen eines gemeinsamen Milieus oder Erlebnishorizonts voraussetzen kann. Der Sprecher, der ein bestimmtes Thema anspricht, ruft implizit sachliche Kontexte herbei; in deren Licht erscheint das Gesagte als trivial oder überraschend, informativ oder unglaublich.« (Habermas 1988c: 89 f.)

<sup>22</sup> Die Verwendung des Begriffs der Natur ist hier unproblematisch, da sie Habermas' eigene, gegen Adorno und Horkheimer gerichtete Auffassung widerspiegelt, dass der objektivierende Zugang zu ihr derjenige ist, der zu privilegieren ist (Benhabib 1986: 386 f.).

der bestehenden Situation vorliegen, wahrgenommen werden (und die Kreishaftigkeit des Vorgangs äußert sich darin, dass in diesem Schritt das Wissen über mögliche Verhältnisse bereits aufgrund seiner Rolle, die Wahrnehmung zu strukturieren, essentiell ist), um sie dann in der Mobilisierung der Wissensbestände, die genau für diese Verhältnisse relevant sind, so zu deuten, dass die Handlungsabsicht realisierbar wird. In den meisten Fällen wird der gewöhnliche Wahrnehmungsvorgang dem Handelnden bereits eine passende Situationsdeutung vorlegen, es ist aber zur Erklärung einer Variante des möglichen Scheiterns sowie zur Hinführung auf Situationen, in denen eine kooperative Deutung notwendig ist, sinnvoll, auch in diesen analytisch die zwei Schritte zu unterscheiden.

Nachdem damit eine formale Analyse der Handlung und des Begriffs der Lebenswelt, der dabei relevant wird, vorliegt, bleibt zu zeigen, warum die Kontingenz des Handlungswissens nicht auf die Schwierigkeit der richtigen Auswahl immer schon bestehenden gültigen und geteilten Wissens reduzierbar ist. Zu diesem Zweck demonstriert Habermas, wie die Lebenswelt material zu begreifen ist und wie dies den Handelnden in der Moderne immer häufiger vor die zusätzliche Aufgabe stellt, das Wissen, das in der Deutung zum Tragen kommt, unter den kontingenten Umständen selbst erst zu konstituieren. Er beginnt hierzu mit einer Revision des Begriffs der Lebenswelt, die auf seine sozialwissenschaftliche Verdopplung hinausläuft: Im Anschluss an ihr phänomenologisches Verständnis waren alle Bestimmungen, die bis zu diesem Punkt vorgenommen wurden, auf ein Wissen bezogen, zu dem jeder einzelne Handelnde vor seinem Handeln immer schon Zugang hat und das den Horizont seiner Wahrnehmung der Welt bildet, das aber erst in einem konkreten Handlungsvollzug thematisch wird (Habermas 1987b: 205). Ein solches Wissen ist zwar im Rahmen einer philosophischen Handlungstheorie rekonstruierbar, wirft aber neben den bereits angetroffenen Schwierigkeiten seiner Konstitution und Reproduktion zudem die Frage auf, wo es material verortet wird, lässt es sich doch in seiner bisherigen Gestalt (z. B. sozialwissenschaftlich) nur vermittelt untersuchen, da es keinem relevanten Objektbereich korrespondiert. Habermas schlägt daher vor, die Lebenswelt als die »Region innerhalb der objektiven Welt, die die Gesamtheit der hermeneutisch zugänglichen, im weitesten Sinne historischen oder soziokulturellen Tatsachen bildet« (Habermas 1987b: 206), zu begreifen. Ein solches Verständnis, das sich aus dem »Alltagskonzept der Lebens-

welt« ergibt,<sup>23</sup> beschreibt den Bereich der vielfach verflochtenen Handlungen, die erstens alltägliche Wissensbestände tradieren und fortschreiben, mit denen zweitens legitime Ordnungen aufrechterhalten werden und so Solidarität erzeugt wird und die drittens neuen Gesellschaftsmitgliedern Handlungsfähigkeit verschaffen und sie zugleich in das gesellschaftliche Selbstverständnis sozialisieren. Die Lebenswelt ist somit der Ort der Kultur, der Gesellschaft und der Persönlichkeit.<sup>24</sup> Das lebensweltliche Wissen, von dem bisher die Rede war, ist in den Strukturen der Alltagspraxis verkörpert, an der die Handelnden als Mitglieder eines sozialen Zusammenhangs immer schon beteiligt sind. Wenn die Handelnden also auf solches Wissen zurückgreifen können sollen, muss sich die Lebenswelt in den Dimensionen der Kultur, der Gesellschaft und der Persönlichkeit reproduzieren. Die Lebenswelt bildet so im Rahmen der umfangreicheren funktionalistischen Betrachtung der Gesamtheit sozial relevanter Handlungen den Ort der Reproduktion dreier elementarer symbolischer Funktionen, die derjenigen der materiellen Reproduktion entgegengesetzt sind.<sup>25</sup>

Mit dieser gesellschaftstheoretischen Reformulierung des Begriffs der Lebenswelt werden mindestens zwei wichtige Schritte vollzogen: Erstens wird die Lebenswelt ihrer bewusstseinsphilosophischen Umklammerung entwunden, womit nicht nur die Probleme ihrer Reproduktion und Konstitution in einem neuen Licht erscheinen, sondern auch die bisher bemängelte überstarke Analogie des le-

<sup>23</sup> Mit dem »Alltagskonzept« bezieht sich Habermas auf die Unterstellung einer gemeinsamen sozialen Welt, die immer dann zum Tragen kommt, wenn wir anderen über unsere Erfahrungen erzählen und dabei vieles unerwähnt lassen, das wir für selbstverständlich geteilt halten (Habermas 1987b: 206 ff.).

<sup>24</sup> »Kultur« nenne ich den Wissensvorrat, aus dem sich die Kommunikationsteilnehmer, indem sie sich über etwas in einer Welt verständigen, mit Interpretationen versorgen. Gesellschaft nenne ich die legitimen Ordnungen, über die die Kommunikationsteilnehmer ihre Zugehörigkeit zu sozialen Gruppen regeln und damit Solidarität sichern. Unter Persönlichkeit verstehe ich die Kompetenzen, die ein Subjekt sprach- und handlungsfähig machen, also instandsetzen, an Verständigungsprozessen teilzunehmen und dabei die eigene Identität zu behaupten. (...) Die zum Netz kommunikativer Alltagspraxis verwobenen Interaktionen bilden das Medium, durch das sich Kultur, Gesellschaft und Person reproduzieren.« (Habermas 1987b: 209)

<sup>25</sup> Die Darstellung ist an dieser Stelle auf die enge Frage nach der Rolle der Lebenswelt im Handlungsvollzug zugeschnitten. Eine ausführlichere Diskussion des Funktionalismus, der sich dann vor allem auf das zur Lebenswelt komplementäre »System« bezieht, und seiner Probleme im Kontext der habermasschen Argumentation findet sich in den einzelnen Punkten des Abschnitts III. 3.

bensweltlichen ›Wissens‹ zu sonstigem Wissen wird durch eine Beschreibung der Lebenswelt als solche, die zumindest partiell in praktischen Vollzügen besteht, abgeschwächt. Zweitens kann dadurch auch wenigstens in gesellschaftstheoretischer Hinsicht eine weiterreichende Antwort auf die Motivationsfrage der Handlungen gegeben werden, denn die Handelnden müssen aufgrund der unverzichtbaren Funktion der Lebenswelt immer wieder Handlungen hervorbringen, deren Hauptzweck darin besteht, die Lebenswelt zu reproduzieren oder zu stabilisieren. Diese grundlegende normative Perspektive ist handlungstheoretisch allerdings nicht unproblematisch, da sie eine Begründung dafür erwarten lässt, dass auf der Makroebene beschriebene Notwendigkeiten in die einzelne Handlungs-genese zumindest hin und wieder Eingang finden. Ein Problem, das sich offensichtlich für Habermas nicht so stellt, weil er annimmt, dass die Lebenswelt mit ihren spezifischen und praktischen Reproduktionsweisen einen historisch gleichursprünglichen Handlungstyp zu demjenigen des Verfolgens individueller Zwecke repräsentiert, der die materielle Reproduktion sichert.<sup>26</sup> Damit unterbietet er jedoch sein eigenes Problematisierungsniveau, das er durch die Generalisierung der teleologischen Struktur auf alle Handlungen gewonnen hat.

Die allgemeine Neubestimmung der Lebenswelt macht es erforderlich, die Typen der »symbolischen Funktionen«, die sie idealerweise abdeckt, grundsätzlich zu explizieren, um dann über ihre neuzeitliche Gestalt das Spezifische der Moderne beschreiben zu können. Die Lebenswelt erweist sich als zirkulärer Zusammenhang, der die Bereitstellung des Wissens und die materialen Voraussetzungen von zumindest zwei der drei Dimensionen, die für die Situationsdeutung im Handlungsvollzug wesentlich sind, nämlich denjenigen der Normen und der Zurechenbarkeit, sowie deren jeweilige Reproduktion umfasst: Erstens identifiziert Habermas die *kulturelle Reproduktion*, die auf der Ebene des Wissens der Handelnden garantiert, dass bestehende Deutungsmuster tradiert und erhalten werden und dass neue Anwendungen derselben, die durch neue Situationen in den drei Dimensionen nötig sind, sich als kompatibel mit denjenigen, die beste-

---

<sup>26</sup> »Die *materielle Reproduktion* vollzieht sich durch das Medium der Zwecktätigkeit, mit der die vergesellschafteten Individuen in die Welt intervenieren, um ihre Zwecke zu verwirklichen. Wie Max Weber gesehen hat, zerfallen die Probleme, die der Handelnde in der jeweiligen Situation zu bewältigen hat, in Probleme der ›inneren‹ und der ›äußeren Not‹.« (Habermas 1987b: 209)

hen, erweisen, womit die Kohärenz und Kontinuität des lebensweltlichen Wissens hinsichtlich des Begreifens der objektiven, der sozialen und der individuellen Weltverhältnisse gewahrt bleibt. In dieser Bedeutung der Lebenswelt wird ihr phänomenologisches Verständnis fortgeführt, denn sie stellt, wie gezeigt, material ein Reservoir von verfügbaren Bedeutungen dar, die zur Deutung der jeweils begegnenden Situationen genutzt werden können. Habermas weist jedoch bereits darauf hin, dass die Kohärenz und Kontinuität des Wissens immer wieder erzeugt werden muss, so dass die Handelnden nicht einfach nur von bestehendem Wissen zehren können, sondern, auf einer anderen Ebene allerdings, auch zu dessen Kontinuierung beitragen müssen.<sup>27</sup> Die Zirkularität ist somit nicht nur eine der Lebenswelt insgesamt, sondern auch jeder einzelnen ihrer Funktionen. Zweitens ist die Lebenswelt der Ort der *sozialen Integration*, indem sie auf der sozialen Ebene gewährleistet, dass die Handlungen und Handlungstypen zu den bestehenden geregelten Verhältnissen des Handelns und der Interaktion passen. Die Lebenswelt inkorporiert also die Reihe der etablierten sozialen Bezüge und Rollenverständnisse, ist daneben aber auch die Instanz, die die verschiedenen Handlungsvollzüge, die überhaupt existieren oder möglich sind, immer neu koordiniert. In der handlungstheoretischen Perspektive ist sie die soziale Welt selbst, deren legitime Ordnung die Handelnden als zweite Dimension ihrer Situationsdeutung in Betracht ziehen müssen. Schließlich kommt zu diesen beiden Funktionen die *Sozialisati-on* als grundsätzliche Befähigung zum Handeln und als Garantie für die Kontinuität der Formen zurechenbarer Persönlichkeit hinzu. Durch sie werden die neuen Individuen in die sozialen und kollektiven Vollzüge, die die lebensweltliche Gemeinsamkeit ermöglicht, integriert, deren Dauer über die Zeit hinweg etabliert und der Raum für individuelles Handeln eröffnet.<sup>28</sup> Mit dieser Beschreibung wird

<sup>27</sup> In »Figur 23« führt Habermas hier »Überlieferung, Kritik, Erwerb von kulturellem Wissen« an (Habermas 1987b: 217), ohne aber genauer zu beschreiben, wie er sich diese Prozesse vorstellt.

<sup>28</sup> »Allerdings vollzieht sich die symbolische Reproduktion der Lebenswelt als ein Kreisprozeß. Die strukturellen Kerne der Lebenswelt werden ihrerseits durch entsprechende Reproduktionsprozesse, und diese wiederum durch Beiträge des kommunikativen Handelns »möglich gemacht«. Die *kulturelle Reproduktion* stellt sicher, daß (in der semantischen Dimension) neu auftretende Situationen an die bestehenden Weltzustände angeschlossen werden: sie sichert die Kontinuität der Überlieferung und eine für den Verständigungsbedarf der Alltagspraxis hinreichende Kohärenz des Wissens. Die *soziale Integration* stellt sicher, daß neu auftretende Situationen (in der Dimension des sozialen

die Zirkularität des habermasschen Begriffs der Lebenswelt deutlich: Die Lebenswelt ist einerseits die sozial verfasste Welt, in der sich der Handelnde immer schon bewegt, weshalb er durch seine Sozialisation ein ›Wissen‹ von dieser Welt erwirbt, das es ihm ermöglicht, erfolgreich Handlungen auszuführen, sich zu den sozialen Beziehungen zu verhalten und eine eigene Persönlichkeit auszubilden. Andererseits hat die Lebenswelt jedoch keine Existenz an sich, sondern ist auf Handlungen angewiesen, die sie in ihren drei Aspekten ständig reproduzieren, d. h. die das Wissen fortschreiben, die legitimen Ordnungen bestätigen und aufrechterhalten und die schließlich neue Mitglieder der sozialen Welt in deren Zusammenhang sozialisieren. Dieser zweite Aspekt steht in Habermas' eigener Perspektive im Vordergrund, so dass die *Theorie des kommunikativen Handelns* wesentlich den Zweck verfolgt zu erklären, warum und wie über das kommunikative Handeln der Erhalt und die Reproduktion des gesellschaftlichen Bereichs der Lebenswelt gesichert werden. Unter der handlungstheoretischen Fragestellung dieser Untersuchung steht dagegen zunächst der erste Aspekt im Vordergrund, da vor dem normativ motivierten Übergang zur Reproduktion der Lebenswelt geklärt werden sollte, welche Optionen die Handelnden haben und an welcher Stelle sie selbst zur Reproduktion der Bedingungen ihres Handelns oder zu derjenigen anderer (sozialer) Güter beitragen können. Wichtig in beiden Perspektiven ist, dass die Lebenswelt strukturell als reflexive betrachtet werden muss, da sie durch die Doppelstruktur ihrer Ermöglichungsleistung und gleichzeitigen Reproduktionsbedürftigkeit potentiell durch vollzogene Handlungen jeweils neu bestimmt werden kann.

Die drei Funktionen sind solche, die die Lebenswelt prinzipiell erfüllt oder erfüllen sollte, ohne dass damit schon geklärt wäre, wie sie sich konkret vollziehen, d. h. zum Beispiel welche materiale Ge-

---

Raumes) an die bestehenden Weltzustände angeschlossen werden; sie sorgt für die Koordinierung von Handlungen über legitim geregelte interpersonale Beziehungen und verstetigt die Identität von Gruppen. Die *Sozialisation* der Angehörigen stellt schließlich sicher, daß neu auftretende Situationen (in der Dimension der historischen Zeit) an die bestehenden Weltzustände angeschlossen werden; sie sichert für nachwachsende Generationen den Erwerb generalisierter Handlungsfähigkeiten und sorgt für die Abstimmung von individuellen Lebensgeschichten und kollektiven Lebensformen. In diesen drei Reproduktionsprozessen erneuern sich also konsensfähige Deutungsschemata (oder ›gültiges Wissen‹), legitim geordnete interpersonelle Beziehungen (oder ›Solidaritäten‹) sowie Interaktionsfähigkeiten (oder ›personale Identitäten‹).« (Habermas 1985a: 398)

stalt die Übersetzungs- und Integrationsmechanismen annehmen. Diese Unbestimmtheit erlaubt es Habermas, eine historisierende Perspektive zu wählen, nach der in der jeweiligen Gestalt des Kreislaufes aus Ermöglichungs- und Reproduktionsprozessen und damit auch derjenigen des Wissens und der Fähigkeiten, mit denen die Handelnden ausgestattet werden, verschiedene Entwicklungsstadien der Gesellschaft(en) beschrieben werden können. Er kommt so zu dem Schluss, dass die allgemeine Analyse der Lebenswelt auf Funktionen aufmerksam macht, deren Erfüllung zwar in verschiedenen Stadien durch sie alleine gewährleistet werden konnte, deren Notwendigkeit aber auch nicht wegfällt, wenn die Lebenswelt dazu nicht mehr oder nicht mehr vollständig in der Lage ist. Der zentrale Punkt im Rahmen der vorliegenden Abhandlung ist dabei, dass in der Moderne, in der die Lebenswelt in immer stärkerem Maße unter Druck gerät, ihre reflexive Reproduktion zunehmend wichtig wird für den Erhalt des Beitrags, den sie zur Ermöglichung des Handelns leistet. Die Transformation der Lebenswelt in der Moderne lässt ihre formalen Eigenschaften auf dezidierte Weise hervortreten und unterstreicht damit die Virulenz des Problems, wie eine vernünftige Bestimmung des Handelns überhaupt vorstell- und realisierbar ist.

### c. Die Transformation der Lebenswelt in der Moderne

Habermas konstatiert, die vormoderne Reproduktion der Lebenswelt vollziehe sich über das Tradieren von Lebensformen. Die Identität der Lebensformen mit der Lebenswelt garantiert dabei die Identität der Funktionen und Eigenschaften der Lebenswelt, die formal beschreibbar sind, mit den Inhalten der spezifischen Lebensformen, da es denkbar ist, dass die materiale Handlungsermöglichung durch die Lebenswelt mit den Bedingungen ihrer Reproduktion in eins fällt. In traditionellen Gesellschaften kann z. B. die Funktion der sozialen Integration dadurch hinreichend reproduziert werden, dass die etablierten Beziehungen und Rollenverständnisse selbst die Aufgabe ihrer immer neuen Vermittlung umfassen. In der Moderne allerdings bricht diese Einheit von Form und Inhalt auseinander, es kommt zu einer »Abstraktion der *allgemeinen* Lebensweltstrukturen von den jeweils besonderen Konfigurationen der nur in der Mehrzahl auftretenden Lebensformen« (Habermas 1985a: 399, vgl. Chung 1994: 135 ff.). Es findet also ein Prozess statt, in dem die Lebenswelt nicht aufgelöst oder ersetzt, sondern zunehmend allgemeiner und abstrak-



ter wird, denn während bisher ihre formal beschreibbaren Funktionen durch spezifische Lebensformen inklusive ihrer materialen Gehalte erfüllt wurden, spielen diese nun nur noch die Rolle einer ›Initiation‹ in formale Fähigkeiten. Die formalen Eigenschaften selbst treten als solche in den Mittelpunkt und sind unter prekären Verhältnissen nur die Basis und der Ausgangspunkt für inhaltliche Bestimmungen, wozu es – informiert durch die Menge der verfügbaren Lebensformen – zusätzlich gewichtiger Entscheidungen bedarf. Es entsteht

»für die Kultur ein Zustand der Dauerrevision verflüssigter, d. h. reflexiv gewordener Traditionen; für die Gesellschaft ein Zustand der Abhängigkeit legitimer Ordnungen von formalen, letztlich diskursiven Verfahren der Normsetzung und Normbegründung; für die Persönlichkeit ein Zustand der riskanten Selbststeuerung einer hoch abstrakten Ich-Identität. Es entstehen strukturelle Zwänge zur kritischen Auflösung von garantiertem Wissen, zur Setzung generalisierter Werte und Normen und zur selbstgesteuerten Individuierung (da die abstrakten Ich-Identitäten auf eine Selbstverwirklichung in autonomen Lebensentwürfen verweisen).« (Habermas 1985a: 399 f.)

Würde die Lebenswelt als bloß kulturelle Grundlage für die Fundierung des Denkens und der Theoriebildung erachtet, könnte dieses Argument als eines der Rationalisierung angesehen werden, nach dem sich die Lebenswelt zunehmend von einer materiellen Bestimmtheit und Begrenzung löst und sich deswegen mehr und mehr der Vernunft annähert, indem sie zu einem bloß formalen Vermögen wird, das in kritischer Spannung zu allen möglichen inhaltlichen Bestimmungen steht. Sie wäre so eine Art verkörpertes Reflexionsvermögen, das gesellschaftliche Realität geworden ist. Die Lebenswelt hat aber eine spezifische Funktion für das Handeln und die soziale Integration, weil sie ja die Instanz bleibt, die durch das Bereitstellen von Gewissheiten das Handeln ermöglichen und aufgrund ihrer intersubjektiven Geteiltheit dessen relativ problemlosen Vollzug garantieren soll (Habermas 1981b: 185 f.). In diesem Sinne wiederum betrachtet, könnte es – z. B. unter Effizienzgesichtspunkten – sogar ›vernünftiger‹ sein, in einer traditionellen Lebenswelt zu verbleiben, scheint hier doch die Integrationsleistung einfacher und sicherer zu sein. Gegen den Gedanken der ›Wahl‹ und Setzung einer Lebenswelt, den diese Variante impliziert, spricht aber die Tatsache, dass der Handelnde auf zweifache Weise einer Gewissheit bedarf: Einerseits bedarf er einer Gewissheit, die ihm vermittelt, dass das Handlungswis-



sen, dessen er sich bedient, sicher ist. Dies betrifft sein Verhältnis zum Handlungswissen, d. h. wie tief die lebensweltlich bereitgestellten Gewissheiten in ihm verankert sind. Aus dieser Perspektive, die das Handeln nur aus dem Blickwinkel des Wissens an sich betrachtet, ließe sich ein Vorzug traditionaler Lebenswelten gegenüber einer zunehmend formalen Lebenswelt konstruieren. Allerdings ist diese Perspektive zu idealistisch, da nämlich andererseits auch der Raum der Ausführung der Handlung einer ist, von dessen Verstehen Gewissheit erwartet wird, in der Weise, dass der Erfolg der Handlung in diesem Raum ein notwendiges Ziel der Handlung ist. Diese Gewissheit bezeichnet also das Handlungswissen, insofern es Wissen von den Verhältnissen ist, in denen die Handlung vollzogen wird. Da diese beiden Arten von Gewissheiten offensichtlich miteinander verbunden sind, weil das (häufige) Scheitern von Handlungen Zweifel an der Richtigkeit der vollzogenen Handlungen weckt und dieses Zweifeln wiederum dazu führt, dass die Handelnden nicht mehr unproblematisch aus lebensweltlicher Gewissheit heraus agieren und damit zu potentiellen Störfaktoren werden, kann die Fortsetzung einer traditionellen Lebenswelt keine einfache Option sein, da eine solche die zweite Art der Gewissheit aufgrund der Pluralität der Lebensformen in der Moderne nicht gewährleisten kann.

Die bisherige Rekonstruktion der habermasschen Handlungstheorie hat das strukturelle Moment einer Kontingenz des Handlungswissens vor Augen geführt, derzufolge der Handelnde die Handlungssituation in drei Dimensionen deuten muss. Unter Rekurs auf die Lebenswelt verringert Habermas die ›Dramatik‹ der Situation, indem er sie einerseits so begreift, dass sie material dasjenige, was in den drei Dimensionen benötigt wird, gewöhnlich abdeckt, während er sie andererseits als solche konstruiert, die in problematischen Fälle reflexiv ist, so dass sie auch im Anschluss daran weiterhin integrierend und stabilisierend wirken kann. Erst in der Moderne offenbart sich das volle Ausmaß der Kontingenz des Handlungswissens, da erstens die Gewissheit, die das Handeln ermöglicht, nur noch eine formale ist, d. h. sie zwingt den Handelnden zur aktiven Bezugnahme auf die Alltagssprache und das ›Wissen‹, das sie verkörpert (so wird später in einer dritten Wendung der Lebensweltbegriff sprachphilosophisch neu gedeutet), damit er die notwendige Gewissheit für die Ausführung einer Handlung gewinnt. Das formale Handlungswissen, das die Lebenswelt nun noch bereitstellt, garantiert zwar die Erreichbarkeit des konkreten Handlungswissens sowie die

Möglichkeit eines vernunfttheoretischen Zugangs zu ihm, determiniert dieses aber nicht und steht somit in einem Verhältnis der strukturellen Kontingenz gegenüber diesem. Zweitens ist auf diesem Hintergrund auch die Gewissheit der Welt, in der die Handlung vollzogen wird – zumindest insofern sie die intersubjektiv geteilte ist –, eine, die immer erst zu erreichen ist. Das intersubjektive Teilen sowie die Verständnisse legitimer Interaktionen und zurechenbarer persönlicher Eigenschaften, die damit zusammenhängen, bedürfen immer wieder der Erneuerung und können nicht unproblematisch als gegeben vorausgesetzt werden.<sup>29</sup> In diesem Fall ist die Welt strukturell kontingent, da bestehende Weltzustände aufgrund der Interventionen der Handelnden, die hinzukommen, nicht die folgenden Weltzustände determinieren. In der Moderne sind vornehmlich die Aspekte der kognitiven Binnenstruktur der Lebenswelt relevant, die denjenigen, die von ihr getragen werden, eine bestimmte Reihe von Operationen und d. h. auch eigenständigen kognitiven Operationen erlauben (oder auch normativ nahe legen), die gleichzeitig aber Indikatoren einer historischen Situation sind, in der die Reproduktion der formalen Charakteristika der Lebenswelt bisher nicht gekannten Schwierigkeiten unterworfen ist.<sup>30</sup>

Auf diese historisch neue Evidenz der ›Kontingenz des Handlungswissens‹ kann in zwei Varianten sozial reagiert werden: Erstens

---

<sup>29</sup> »In dem Maße, wie sich eine Lebenswelt rationalisiert, wächst der Verständigungsaufwand, der den kommunikativ Handelnden selbst aufgebürdet wird. Damit wächst zugleich das Dissensrisiko einer Kommunikation, die Bindungseffekte nur über die doppelte Negation von Geltungsansprüchen erzeugt. Die normale Sprache ist ein riskanter, zugleich aufwendiger, immobiler, in seiner Leistungskapazität beschränkter Mechanismus der Handlungskordinierung.« (Habermas 1985a: 405)

<sup>30</sup> »Jetzt vollziehen sich das Reflexivwerden der Kultur, die Generalisierung von Werten und Normen, die zugespitzte Individuation der vergesellschafteten Subjekte, jetzt steigern sich kritisches Bewußtsein, autonome Willensbildung, Individuierung, verstärken sich also die einst der Praxis von Subjekten zugeschriebenen Rationalitätsmomente unter Bedingungen eines immer weiter und immer feiner gesponnenen Netzes sprachlich erzeugter Intersubjektivität. (...) Der Reproduktionsmodus der Lebenswelt verändert sich freilich nicht linear in der durch die Stichworte Reflexivität, abstrakter Universalismus und Individuierung gekennzeichneten Richtung. Die rationalisierte Lebenswelt sichert vielmehr die Kontinuität von Sinnzusammenhängen mit den diskontinuierenden Mitteln der Kritik; wahrt den sozialintegrativen Zusammenhang mit den riskanten Mitteln des individualistisch vereinzelnden Universalismus; und sublimiert, mit Mitteln einer extrem individuierenden Vergesellschaftung, die überwältigende Macht des genealogischen Zusammenhangs zu einer fragilen, verletzbaren Allgemeinheit.« (Habermas 1985a: 400 f.)

können sich Handlungssysteme ausbilden, in denen die Gewissheit sowohl des Handlungswissens als auch der Welt durch institutionalisierte Verfahren oder Medien garantiert wird. Zweitens kann sich aber auch ein insgesamt erneuerter Typus der Lebenswelt ausbilden, in dem den Kontingenzen auf spezifische Weise begegnet wird.<sup>31</sup> Da die Diskussion des zweiten Weges den Begriff des kommunikativen Handelns benötigt, soll sie solange ausgeblendet bleiben, wie dieser nicht vollständig geklärt ist. Präzisierbar ist aber bereits die erste Option.

Am Beispiel des Systems des Geldes führt Habermas, dabei Überlegungen der luhmannschen Systemtheorie übernehmend, vor, wie es zu einer partiellen Entlastung der Koordinations- und Integrationsleistung der Lebenswelt kommen kann, ohne dass die Handelnden selbst aktiv dazu beitragen müssen. Dabei sind aber nur solche Bereiche der Lebenswelt einer systemischen Entlastung zugänglich, die nicht unmittelbar auf das Interagieren selbst angewiesen sind, d. h. es ist undenkbar, dass es zur Systembildung im Bereich von Aktivitäten kommt, in denen die Kooperation Selbstzweck ist, wie z. B. in allen Formen des normenregulierten Handelns.<sup>32</sup> Mit der Herausbildung eines solchen Systems entsteht eine »*verarmte und standardisierte Sprache*«, in der die Handlungen, die sie betrifft, so koordiniert werden, dass die Gewissheiten der Agierenden irrelevant für den Vollzug sind (Habermas 1985a: 406). Das institutionenförmige System gewährleistet, dass es eine vorgeschriebene Verfahrensweise gibt und dass ihr gemäß in der Welt auf antizipierbare Art reagiert wird. Der Handelnde muss also nicht erst eine Gewissheit für sein Handeln erwerben, wozu er vor allem Gewissheit über die Welt zu erlangen hat, sondern indem er sich in dem ausdifferenzierten System bewegt, hat er erkannt und anerkannt, dass er ohne Rücksicht auf die beiden Gewissheiten agieren kann und trotzdem weiß, dass sein Handeln, solange er sich an die Regeln des Systems hält, erfolgreich sein wird. Habermas redet konsequenterweise von »entweltlichten Interaktionsformen«, wobei sich die Entweltlichung auf die doppelte Negation der Kontingenz bezieht.

---

<sup>31</sup> Zur Kritik an der Dichotomie zwischen System und Lebenswelt, die hinter diesen Alternativen steht, siehe Bohman 1999, 76.

<sup>32</sup> Die Betrachtung der soziologischen Forschungen, wie sie beispielsweise von Goffman initiiert wurden, wirft allerdings die Frage auf, ob dies tatsächlich so sein muss und so ist, oder ob hier nicht doch stärker ein normatives Argument gebraucht wird, als es Habermas an dieser Stelle offen gibt (Goffman 1959).

Diese Lösungsvariante der doppelten ›Kontingenz des Handlungswissens‹ hat systematisch nur eine beschränkte Reichweite, wie Habermas schnell erkennt. Denn es besteht die Gefahr, dass jegliche Interaktion solchen ›entweltlichten‹ Mechanismen unterworfen wird, was nicht nur zu einer Verzerrung oder Überlagerung der Interaktionen führen würde, in denen es um die Interaktion selbst geht, sondern auch das Verfolgen von Zwecken außerhalb dessen, was die Regeln der Systeme vorsehen, würde unmöglich werden. Die Institutionalisierung der Handlungsgewissheiten ist also nur für die beschränkten Bereiche desjenigen instrumentellen Handelns verfügbar, in denen es Möglichkeiten gibt, Handlungsvollzüge in einer Weise zu verallgemeinern, die allen zu Gute kommt und dennoch den Erfolg garantiert.<sup>33</sup> In all den anderen Bereichen gilt es, die Kontingenz des Handlungswissens zu akzeptieren und Weisen eines vernünftigen Umgangs mit ihr zu finden.

Habermas erfasst gerade mit der Herausbildung von Handlungssystemen sicherlich einen spezifisch modernen Zusammenhang. Ob allerdings die Tatsache, dass das Moment der Kontingenz des Handlungswissens relevant ist, wirklich ein originär modernes Phänomen ist, oder ob diese Kontingenz nicht eine Grundbedingung des Handelns überhaupt darstellt, für die auch historisch frühere Epochen bereits originale Lösungen finden mussten, ist dadurch nicht vorentschieden. Denn da sich traditionale Gesellschaften – was die Argumentation von Habermas unplausiblerweise nahe legt – nicht nach dem Modell der ausdifferenzierten Subsysteme begreifen lassen, ist eine Beschreibung notwendig, die die spezifischen Leistungen der Lebenswelt und der Handelnden selbst in diesen Epochen und Kontexten verstehen hilft. Die gesamte habermassche Argumentation krankt sicherlich daran, dass der Wissensaspekt im Sinne des propositionalen Wissens zu stark betont wird und die Konsequenzen der Situationsbezogenheit des Handlungswissens unterschätzt werden, was sich auch in der Geringschätzung der aristotelischen Tradition der Handlungstheorie widerspiegelt. Ihn interessiert – trotz des sozialwissenschaftlichen Settings, in dem das Problem der Moderne zur Erscheinung kommt – vor allem die Geltungsdimension des Handlungswissens und in dieser Perspektive gibt es natürlich eine wesent-

---

<sup>33</sup> Hinzu kommt die Frage, ob sich der habermassche Ansatz einer Koordination des Handelns in den Systemen über Handlungsfolgen konsequent ausformulieren lässt.

liche Differenz zwischen den ausdifferenzierten Subsystemen und den tradierten Lebensformen.

Die Frage der Geltung von Wissen, Theorien und Aussagen bildet evidentermaßen den Schwerpunkt in der Auseinandersetzung mit der Moderne bei Habermas. Hierbei geht es vor allem um die Frage, welcher Ort der Vernunft in der Moderne zuzuweisen ist und unter welchen normativen und rationalen Voraussetzungen es zur Herausbildung einer spezifisch modernen und kommunikativen Lebenswelt kommen kann und soll.

## 2.2 *Die Moderne als Aufgabe für die Theorie*

### a. Das ›Projekt‹ der Moderne

Seit dem Beginn der achtziger Jahre verteidigt Habermas offensiv einen normativ gehaltvollen Begriff der Moderne. »Normativ gehaltvoll« heißt hier, dass dieser Begriff dazu genutzt wird, eine spezifische Vernunft- und Gesellschaftstheorie zu verteidigen, die, obwohl sie auch beansprucht, eine Rekonstruktion tatsächlicher, empirisch nachprüfbarer Tendenzen zu sein, vornehmlich normativen Charakters ist. So ist es auch plausibel, von der Moderne als einem »Projekt« zu reden, während deren soziologische Betrachtung eher auf einer neuen Entwicklungsstufe in der Verfassung des Handlungswissens und des Handelns überhaupt insistiert. Die Moderne wird nun zu einer Aufgabe für die Theorie und die politische Praxis: Die Theorie muss, um den Bedingungen moderner Existenz gerecht zu werden und ihr Ausdruck zu sein, bestimmte Ansprüche erfüllen, wobei der Wille und die Notwendigkeit, dies zu tun, auf politisch-ethischen Entscheidungen und dem praktischen Scheitern von Versuchen der Verteidigung ›vormoderner‹ Theoriemodelle beruhen. Deutlich wird dieser Komplex zunächst in Habermas' wichtiger Einführung des Begriffs der Moderne in seiner Dankrede für den Empfang des Adorno-Preises, die unter dem seither viel zitierten Titel *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt* steht. Die Moderne wird hier – unabhängig von der soziologischen Dimension der Rationalisierung und Formalisierung der Lebenswelt – als das spezifische Selbstverständnis eines gesellschaftlichen Subsystems, nämlich der Kunst, begriffen. Abseits vom tradierten historischen Gebrauch des Ausdrucks zur Kennzeich-

nung der eigenen Position als einer neuen mit Bezug auf die Antike, bildet sich in der Mitte des 19. Jahrhunderts vor allem im Kontext der französischen Literatur das radikalere Verständnis einer ästhetischen Moderne aus. Dieses Verständnis prägt die kulturelle Entwicklung seitdem und wird zum Gegenüber für diverse Arten der Kritik. Die These besteht nun in der Behauptung, es seien zwei Prozesse der Moderne oder der Modernisierung zu unterscheiden. Der erste sei der unmittelbar mit dem Ausdruck verbundene Prozess der Autonomisierung der Kunst sowie dessen souveräne Rückwendung auf das Ganze des Lebens.<sup>34</sup> Der zweite dagegen ist der von Max Weber ausgemachte kulturelle Prozess der Ausdifferenzierung dreier Sphären der Vernunft, der in der Aufklärung seinen Ursprung hat und einer notwendigen Entwicklung und Präzisierung des Vernunftbegriffs entspricht.<sup>35</sup> Aus der Perspektive des zweiten Prozesses ist

---

<sup>34</sup> Die Arbeiten Christoph Menkes können als Untersuchung der Logik und Geltung dieses Prozesses erachtet werden. Hierbei wendet er allerdings einen präzisierten Begriff der ästhetischen Souveränität mehr und mehr gegen seine habermassche Limitierung: »Es ist diese traditionelle Verknüpfung der Souveränität mit einer (...) Hierarchie, die zur Auflösung des Souveränitätsbegriffs in der liberalen Tradition der Moderne geführt hat. Denn nach liberaler Überzeugung entzieht die Emanzipation des Subjekts mit der Auflösung der politischen und ethischen Hierarchien auch der Idee der Souveränität die Grundlage; subjektive Freiheit und souveränes Handeln schließen sich aus. Die Annahme beruht jedoch auf einem doppelten Mißverständnis subjektiver Freiheit: daß in einer Welt subjektiver Freiheit souveränes Handeln nicht mehr nötig und nicht mehr möglich sei. (...) Durch die (...) Not tragischer Entzweiung bleibt souveränes Handeln in der Welt subjektiver Freiheit notwendig. (...) In einer Welt subjektiver Freiheit bleibt souveränes Handeln aber nicht nur zu ihrer Integration im Guten nötig, souveränes Handeln ist auch *möglich*, ohne gegen das Recht subjektiver Freiheit zu verstoßen. Denn Souveränität ist an politische und ethische Hierarchien, die die subjektive Freiheit beschränken, nicht gebunden.« (Menke 1996: 307 f.) – Siehe dazu Niederberger 1997b.

<sup>35</sup> »Die Idee der Moderne ist mit der Entwicklung der europäischen Kunst eng verschwistert; aber das, was ich das Projekt der Moderne genannt habe, kommt erst in den Blick, wenn wir die bisher geübte Beschränkung auf Kunst aufgeben. Max Weber hat die kulturelle Moderne dadurch charakterisiert, daß die in religiösen und metaphysischen Weltbildern ausgedrückte substantielle Vernunft in drei Momente auseinandertritt, die nur noch formal (durch die Form argumentativer Begründung) zusammengehalten werden. Indem die Weltbilder zerfallen und die überlieferten Probleme unter den spezifischen Gesichtspunkten der Wahrheit, der normativen Richtigkeit, der Authentizität oder Schönheit aufgespalten, jeweils *als Erkenntnis-*, *als Gerechtigkeits-*, *als Geschmacksfragen* behandelt werden können, kommt es in der Neuzeit zu einer Ausdifferenzierung der Wertsphären Wissenschaft, Moral und Kunst. (...) Die professionalisierte Bearbeitung der kulturellen Überlieferung unter jeweils einem abstrakten Geltungsaspekt läßt die Eigengesetzlichkeiten des kognitiv-instrumentellen, des mora-

der erste Prozess lediglich die Binnenentwicklung eines der ausdifferenzierten Geltungsbereiche der Vernunft, womit aber zugleich auch das Argument gegen dessen Souveränitätsentwicklung gewonnen ist, denn als Sphäre, die aus einem Gesamtzusammenhang der Vernunft ausdifferenziert ist, ist die Kunst in ihrer Geltungsreichweite beschränkt. Ihr Versuch, sich darüber zu erheben, muss zu Aporien führen, da die eigene Geltungsgrundlage damit in Frage gestellt wird und ein Vorbild für andere Bewegungen der Souveränität entsteht (Habermas 1980: 458). In der Betrachtung der Moderne sind daher zwei Aspekte und damit jeweils verbundene Probleme, Aporien oder Konflikte auseinander zu halten: Einerseits die allgemeine Ausdifferenzierung der Vernunft, bei der das Problem darin besteht, wie gesichert bleiben kann, dass sich das Ausdifferenzierte in der Lebenswelt auf angemessene Weise verknüpft. Es gibt hier also die Aufgabe einer Rückübersetzung dessen, was die Spezialdiskurse entwickeln, in die Sphäre des Handlungswissens, damit die Einheit des Lebenszusammenhangs gewahrt bleibt und die Lebenswelt nicht ihre Substanz verliert (Habermas 1980: 462). Die Schwierigkeiten dieses Punktes waren bereits im vorhergehenden Abschnitt beobachtbar. Andererseits gibt es das Phänomen der künstlerischen Moderne mit ihrem aporetischen Anliegen, die Kunst zu transzendieren und das Leben insgesamt nach dem Vorbild der künstlerischen Existenz zu gestalten. Eine Kritik dieser Moderne muss nicht notwendig mit einer Kritik der modernen Vernunft verbunden werden. Es ist möglich, am »Projekt der Moderne« festzuhalten und trotzdem die Souveränitätsbewegung des Modernismus zurückzuweisen. Habermas geht sogar so weit, aus einem richtig verstandenen Begriff der Moderne die Kritik am künstlerischen Modernismus und vor allem seinen philosophischen Rezeptions- und Verallgemeinerungsgestalten zu folgern, denn eine solche Verallgemeinerung macht die Forderungen und Einsichten der »Moderne« schlichtweg unverständlich. Die Radikalisierung der künstlerischen Existenz ist zugleich die Auflösung der wissenschaftlichen Welt und der instrumentellen Rationalität der Ökonomie, die ihre autonome Existenz allererst ermöglicht (Habermas 1985a: 276 f.). Deswegen bedarf die Kunst ihres Pendantes des Kunstkritikers, ohne dass es zu einer Fusion der beiden kommen darf.

---

lisch-praktischen und des ästhetisch-expressiven Wissenskomplexes hervortreten.« (Habermas 1980: 452 f.)



In diesem Verständnis des Begriffs der Moderne artikuliert sich eine kulturelle oder theoretische Entwicklung, die aufgrund ihrer unmittelbaren Verbindung mit der Vernunft jedoch mehr als ein bloß neues historisches Stadium ist. Letztlich geht es um den Vernunftbegriff überhaupt, selbst wenn er in seiner fraglichen Fassung erst unter den spezifischen historisch-sozialen Umständen unserer Zeit denkbar ist. Dies hat auch zur Folge, dass er von seiner Geltung her nicht hinterschreitbar ist und nur unter hohen sozialen, politischen und kulturellen Kosten in seiner faktischen Ausdehnung und Wirkung zurückgedrängt werden kann und tatsächlich wird. Während bei der Moderne als einem Problem der Handlungstheorie der Begriff der Lebenswelt und ihre Prozesse der Transformation im Vordergrund stehen, führt die Reflexion über den modernen Begriff der Vernunft zu einem anderen Fokus. Als Garant eines falschen und zu substantialistischen, also vormodernen Vernunftbegriffs wird nun die *Metaphysik* betrachtet. Sie habe sich mit dem Übergang zur Moderne in ihrer sozialhistorisch stabilisierenden und theoretisch fortschrittlichen Funktion überlebt und erfordere nun die Ablösung durch ein *nachmetaphysisches* Verständnis der Vernunft.

Unter dem programmatischen Titel des *nachmetaphysischen Denkens* verfolgt Habermas einerseits die Absicht zu demonstrieren, dass und inwiefern die traditionelle Auffassung der Vernunft als des Elementes der Einheit im Mannigfaltigen weiterhin verteidigt werden kann. Andererseits skizziert er eine Antwort auf die Frage, wie die relevanten Denkanstöße und Probleme des metaphysischen Denkens, in dem der Vernunftbegriff und viele andere Topoi, die für den philosophischen Diskurs kennzeichnend sind, trotz aller Kritik, die zu erheben ist, ihren Ursprung haben, sich unter Bedingungen des nachmetaphysischen Denkens auflösen, einer Lösung näher kommen oder als Herausforderung weiter bestehen bleiben. Gemeinsam ist beiden Auseinandersetzungen mit der Metaphysik das Ziel, eine Rekonstruktion der Geschichte der Philosophie vorzulegen, zu der das »nachmetaphysische Denken« nicht einfachhin einen Bruch darstellt, sondern in deren Kontinuität dieses Denken zumindest im Hinblick auf wesentliche »Fortschritte« des Weltverständnisses steht. Dies führt dazu, dass das nachmetaphysische Denken sich auf dem Hintergrund des metaphysischen entwickelt und Charakteristika ausbildet, die nur in dieser Relation relevant sind. Dies provoziert evidentenmaßen kritische Nachfragen an Habermas, die sowohl philosophiegeschichtlicher als auch systematischer Natur sind. Es ist z. B. der

Frage nachzugehen, inwiefern der totalisierende Blick einer Aufteilung des philosophischen Denkens in Metaphysik und Nachmetaphysik, den Nietzsche und Heidegger geprägt haben, in der Lage ist, die Differenzierungsbestrebungen, die die gesamte Philosophiegeschichte durchziehen, angemessen in den Blick zu bekommen.<sup>36</sup>

Habermas macht mit Blick auf die gegenwärtige Debatte philosophiegeschichtlich drei Punkte aus, in denen sich die Metaphysik<sup>37</sup>

<sup>36</sup> Ein interessantes philosophiehistorisches Beispiel einer Abgrenzungsbewegung von der ›Metaphysik‹ (vor ihrem Auftreten unter diesem Titel) ist die Diskussion um die kategorischen Syllogismen im 12. Jahrhundert. Abaelard entwickelt Bestimmungen, nach denen die kategorischen Syllogismen von topischen Inferenzen ausgenommen werden und damit einen rein formalen Charakter bekommen, der sie von den metaphysisch bedingten topischen Inferenzen abhebt: »On the one hand, Abelard separates valid categorical syllogisms from Topical dependent inferences, thus denying that syllogistic inferences are rooted in metaphysics, and he argues energetically that categorical syllogisms are valid or invalid solely in virtue of their form. It is plain, furthermore, that he gives preferential status to categorical syllogisms as compared with inferences dependent on the Topics; it is not insignificant that he calls the former *perfect* inferences and the latter *imperfect* inferences. On the other hand, it is Abelard's view that many conditional propositions are dependent on the Topics, which validate the inference from the antecedent to the consequent in the conditional. Thus the validity of all nonsyllogistic inferences is for Abelard dependent on the Topics, so that this part of logic – nonsyllogistic inference – is not yet divorced from metaphysics.« (Stump 1989: 97) – Vgl. zu den Schwierigkeiten des Metaphysikbegriffs im Mittelalter auch Fidora/Niederberger 2001 und Fidora/Niederberger 2002. Mit Blick auf diesen Kontext zeichnet sich natürlich bereits die Frage ab, die in Teilen der Sekundärliteratur zu Recht erhoben wird, in welchem Verhältnis das habermassche Denken zu den Anfängen und positivistischen Formen der analytischen Philosophie steht, und dies heißt auch, ob Habermas die Komplexität bestimmter aktueller Debatten – etwa zur sogenannten Analytischen Metaphysik (Loux 1998) – angemessen aufnehmen und in seine Überlegungen integrieren kann.

<sup>37</sup> In den folgenden Abschnitten müsste *Metaphysik* eigentlich immer in Anführungszeichen stehen, da es sich um eine hochproblematische und letztlich unzulässige Totalisierung differenzierter Positionen unter einen (allerdings häufig zentralen) Aspekt einzelner Positionen handelt (vgl. dazu auch Lutz-Bachmann 2002). Da hier jedoch kein Interesse an einer Kritik der Verkürzungen in Habermas' Beschreibungen der Philosophiegeschichte und ihrer Protagonisten besteht, sondern vornehmlich an dessen positiver Charakterisierung, wird dieser Ausdruck aus Gründen der terminologischen Einfachheit beibehalten. Eine ausführliche philosophiehistorische und systematische Auseinandersetzung mit Habermas' Metaphysikbegriff sowie eine tiefgreifende Kritik desselben stellt die umfangreiche Studie *Nachmetaphysisches Denken?* von Rudolf Langthaler dar. Langthaler macht vor allem darauf aufmerksam, dass Habermas nicht nur die aristotelische Tradition problematischerweise ausblendet, sondern dass er zudem auch dem platonischen Denken einen Nominalismus unterlegt, der dessen ontologischen Ansatz in keiner Weise gerecht wird. Er äußert den Verdacht, Habermas' Verständnis der Metaphysik sei eher der Lektüre Nietzsches geschuldet als derjenigen der philosophiehistorisch relevanten Texte selbst: »Habermas' Ausgang von dem ›materiel-

kristallisiert, da sie systematisch »auf das Einheitsmotiv der Ursprungsphilosophie, auf die Gleichsetzung von Sein und Denken und auf die Heilsbedeutung der theoretischen Lebensführung, kurz: auf Identitätsdenken, Ideenlehre und starken Theoriebegriff« (Habermas 1988b: 36) begrenzt ist. Das metaphysische Denken steht jedoch nicht alleine, sondern hat ein spiegelbildliches Gegenüber, das sich auf der Ebene der metaphysischen Begriffe diesem widersetzt und ihr Gegenteil jeweils für gültig erklärt. Dadurch bleibt aber auch das Gegenüber abhängig von wesentlichen Prämissen des metaphysischen Denkens und entwickelt in Habermas' Verständnis sogar so etwas wie eine heimliche Sympathie mit der abgelehnten Position (Habermas 1988e: 154). Eine gegenwärtige Alternative zum metaphysischen Denken kann also nicht in der schlichten Affirmation dessen bestehen, was die Metaphysik negiert, sondern es ist der legitime Gehalt der metaphysischen Ansprüche daraufhin zu überprüfen, inwiefern er in eine grundsätzlich andere Art des Denkens überführbar ist. Die neue Art des Denkens bestreitet also nicht einfach die Berechtigung der metaphysischen Ansprüche, sondern zeigt die Auflösung und Transformation dieser Ansprüche unter veränderten Vorzeichen.

Unter Aufgriff des ersten metaphysischen Motivs nennt Habermas vier Eigenschaften, die einem zeitgenössischen Vernunftbegriff zukommen sollten und gegen den sich Befürworter und Gegner des klassischen metaphysischen Denkens gemeinsam richten, denn »eine klare Konstellation bilden die Parteien für und gegen das metaphysische Einheitsdenken erst zusammen mit einer dritten Partei, in der sie den gemeinsamen Gegner ausmachen; ich meine den Humanismus derjenigen, die in Fortsetzung der Kantischen Tradition versuchen, einen skeptischen und nachmetaphysischen, aber nicht-defaitistischen Vernunftbegriff sprachphilosophisch zu retten« (Habermas 1988e: 154). Es lassen sich mit Blick auf diese Aussage, die

len Gehalt jener empirischen Einzeldinge, an denen die Ideen doch in vergleichender Abstraktion erst abgelesen werden mußten«, darf wohl auch als bemerkenswerter Beleg dafür in Anspruch genommen werden, daß seine (im Grunde unplatonsche) ontologische Trennungen unterstellende Kritik an der ›Ideen‹-konzeption der platonischen Tradition sowie sein an diese Adresse gerichteter Vorwurf der ›paradoxen Entgegensetzung‹ und der ›Verdopplung der sinnlichen wahrnehmbaren Welt‹ sich bezeichnenderweise an einem Verständnis der ›Idee‹ orientiert, das den in der Art Nietzsches denunzierten ›metaphysischen Hinterwelten‹ doch erstaunlich nahe kommt.« (Langthaler 1997: 48) – In diesem Band findet sich auch eine Bibliographie zu den verschiedenen Debatten, die die habermassche Diskreditierung der Metaphysik ausgelöst hat.

offensichtlich auch eine Charakterisierung der Position gibt (und Traditionslinien – Humanismus und Kant – auszieht, auf die hier nicht eingegangen werden soll), die Habermas selbst bekleidet, vier Elemente des modernen Vernunftbegriffs ausmachen: er soll (1) *skeptisch*, (2) *nachmetaphysisch*, (3) *nicht-defaitistisch* und schließlich (4) *sprachphilosophisch* sein. Das ›Nachmetaphysische‹ wird also doppelt verwandt: erstens ist es ein Synonym für das Moderne, zweitens bezeichnet es aber auch eine bestimmte Eigenschaft unter anderen, die der modernen Vernunft zukommen. Die vier Kriterien lassen sich in zwei eher negative und zwei eher positive unterscheiden, denn Skeptizismus und Nach-Metaphysik nehmen auf die Vernunftkritik Bezug, während der Nicht-Defaitismus und die Sprachphilosophie die positiven Optionen des neuen Vernunftbegriffs zum Ausdruck bringen.

Habermas geht sogar noch darüber hinaus und stellt die These auf,

»daß die Einheit der Vernunft allein in der Vielheit ihrer Stimmen vernehmbar bleibt – als die prinzipielle Möglichkeit eines wie immer okkasionellen, jedoch verständlichen Übergangs von einer Sprache in die andere. Diese nur noch prozedural gesicherte und transitorisch verwirklichte Möglichkeit der Verständigung bildet den Hintergrund für die aktuelle Vielfalt des einander – auch verständnislos – Begegnenden.« (Habermas 1988e: 155)

Es lässt sich also weiterhin festhalten, dass der moderne Vernunftbegriff *prozedural* die Verständigung sichert, und dadurch an bestimmten Orten und zu bestimmten Zeiten zumindest in hinreichendem Maße faktische Verständigung etabliert wird und sich auch die Bedingung der Möglichkeit des Nichtverstehens ergibt (Habermas 1988e: 180).<sup>38</sup> Die Frage ist jedoch, wie der Begriff des Hintergrunds im vorhergehenden Zitat zu verstehen ist, d.h. wie und ob es ein Bedingungsverhältnis zwischen der prozeduralen Sicherung und der Möglichkeit des verständnislosen Begegnens gibt. Allgemein steht hinter dem so charakterisierten Vernunftbegriff die Vorstellung von Verhältnissen, in denen die Vernunft immer erst ins Werk zu setzen ist, denn aufgrund ihres prozeduralen Charakters ist sie ein Verfahren, um Verständigung zu etablieren, und kein bloßes Auffinden oder Erklären einer Verständigung, die schon immer besteht. Daher

---

<sup>38</sup> Hier schließen sich unmittelbar viele der Probleme an, denen Habermas in seinen Ausführungen zur politischen Philosophie begegnet (siehe z.B. Habermas 1996, 154–184 und 237–276; vgl. dazu Wagner 1999).

auch das Transitorische dieses Vorgangs, denn selbst die erreichte Verständigung garantiert nicht deren Andauern über diesen Moment hinaus. Die Einheit ist daher immer eine faktische Syntheseleistung, die einen Ort in Raum und Zeit hat, und keine, die ohnehin existiert. Die Vernunft ist eine Leistung in der Kontingenz und keine reine Selbsterkenntnis.<sup>39</sup>

Es ist nun den Fragen nachzugehen, wie die vier Eigenschaften des zeitgemäßen Vernunftbegriffs verstanden werden sollen, ob sie hinreichend spezifisch sind, um als Kriterien für Angebote eines solchen Vernunftbegriffes operieren zu können, inwiefern sie notwendige oder hinreichende Kriterien sind und schließlich wie sie sich zueinander verhalten. Wenn diese Fragen zu einer zufriedenstellenden Klärung gekommen sind, ist darüber hinaus zu erörtern, ob sich aus ihnen die zuletzt angeführte These ableiten lässt, dass die Einheit der Vernunft gerade in deren Vielheit gesichert wird, oder ob es dazu weiterer Argumente bedarf.

#### b. Skeptizismus

Das Skeptische des Vernunftbegriffs, den Habermas vor Augen hat, ist im Laufe der Rekonstruktion schon mehrfach begegnet und artikuliert sich zum ersten Mal deutlich in den Reaktionen auf Hegel im

---

<sup>39</sup> Wellmer unterstreicht die Notwendigkeit dieses Punktes, indem er sich gegen Apel wendet (und damit implizit auch gegen das Tendieren von Habermas hin zur apelschen Position): »Wenn aber die Idee einer ›letzten‹ Sprache mit der einer idealen Kommunikationsstruktur im Begriff der idealen Kommunikationsgemeinschaft zusammengefasst werden muß, so folgt, daß dieser Begriff nicht nur ideale *Bedingungen* der Verständigung, sondern zugleich eine Situation idealen *Verständigtseins* bezeichnet. Was als Situation idealer Verständigung *gemeint* ist, enthüllt sich als Situation jenseits der Notwendigkeit sprachlicher Verständigung. Im Grenzwert der idealen Kommunikationsgemeinschaft ist somit die konstitutive Pluralität der Zeichenbenutzer aufgehoben zugunsten der Singularität eines in allen Richtungen mit sich verständigten (kollektiven) transzendentalen Subjekts, das als gewordenes gleichsam *in der Wahrheit ist*. Die letzte, die ideale Sprache wäre eine Sprache jenseits der Sprache, eine Sprache ›jenseits des Spiels und der Ordnung des Zeichens‹. Innerhalb der sprachpragmatisch reformulierten Transzendentalphilosophie reproduziert sich somit noch einmal das Problem der Kantischen Grenzbegriffe der praktischen Vernunft: im Grenzwert ihrer Realisierung bedeutet die ideale Kommunikationsgemeinschaft die Negation einer sprachlich verkörpert Vernunft; das Telos der sprachlichen Kommunikation wäre ihr Ende.« (Wellmer 1988: 221) – Interessant ist die Nähe dieser Formulierungen zu so radikalen poststrukturalistischen Positionen wie derjenigen Judith Butlers und ihrem Begriff der Übersetzung (Butler 2000).

19. Jahrhundert.<sup>40</sup> Durch ihre Situierung in der Geschichte befindet sich die Vernunft im Angesicht von Kontingenzen, die sie und ihre Reichweite beständig in Frage stellen, denn »mit Geschichte [sic!] brechen (...) in die sich kreisförmig schließende Struktur der einheitsstiftenden Vernunft Kontingenzen und Ungewissheiten ein, die am Ende auch vom dialektisch geschmeidig gemachten Versöhnungsdenken nicht aufgefangen werden können« (Habermas 1988e: 169). Dabei handelt es sich nicht nur um Kontingenzen, die die Vernunft und denjenigen, der mit ihr operiert, vor Herausforderungen stellen, die sie *bisher* noch nicht bewältigt haben, denn die Vernunft wird nicht nur in ihrer Komplexität problematisiert, sondern in ihrer Struktur selbst. In allen ihren möglichen Fassungen, und seien es noch so elaborierte Systeme, scheint es strukturell unmöglich zu sein, den Kontingenzen gerecht zu werden. Mit Blick auf die Überlegungen der zeitgenössischen Kritiker Hegels kommt Habermas daher zu dem Schluss, dieser bereite selbst den Niedergang der Ausdehnung der Vernunft vor, die er anvisiert, indem er die Geschichte so aufwertet, dass sie in den Rang eines philosophischen Begriffs versetzt wird. Ist dies nämlich einmal vollzogen, entfaltet sich die Begriffsdynamik auf eine solche Weise, dass eine vernunfttheoretische Einfassung dieses Geschichtsbegriffs unplausibel erscheinen muss. Unter der neuen Geltung des Kontingenten wird es dann aber schwierig, den vorhergehenden All-Einheits-Anspruch der Vernunft weiterhin aufrechtzuerhalten, denn die »Kontingenzen des unvorhergesehenen Anderen und Neuen, mit denen seitdem die Geschichte immer deutlicher erkennbar in die Strukturen der einheitsstiftenden Vernunft eingreift, dementieren alle voreiligen Synthesen und eindämmenden Konstruktionen« (Habermas 1988e: 170). Bereits in dieser Formulierung wird deutlich, dass Habermas Sympathie mit diesem Einfall der Kontingenz verspürt. Gleichzeitig sind seine Aussagen jedoch sorgfältig gewählt und vermeiden zu starke Konsequenzen. Das Dementi »voreiliger Synthesen und eindämmender Kons-

---

<sup>40</sup> In diesem und in den folgenden Punkten wird sich zeigen, dass Habermas mit den einzelnen Benennungen nicht nur inhaltliche Aussagen über Charakteristika des Vernunftbegriffs trifft, sondern dass jeder dieser Titel zugleich weitere theorie- und begriffsstrategische Komponenten mit sich führt. Dies wird wiederholt zu Spannungen führen, wenn er unter Beibehaltung des Namens demjenigen, was sonst damit bezeichnet wird, eine so eigene Wendung gibt, dass das Beibehalten unplausibel wird. Solange dies aber keine grundlegenden Verständnisprobleme bereitet, wird darauf verzichtet, diese Probleme einzeln zu erörtern.

truktionen« ist keine Absage an eine einheitsstiftende Vernunft überhaupt. Es macht aber deutlich, was nur noch schwer zu erreichen ist, denn die Vernunft muss aus ihren eigenen Ansprüchen den Kontingenzen angemessen Rechnung tragen und kann diese nicht aus Gründen der Einheit des Systems einfachhin übergehen. Die Dialektik des Besonderen und des Allgemeinen muss sich auch am Besonderen beweisen und nicht nur in der Komplexität des Allgemeinen, vor allem unter Verhältnissen, in denen sich das Besondere immer wieder selbst zur Geltung bringt, wie es den Autoren des 19. Jahrhunderts sowohl die Freisetzung sozialrevolutionären Potentials als auch die Ausbreitung individualisierter Lebensstile vor Augen führen.

Allerdings korrespondiert der rhetorischen Feinheit die Grobheit in der Erfassung des Kontingenten: Habermas schlägt zwar einen eleganten Bogen, mit dem Geschichte, Anderes, Neues und die Kontingenz in eins gesetzt werden, inwiefern diese Vereinheitlichung aber durch eine Analyse und Betrachtung der Phänomene, die intendiert sind, gerechtfertigt sind, ist unklar, da in keiner Weise expliziert wird, wo genau hier Verhältnisse der Kontingenz zu konstatieren sind. Vorstellbar wären sicherlich ganz verschiedene Verurteilungen der Kontingenz, die dann auch jeweils andere Konsequenzen in der Umgangsweise mit ihr hätten. Allein der Begriff der Geschichte lässt schon an die Kontingenz der Intentionen von historischen Akteuren denken, an diejenige des Zusammenkommens nicht koordinierter Handlungsvollzüge oder an die nicht antizipierbaren Synergieeffekte konzertierten Handelns. Hinzu kämen noch die Kontingenz, die ein Begriff der Naturgeschichte implizieren würde, d.h. ein Verständnis der Entwicklung der Natur als eigendynamischer. Welche dieser Phänomene Habermas aber genau als die zentrale Herausforderung der Vernunft erachtet, bleibt offen.

Dieses nur wenig differenzierte Verständnis des Kontingenten kommt auch in Habermas' eigener Auffassung zum Ausdruck. Sein Vernunftbegriff geht von der Kontingenz aus und akzeptiert diese sogar für sein eigenes Medium. Gleichwohl eröffnet er einen Bereich innerweltlicher Existenz, der nicht der Kontingenz unterworfen ist: die »Strukturen möglicher sprachlicher Verständigung«.<sup>41</sup> An dieser

---

<sup>41</sup> »Auch die kommunikative Vernunft setzt fast alles kontingent, selbst die Entscheidungsbedingungen ihres eigenen sprachlichen Mediums. Aber für alles, was innerhalb sprachlich strukturierter Lebensformen Geltung beansprucht, bilden die Strukturen



Stelle tritt wiederum eine interessante neutrale Redeweise auf: Es scheint so, als ob die Frage der Geltung nicht aus der performativen Perspektive betrachtet wird, sondern als ob es eine unabhängige Beobachterperspektive gebe, aus der feststellbar sei, dass was immer Geltung beanspruche, in einer spezifischen Relation zu objektiven Strukturen möglicher sprachlicher Verständigung stehen müsse. Es wird sich weiter unten zeigen, dass diese externe Betrachterperspektive in Spannung zu anderen Ausführungen bei Habermas steht.<sup>42</sup>

Wenn aber die Vernunft letztlich doch hinreichend gut mit der Kontingenz harmoniert, wie sinnvoll ist es dann, von Skeptizismus zu reden? Ist die neue Verortung der Vernunft in den Verständigungsverhältnissen inklusive des Anerkennens eines Bereichs der Kontingenz (was auch immer damit gemeint sein mag) schon ein skeptischer Zug? Inwiefern ist diese Vernunft skeptisch, d. h. ist sie noch durch irgendeine spezifisch skeptische Haltung gekennzeichnet, und lässt sich der Skeptizismus überhaupt noch mit einer Haltung in Verbindung bringen? Habermas antwortet auf diese Fragen mit einer genaueren Klärung des Verhältnisses seines Vernunftbegriffs zur Metaphysik. Sie besteht so grundsätzlich aus antimetaphysischen Komponenten, dass sie sich zu einem solchen Grad der Kontingenz überantwortet, dass diese bis in das Grundverständnis des Vernunftideals hineinragt. Gleichzeitig bedarf diese Art des Skeptizismus nicht nur um nicht-defaitistisch zu sein, sondern um des Skeptizismus selbst willen der metaphysischen Figur:

»Weil die idealisierenden Voraussetzungen kommunikativen Handelns nicht zum Ideal eines künftigen Zustandes definitiven Verständigtseins<sup>43</sup> hypostasiert werden dürfen, muß das Konzept hinreichend skeptisch angelegt werden. Eine Theorie, die uns die Erreichbarkeit eines Vernunftideals vorgaukelt, würde hinter das von Kant erreichte Argumentationsniveau zurückfallen; sie würde auch das materialistische Erbe der Metaphysikkritik verraten. Das Moment Unbedingtheit, das in den Diskursbegriffen der fehlbaren Wahrheit und Moralität

---

möglicher sprachlicher Verständigung ein Nicht-Hintergebares.« (Habermas 1988e: 179f.) – Wie schon zuvor in der Bemerkung über das Medium der Vernunft tauchen hier erste Bezugnahmen auf den sprachphilosophischen Charakter der Vernunft auf. Dies wird vorläufig vernachlässigt und später separat erörtert.

<sup>42</sup> James Bohman argumentiert, dass die Spannung zwischen objektivistischer Perspektive und der Einstellung des Teilnehmers ein wiederkehrendes Phänomen der habermasschen Vorgehensweise ist, die einerseits aus einem zu orthodoxen Verständnis der Kritischen Theorie resultiert und andererseits zu Recht dem methodischen Pluralismus Raum gewährt (Bohman 1999: 61).

<sup>43</sup> Siehe hierzu die oben angeführte Kritik von Wellmer.

aufbewahrt ist, ist kein Absolutes, allenfalls ein zum kritischen Verfahren verflüssigtes Absolutes. Nur mit diesem Rest von Metaphysik kommen wir gegen die Verklärung der Welt durch metaphysische Wahrheiten an – letzte Spur eines Nihil contra Deum nisi Deus ipse. Die kommunikative Vernunft ist gewiß eine schwankende Schale – aber sie ertrinkt nicht im Meer der Kontingenzen, auch wenn das Erzittern auf hoher See der einzige Modus ist, in der sie Kontingenzen »bewältigt.« (Habermas 1988e: 184 f.)<sup>44</sup>

Der Skeptizismus schließt also an zwei Traditionen der Vernunftkritik an: Einerseits an die kantische Kritik der Vernunft, die sich dagegen ausspricht, die Vernunft mit ihren Objekten zu identifizieren, und sie stattdessen als subjektives Vermögen deutet. Andererseits wendet er sich aber auch gegen die Deutung dieser Subjektivierung durch den deutschen Idealismus, in der der Vollzug des subjektiven Vermögens in der Welt zur Garantie der Vernünftigkeit derselben herangezogen wird. Hiergegen wird der Materialismus ins Feld geführt, der den Primat der faktischen Prozesse der Welt gegenüber den Akten betont, die sie synthetisieren. Festgehalten werden soll nur – und dies auch als Ermöglichung des Skeptizismus – an der *Idee* der Vernunft; und zwar in der Weise, dass sie als ein Verfahren verstanden wird, mit dem es selbst unter Bedingungen der Abwesenheit apriorischer Welterschließung oder -konstitution und moralischen Wissens möglich ist, die Begriffe der Wahrheit und Moralität weiterhin zu verwenden (Habermas 1992: 19). Auch wenn die zitierte Passage überzeugend klingt, bleibt sie vor allem in ihren letzten beiden Sätzen dennoch unklar: Während der erste dieser Sätze sich anhört, als gelte es, kritisch gegen positive Metaphysiken vorzugehen, sieht es im zweiten so aus, als sei kurzerhand auch die negative Metaphysik als Metaphysik schlechthin zu bezeichnen. Habermas läuft Gefahr, sich in den Netzen seiner eigenen Diagnose, die zu Beginn

---

<sup>44</sup> In Derridas Kritik der vermeintlichen Überwindungsgestalten der Metaphysik im Strukturalismus finden sich ähnliche Formulierungen, in denen ebenfalls auf die Unverzichtbarkeit eines Erbens von der Metaphysik verwiesen wird, wenn sie sinnvoll kritisiert und überwunden werden soll: »Diese destruktiven Diskurse (und alles ihnen Entsprechende) sind aber allesamt in einer Art von Zirkel gefangen. Dieser Zirkel ist einzigartig; er beschreibt die Form des Verhältnisses zwischen der Geschichte der Metaphysik und ihrer Destruktion: *es ist sinnlos*, auf die Begriffe der Metaphysik zu verzichten, wenn man die Metaphysik erschüttern will. Wir verfügen über keine Sprache – über keine Syntax und keine Lexik –, die nicht an dieser Geschichte beteiligt wäre. Wir können keinen einzigen destruktiven Satz bilden, der nicht schon der Form, der Logik, den impliziten Erfordernissen dessen sich gebeugt hätte, was er gerade in Frage stellen wollte.« (Derrida 1972: 424)

skizziert wurde, zu fassen: Was unterscheidet seine Bindung an die Metaphysik von derjenigen der Antimetaphysiker? Ist es nur ein Unterschied in der Absolutheit, mit der die Erreichbarkeit des Vernunftideals abgelehnt wird, oder liegt in diesem Unterschied eine substantielle Differenz, die bisher noch nicht erläutert wurde?

Habermas gesteht der Metaphysik immerhin zu, dass es ohne sie auch keine Argumente zu ihrer Überwindung oder gegen sie gibt. Der Skeptizismus zehrt also einerseits von antimetaphysischen Traditionen in seiner Skepsis gegenüber der Erreichbarkeit und Verfügbarkeit von idealen Vernunftbestimmungen. Andererseits gibt es ein Motiv der Aufklärung im Skeptizismus und dieses Motiv lässt sich nur zur Anwendung bringen, wenn sich der Skeptizismus bestimmter metaphysischer Figuren bedient. Zusammengefasst steht das Prädikat des Skeptizismus der modernen Vernunft also für die Zurückweisung klassischer vernunfttheoretischer Positionen sowohl in epistemischer als auch in moralischer Hinsicht, da die Vernunft nicht mehr ist als ein Vermögen, das sich erst in faktischen Verhältnissen der Kontingenz bewähren muss. Alle Annahmen einer Vernunft, die stets schon präsent ist – seien sie Überlegungen neoplatonischer Provenienz, die den gesamten Weltprozess inklusive seiner Erkenntnis als vernünftigen deuten, seien sie idealistische nachkantischer Abkunft, in denen die Präsenz der Vernunft in der Welt über die Ausübung des subjektiven Vernunftvermögens verstanden wird, die immer schon geschehen ist – müssen mit Blick auf ihr Scheitern in der Erklärung und im angemessenen Verstehen der Kontingenz zurückgewiesen werden. Die moderne Vernunft erwirbt dadurch das positive Charakteristikum einer kritischen Haltung gegenüber den Auffassungen, die glauben, die Präsenz der Vernunft bloß konstatieren zu müssen. Die bloße Denkbarekeit der Vernunft garantiert für ihre Objekte noch gar nichts. Es geht also darum, einen »Begriff situierter Vernunft« zu entwickeln, dessen »kontextabhängige Geltungsansprüche« ihre transzendierende Kraft immer noch erweisen müssen (Habermas 1988e: 179).

Offensichtlich ist dieses Kriterium alleine nur ein notwendiges Kriterium und es ist auch nur sehr wenig spezifisch, wenn nicht sofort die positiven Elemente der Sprachphilosophie und des Nicht-Defaitismus hinzutreten, die in den Bestimmungen des Skeptizismus bereits am Werk sind, was darauf schließen lässt, dass die Kriterien sich wechselseitig erläutern und deswegen nur gemeinsam und nicht als einzelne von Vernunftkonzepten prädiert werden können.

c. Nach-Metaphysik

Es könnte zunächst so scheinen, als ob die *Nach-Metaphysik* dem Skeptizismus nicht mehr viel hinzufügen könnte, allerdings lässt sich in einer Rekonstruktion der spezifischen Kritik der Metaphysik doch ein eigenes Verständnis der Nach-Metaphysik gewinnen, das hinreichend distinkt vom Skeptizismus ist. Oben wurden bereits die drei Charakteristika angeführt, die laut Habermas wesentlich für die Geschichte der Metaphysik sind: der Einheitsgedanke, die Identität von Denken und Sein sowie die kontemplative Vorstellung des richtigen Lebens (Habermas 1988b: 36). Unter dem Einheitsgedanken versteht er das Ziel metaphysischer Theorien, einen einheitlichen Ursprung und Grund alles Seienden auszumachen. Diese Einheit soll die Einheit des Existierenden auch nach seiner Entstehung garantieren. Die Auffassung der Identität von Denken und Sein erlaubt es, die notwendige Jenseitigkeit dessen, was die Einheit stiftet und erhält, zu überwinden, indem die Einheit als begriffliche verstanden wird. So ist die Einheit erstens besser versteh- und konzipierbar, zweitens hat der Begreifende aber auch unmittelbaren Zugriff auf dasjenige, was sie stiftet. Schließlich muss dieses Verständnis der Metaphysik, das sich an Platonismus und Neoplatonismus orientiert, in einer kontemplativen Vorstellung des richtigen Lebens enden, denn da der Welt kein wesentliches Eigenleben zukommt, kann es auch praktisch nur darauf ankommen, die Welt kontemplativ so zu erfassen, dass auch die eigene Existenz als Teil des vernünftigen ›Weltgeschehens‹ erfahren wird. Der Philosophie kommt dann nicht nur ein Erkenntnisprivileg, sondern zugleich auch ein praktischer Vorrang unter anderen möglichen Lebensvollzügen zu. Bei diesen skizzenhaften Systematisierungen des Begriffs der Metaphysik ist es nur mit Blick auf die Wortwahl relevant, ob dies eine angemessene Darstellung der vielen Theorien der Metaphysik in der Philosophiegeschichte ist. Denn Habermas verfolgt mit dieser Beschreibung das Ziel, die Eigenschaft der Nach-Metaphysik zu explizieren, die sich für seinen Vernunftbegriff ergeben soll, indem er in den drei genannten Punkten der ›Metaphysik‹ entgegengestellt wird.

Das Einheitsmotiv muss weichen, wenn sich die Vernunft auf den *Verfahrenscharakter* konzentriert. Denn wenn die Vernunft nur als Verfahren in den verschiedenen Zusammenhängen auftreten kann, dann gibt es keine Gewissheit mehr, dass diese Anwendungen des Verfahrens eine grundlegende Einheit zur Anschauung bringen.

Die jeweils kontextuelle Applikation des Verfahrens lässt dagegen erwarten, dass eine Synthese der verschiedenen Verfahrensergebnisse sich als schwierig erweisen würde. Auf jeden Fall müsste eine solche Synthese immer erst vollzogen werden, *a priori* ist keine weitreichende Aussage über ihre Gestalt treffbar. Positiv folgt daraus, dass die nachmetaphysische Vernunft aus ihrer kritischen Haltung zur Metaphysikgeschichte heraus prozedural sein muss.<sup>45</sup> Letztlich korrespondiert diesem revidierten Verständnis der Vernunft ein korrigierter Begriff der Welt, die nur als Lebenswelt zu verstehen ist und damit als ein Bereich, der zwar den Grund der philosophischen Reflexion abgibt, aber nie vollständig reflexiv einholbar ist.

Der Identität von Denken und Sein begegnet die *Situierung der Vernunft*. Schon mit Blick auf den Skeptizismus erwies sich die Situierung als wichtiger Faktor, nun wird sie jedoch in expliziter Abgrenzung gegen das »metaphysisch-idealistische« Verständnis ihrer Situiertheit gewendet, denn auch der Idealismus beansprucht ja, die Vernunft in der Welt ablesen zu können. Die Leistung der Vernunft, mit Begriffen die Welt zu durchdringen, bringe deren Wesen zum Vorschein, das nun als vernünftiges begreifbar würde. Die Kritik dieses Verständnisses kann dessen eigene Ansprüche gegen es erheben, da etwa die hegelsche Philosophie beansprucht, von den Dingen und der Welt selbst her die Vernünftigkeit derselben zu erweisen. Ihre Kritiker konstatieren jedoch zu Recht, dass sie letztlich nur sich selbst entdeckt und der Welt nicht den Platz einräumt, den sie vorgibt. Würde sie dies nämlich tun, müsste sie die Endlichkeit des vernünftigen Bestrebens anerkennen. Alle Versuche einer Kritik bis zu Hei-

---

<sup>45</sup> »Die Philosophie bleibt ihren metaphysischen Anfängen solange treu, wie sie davon ausgehen kann, daß die erkennende Vernunft sich in der vernünftig strukturierten Welt wiederfindet oder selber der Natur und der Geschichte eine vernünftige Struktur verleiht – sei es in der Art einer transzendentalen Fundierung oder auf dem Weg der dialektischen Durchdringung der Welt. (...) Demgegenüber vertrauen die modernen Erfahrungswissenschaften und eine autonom gewordene Moral nur noch auf die Rationalität ihres eigenen Vorgehens und ihres *Verfahrens* – nämlich der Methode wissenschaftlicher Erkenntnis oder dem abstrakten Gesichtspunkt, unter dem moralische Einsichten möglich sind. Die Rationalität schrumpft zur formalen insofern, als sich die Vernünftigkeit der Inhalte zur Gültigkeit der Resultate verflüchtigt. (...) Als vernünftig gilt nicht länger die in der Welt selbst angetroffene oder die vom Subjekt entworfene bzw. aus dem Bildungsprozeß des Geistes erwachsene Ordnung der Dinge, sondern die Problemlösung, die uns im verfahrensgerechten Umgang mit der Realität gelingt. Die Verfahrensrationalität kann eine *vorgängige* Einheit in der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen nicht mehr garantieren.« (Habermas 1988b: 42 f.)

deggers *Dasein* mussten – laut Habermas – daran scheitern, einen nachmetaphysischen Vernunftbegriff gegen Hegel zu entwickeln, weil sie insgeheim immer noch dessen systematische Prämisse einer konstituierenden Subjektivität mittrugen. Die Situierung der Vernunft darf also nicht bloß in einer Situierung der konstitutiven Subjekte bestehen, sondern sie muss als Situierung der Vernunft in den konkreten Sprachvollzügen verstanden werden. Hierbei darf das Sprachgeschehen aber wiederum nicht zu einer bloßen Entfaltung der vernünftigen Sprache hypostasiert werden (Habermas 1967: 309), sondern sie muss in den Ansprüchen verortet werden, die die Sprecher erheben, wenn sie sich über etwas verständigen wollen. Das situiert Geäußerte transzendiert aufgrund der spezifischen Geltungsansprüche, die mit ihm verbunden sind, den Kontext, so dass erst der faktische Vollzug der Einlösung von Geltungsansprüchen die Rede von der Vernunft in der Welt erlaubt (Habermas 1988b: 56 f.).

Auf diesem Hintergrund muss auch das Ideal des kontemplativen Lebens und der mit ihm verbundene Vorrang der Theorie vor der Praxis aufgegeben werden, denn die Philosophie garantiert keine Einsicht in die eigentlich gebotene moralische und soziale Gesamtordnung der Welt mehr, die es von ihr aus zu bestimmen und zu verwirklichen gelte. Da zudem selbst die individuelle Heilsbedeutung des kontemplativen Lebens fragwürdig wird, entlastet der nachmetaphysische Vernunftbegriff nicht von der Aufgabe, den richtigen Lebensentwurf unter den konkreten Bedingungen der Existenz allererst finden zu müssen, so dass die Philosophie als oberste Lebensform auch nicht mehr der plausibelste Grund für ihr Betreiben zu sein vermag. Allerdings kann die Philosophie, wenn sie sich nicht auf die Rolle der Metareflexion des Subsystems der Wissenschaft konzentriert, weiterhin eine Rolle als »Platzhalter und Interpret« einnehmen, die über die fragmentierte Lebenswelt und die ausdifferenzierten Subsysteme hinausreicht (vgl. auch Habermas 1999d). Als *Platzhalter* steht sie für den bisher uneingelösten (und vielleicht auch prinzipiell uneinlösbaren) Anspruch der verschiedenen Wissenschaften, universell gültige Resultate vorzubringen. Sie erinnert die modernen Wissenschaften daran, sich auf angemessene Weise zu rechtfertigen.<sup>46</sup> *Interpretierend* operiert sie für die Lebenswelt, in-

---

<sup>46</sup> »Wenn diese Perspektive nicht täuschen sollte, ist es aber nicht ganz abwegig zu fragen, ob nicht die Philosophie in Ansehung einiger Wissenschaften die unhaltbare Rolle des Platzanweisers mit der eines Platzhalters vertauschen könnte – eines Platz-

dem sie ihr die ansonsten verschlossenen Resultate der ausdifferenzierten Subsysteme deutlich zugänglich macht. Sie verhindert so den unmittelbaren Übergang der Subsysteme in die Lebenswelt, deren ›Kolonialisierung‹ also (Habermas 1987b: 293), unter gleichzeitiger Gewährleistung zumindest einer minimalen Übersetzung (Habermas 1983b: 26). Beide Funktionen privilegieren die Philosophie gegenüber anderen kulturellen Operationen, präsentieren sie aber zugleich auch als solche, die abhängig vom Input ist, den sie zu übersetzen hat.

Insgesamt ist also festzuhalten, dass auch die Nach-Metaphysik Ausdruck eines bestimmten Skeptizismus ist – nämlich gegenüber einer Vernunftkonzeption der Metaphysik, die sich auf drei Aspekte konzentriert. Gleichzeitig hält sie an deren Motiven fest und lässt sich von diesen zu einem modernen Vernunftbegriff inspirieren. Das Einheitsmotiv der metaphysischen Tradition wird so zur Kontinuität der Rationalität der Verfahren, wobei die Verfahren vernünftigerweise nach den betreffenden Objektbereichen unterschieden sind. Vernünftig ist also die jeweilige Syntheseleistung, die die entsprechenden Verfahren in den verschiedensten Kontexten und ausgehend von diversen Voraussetzungen garantieren. Dabei muss diese Einheitlichkeit der Vernunft, die auf ein Moment reduziert ist, auf einer sehr abstrakten Ebene bestehen, weil sie ansonsten doch wieder eine vernünftige Gesamtordnung der verschiedenen Verfahren beanspruchen würde. Die konstitutiven Leistungen, die in den vergangenen Positionen die Identität von Denken und Sein gewährleisten konnten, verflüchtigen sich in die Fähigkeit der Sprecher, in ihren kommunikativen Interaktionen Geltungsansprüche zu erheben und einzulösen, wobei sich die Vernunft in den idealisierenden Annahmen artikuliert, die Sprecher machen müssen, um die Möglichkeit der Konsensbildung zu antizipieren. Damit ist die Vernunft in den Sprechern und ihrem Verhalten situiert und kann nur ausgehend

---

halters für empirische Theorien mit starken universalistischen Ansprüchen, zu denen die produktiven Köpfe in den Einzeldisziplinen immer wieder Anläufe gemacht haben. (...) Beispiele für eine solche Einbeziehung der Philosophie in die wissenschaftliche Kooperation beobachte ich überall dort, wo sich Philosophen als Zuarbeiter für eine Theorie der Rationalität betätigen, ohne fundamentalistische oder gar umarmend-absolutistische Ansprüche zu stellen. Sie arbeiten vielmehr in dem fallibilistischen Bewußtsein, daß sich, was sich die Philosophie einst im Alleingang zugetraut hatte, nurmehr von der glücklichen Kohärenz verschiedener theoretischer Fragmente erhoffen läßt.« (Habermas 1983b: 23)



von dieser Situiertheit den Kontext transzendieren. Habermas beansprucht so zumindest umrisshaft, das idealistische Projekt reformuliert zu haben, das darin besteht, die Vernunft als Leistung der Subjekte in ihrer Interaktion mit der Welt zu verorten.

Wenn dies alles so ist, kann die Philosophie schließlich auch nicht mehr für sich die höchste Einsicht in alle Zusammenhänge und Inhalte reklamieren. Sie muss sich auf die Rolle einer Vermittlungsdisziplin beschränken, wobei die Aufgabe des Vermittelns zwei Komponenten hat: Einerseits erinnert sie an den Anspruch der Vermittelbarkeit, woraus Konsequenzen für dasjenige resultieren, was noch nicht vermittelt ist. Andererseits behält sie eine privilegierte Position in der Lebenswelt, deren Reproduktion sie auch unter den Bedingungen der Moderne durch reflektierende und mediatisierende Eingriffe sichert. Es handelt sich folglich um eine Erklärung, die die Reflexivität im zirkulären Verständnis der Lebenswelt genauer erhellt.

#### d. Nicht-Defaitismus

Nachdem bisher die eher negativ bestimmten Aspekte der modernen Vernunft erläutert wurden, sollen als Nächstes die zwei eher positiven expliziert werden – selbst wenn auch der Nicht-Defaitismus durch das ›Nicht‹ möglicherweise auf den ersten Blick negativ erscheinen mag. Die beiden ersten Charakteristika haben die *Möglichkeit* einer Vernunft unter den einschränkenden Bedingungen des Skeptizismus und der Nach-Metaphysik beschrieben. Mit dem Nicht-Defaitismus und der Sprachphilosophie werden nun zwei offensive Kriterien vorgebracht, die sich gegen ein potentiell zu skeptisches und bloß normatives Verständnis der Vernunft wenden und deren *Wirklichkeit* zu explizieren trachten. Die moderne Vernunft muss sich nicht in Nischen der skeptischen Moderne zurückziehen, sondern sie ist in Habermas' Augen auch ein aktiver Motor derselben, denn in der Moderne artikuliert sich die Vernunft als wirksames und notwendiges Element in den sozialen und interaktionellen Verhältnissen. Damit ist in erster Hinsicht gemeint, dass es auch diesem Vernunftbegriff eigen ist, eine Art der Unverzichtbarkeit zu artikulieren, die spätestens dann offensichtlich wird, wenn die beiden Modelle analysiert werden, mit denen entweder die Vernunft in metaphysischer Manier verabsolutiert oder im Vokabular des Relativismus zur partikularen Erscheinung einer Gemeinschaft degradiert

wird. Beide Positionen verstricken sich unvermeidbar in performativ Selbstwidersprüche und lassen sich daher nicht verteidigen. Wenn also demonstrierbar ist, dass nur eine Reformulierung des Vernunftbegriffs es ermöglicht, den performativen Selbstwiderspruch zu vermeiden, dann ist damit zugleich die Notwendigkeit dieses Begriffs nachgewiesen (Habermas 1988e: 174 f.).

Ziel eines nicht-defaitistischen Vernunftverständnisses ist es daher, die Orte und Instanzen auszumachen, an denen die Vernunft in der Welt zum Zug kommen muss. Unter Hinweis auf einige universale Elemente in allen Kulturen oder Sprachgemeinschaften konstatiert Habermas mit Blick auf interkulturelle Kommunikationserfahrungen:

»[N]och im schwierigsten Verständigungsprozeß stützen sich alle Parteien auf den gemeinsamen, wenn auch jeweils aus dem eigenen Kontext heraus entworfenen Bezugspunkt eines möglichen Konsenses. Denn Konzepte wie Wahrheit, Rationalität oder Rechtfertigung spielen in *jeder* Sprachgemeinschaft, obwohl sie verschieden interpretiert und nach verschiedenen Kriterien angewendet werden, *dieselbe* grammatische Rolle.« (Habermas 1988e: 178)

Nachdem Philosophien zurückgewiesen wurden, die davon ausgehen, dass sich die Vernunft immer schon in der Welt findet, rekurriert das habermassche Denken auf Idealisierungen, die Akteure vornehmen müssen, damit sie sich in den Verständigungsprozessen, in die sie sich notwendig verstrickt finden, erfolgreich und ohne Selbstwidersprüche bewegen können. Hierbei nutzt Habermas seine Überlegungen zum Handlungsbegriff, um den Eindruck zu vermeiden, es handle sich um das bloß empirische Faktum der Existenz einiger philosophischer Grundbegriffe in den verschiedenen zufällig betrachteten Sprachgemeinschaften. In den Ausführungen zur Konstitution der Handlung hat sich gezeigt, dass der Handelnde auf ein spezifisches Wissen angewiesen ist, damit er erfolgreich agieren kann. Er verhält sich daher vernünftig, wenn er dieses notwendige Wissen erwirbt und gebraucht (Habermas 1988c: 67). Dies wirft allerdings die Frage nach den Bedingungen der Geltung des Wissens auf, das dem Handelnden den Erfolg verspricht – ein Aspekt, der bei der Betrachtung der Konstitution der Handlung bisher ausgeblendet wurde. In dieser Perspektive wird deutlich, dass selbst derjenige, der instrumentell handelt, in der Konstitution seines Handlungswissens auf die Interaktion mit anderen Handelnden angewiesen ist, da die Wahrheit, die dieses Handeln erfordert, weder inhaltlich noch von der Gel-

tung her monologisch verfügbar ist. Dieser Zusammenhang erklärt, warum der Wahrheitsbegriff und die Aspekte, die mit seiner Verwendung verbunden sind, zentral für die Begründung der Wirklichkeit der Vernunft sind, denn erfolgreiches Handeln verlangt, wenn es nicht bloß zufällig erfolgreich sein kann, dass der Handelnde über ein solches Wissen verfügt und es gebraucht, das ihm die richtigen Mittel zum Eingriff in die Welt bereitstellt, so dass er den gewünschten Zweck der Handlung realisieren kann.<sup>47</sup> Kein Handelnder kann aber jederzeit und ohne Rückgriff auf andere Quellen über ein solches Wissen verfügen, sondern jeder ist irgendwann und in irgendeiner Situation auf die Informationen anderer Personen oder Institutionen angewiesen, die entweder Auskünfte über die aktuelle Situation oder Anweisungen, wie unter gegebenen Prämissen am besten zu verfahren ist, vermitteln. Und selbst wenn der Handelnde bereits über das angemessene Wissen verfügt, trifft er auf Situationen, in denen er zu dessen Bestätigung die Zustimmung der anderen benötigt. Aus dieser Bedingung der Endlichkeit und der Fallibilität individuellen Wissens resultieren zwei Konsequenzen: Erstens müssen die Handelnden sich selbst ihr Wissen und ihre Situation bewusst machen können, damit beim Übergang zur Interaktion mit den anderen die Informationen überhaupt verarbeitet werden können (Habermas 1999b: 110), und die Handelnden müssen zweitens unterstellen können, dass das Wissen, das sie dann erhalten, wahr ist, also die Realisierung des verfolgten Zweckes tatsächlich voranbringt (Habermas 1991e: 111).

Habermas sieht in dieser ›Genealogie der Wahrheit‹ den eigentlichen Grund, warum das Wahrheitsprädikat in allen Sprachen und Kulturen dieselbe Rolle spielt. Es ist der Indikator für die Verlässlichkeit des Wissens, dessen sich die Handelnden bedienen müssen, wenn ihr Handeln mittel- und langfristig erfolgreich sein soll.<sup>48</sup> Die Ver-

---

<sup>47</sup> »Ein erfolgreicher Akteur hat dann rational gehandelt, wenn er (a) weiß, warum er Erfolg hatte (bzw. den gesetzten Zweck unter normalen Umständen hätte realisieren können), und wenn (b) dieses Wissen den Akteur (mindestens teilweise) motiviert, so daß dieser seine Handlung aus Gründen ausführt, die zugleich deren möglichen Erfolg erklären können.« (Habermas 1999b: 109)

<sup>48</sup> Damit werden natürlich nicht die Aussagen widerrufen, die oben im Kontext der Bestimmung der Lebenswelt erhoben wurden und nach denen das Handlungswissen einen spezifischen Gewissheitscharakter hat. Habermas bemerkt deshalb zu Recht: »In Handlungszusammenhängen informieren wir uns über Erfahrungsgegenstände. Gewiß stützt sich der Informationsgehalt auf Tatsachen, aber erst wenn eine Information bezweifelt und der Gehalt der Information unter dem Gesichtspunkt der Möglichkeit, daß

nunft ist dabei aber nicht dadurch relevant, dass sie einen direkten Zugriff auf das Wahre erlaubt, sondern sie bildet den Hintergrund für eine Unterscheidung, die es denjenigen, die Wissen austauschen, ermöglicht, sich von ihren Aussagen zu distanzieren, sich auf zwischenmenschliche und interkulturelle Lernprozesse einzulassen und so im Austausch zu gemeinsamen, besseren Erkenntnissen zu kommen. Diese Unterscheidung ist diejenige zwischen dem Wahren und dem Für-Wahr-Halten, die derzeit vor allem in der post-analytischen Wahrheitsdebatte im Zentrum steht,<sup>49</sup> denn »alle Sprachen bieten die Möglichkeit, zwischen dem, was wahr ist, und dem, was wir für wahr halten, zu unterscheiden« (Habermas 1988: 178). Würde jeder einzelne oder jede Gemeinschaft nur über eine je eigene Wahrheit, Rationalität oder Rechtfertigungspraxis verfügen, könnte es nach der Problematisierung des allgemeinen Standpunktes der Vernunft und ihrer umfassenden Einsicht nur einen Prozess der Extension des jeweiligen Verständnisses geben – eine Position, die im vorhergehenden Kapitel (II. 2) hinsichtlich der These von der ›Kontingenz der Sprache(n)‹ analysiert und kritisiert wurde. Findet sich aber tatsächlich universell die Unterscheidung zwischen dem Für-Wahr-Halten und der Wahrheit selbst, dann gibt es damit einen Ansatzpunkt, von

---

etwas der Fall, aber auch nicht der Fall sein kann, zur Diskussion gestellt wird, sprechen wir über Tatsachen, die (mindestens) ein Proponent behauptet und (mindestens) ein Opponent bestreitet. (...) Im Handlungszusammenhang hat die Behauptung die Rolle einer Information über eine Erfahrung mit Gegenständen, im Diskurs hat sie die Rolle einer Aussage mit problematisiertem Geltungsanspruch.« (Habermas 1972: 134) – Die Handelnden müssen die unmittelbare Ebene des Handlungsvollzugs verlassen, um Probleme ihres Handlungswissens explizit zu thematisieren und zu korrigieren. Anschließend bedarf es einer Rückübersetzung in die spezifische Gewissheitsform des Handlungswissens, wobei diese Rückübersetzung eine zusätzliche Leistung darstellt und nicht bereits mit der Geltung des Wissens unmittelbar gegeben ist.

<sup>49</sup> »Die Einstellung des Für-wahr-Haltens ist einfach die des *Anerkennens* (*acknowledging*) einer behauptenden Festlegung (die Einstellung, auf der das anschließende Eingehen solcher Festlegungen gründet). Eine Theorie des Behauptens und der behauptenden Festlegung ist eine Theorie des Für-wahr-Haltens. Dieser Grundsatz lässt sich offenbar im Rahmen von zwei unterschiedlichen Erklärungsreihenfolgen ausbuchstabieren: entweder bewegt man sich von einem gegebenen Begriff der Wahrheit zu einer Auffassung des Behauptens (oder Urteilens) als ein *als* wahr Betrachten, Behandeln oder Hinstellen; oder man bewegt sich von einem Begriff des Behauptens hin zu einem Begriff der Wahrheit als das, *als* was eine Behauptung betrachtet, behandelt oder hingestellt wird. Indem es uns gestattet, etwas über das Behaupten zu *sagen*, erhält ›wahr‹ im zweiten Fall eine expressive Rolle und keine erklärende Rolle als etwas, was verstanden werden kann, bevor das Behaupten verstanden ist und dazu dienen soll, ebendieses Behaupten zu verstehen.« (Brandom 2000: 300)

dem aus ein bloß partikulares Verständnis kritisiert werden kann und Lernprozesse sich aus der Binnenperspektive der verschiedenen konkurrierenden ›Wahrheiten‹ als notwendig erweisen. Die eigene Aussage stellt eine Bezugnahme auf einen wahren Sachverhalt dar und ist nicht mit diesem selbst identisch. Habermas ist überzeugt, dass es in dieser »Unterstellung einer gemeinsamen objektiven Welt« den Beginn einer Distanzierung von der jeweils eigenen Position gibt, die sich durch zwei Elemente auszeichnet: Erstens wird die Wahrheit selbst als gemeinsamer transzendenter Bezugspunkt erfahren, wodurch niemand einen privilegierten Zugriff auf das Wahre hat. Zweitens gibt es die Erfahrung der Täuschung, in der sich dasjenige, was bisher für wahr gehalten wurde, als falsch erwiesen hat, d. h. es war bloß für wahr Gehaltenes. Die Orientierung und das Interesse an der Wahrheit zwingen diejenigen, die sich begegnen, sich in symmetrischen Verhältnissen über sie zu verständigen. Die Vernunft muss nicht-defaitistisch sein, weil sie uns in solchen Situationen nur selbstwidersprüchlich die Option eröffnet, dieses Verhalten nicht zu wählen, so dass es unmöglich ist, einfach die Inkommensurabilität gegensätzlicher Wahrheiten zu postulieren. Allerdings kann die Vernunft nicht aus sich heraus die Wahrheit produzieren, sondern sie bleibt eine Aufforderung zu einer Vorgehensweise mit der idealisierenden Unterstellung, dass dieses Vorgehen das Erreichen der Wahrheit ermöglicht oder sogar sichert (Habermas 1988e: 178 f.).<sup>50</sup>

Die Wirklichkeit der Vernunft bleibt also zumindest in einem Aspekt an die Notwendigkeit der Wahrheit gekoppelt. Allerdings wirft die habermassche Wahrheitstheorie, die er seit der Mitte der siebziger Jahre als Alternative zu den gängigen, zumeist analytischen Modellen entwickelt, Fragen und Probleme auf, die mit dem bloßen Verweis auf eine universale Grammatik der Distinktion zwischen Für-Wahr-Halten und der Wahrheit selbst sowie der Ausarbeitung

---

<sup>50</sup> Viele dieser Gedanken stammen aus der Peirce-Rezeption von Habermas, wie der folgende Kommentar zu Peirce deutlich macht: »Sowohl der Common-Sense wie die Wissenschaft operieren mit der Unterstellung einer von uns unabhängigen Realität. Aber das, was wir in der Praxis für unhintergebar und unbezweifelbar halten, hat den Status einer vorkritischen (acritical) Gewißheit, obwohl es keineswegs apriori gegen Einwände immun ist. Im Bereich des argumentativ geprüften Wissens sind wir uns der Fallibilität jeder Einsicht bewußt. Um uns gleichwohl die Wahrheit zuzutrauen, bedürfen wir hier des kompensatorischen Bezugspunktes der ›final opinion‹. Wahr sind nur diejenigen Behauptungen, die im Horizont einer unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft immer wieder bestätigt würden.« (Habermas 1991g: 26)

der diskursethischen Folgerungen dieser Distinktion nicht aufgehoben sind. Die Diskurstheorie der Wahrheit lässt sich allgemein so beschreiben, dass sie – wie auch die Sprachspieltheorie und die Mehrzahl der philosophischen Ansätze, die heute diskutiert werden – von der Annahme ausgeht, die sich gegen die Korrespondenztheorie richtet, dass, da Wahrheit nur ein Prädikat von Aussagen sein kann, Wahrnehmungen oder Erfahrungen der Welt zwar plausibilisierenden Charakter haben, nicht jedoch der primäre Zugang zum Bereich des Wahren sind. Wahrheit ist das Resultat von spezifischen Diskursen und nicht die Wiedergabe von Zuständen (in) der Welt (Habermas 1972: 135). Sie erweist sich als berechtigte Behauptbarkeit in epistemischen Diskursen und ist so vor allem durch den Bezug auf die Gemeinschaft derjenigen gekennzeichnet, die einen Wahrheitsanspruch akzeptieren oder zurückweisen können, und nicht durch die Korrespondenz mit Zuständen in der Welt.<sup>51</sup> Habermas selbst bezweifelt unterdessen zu Recht, ob diese Strategie, den Begriff der Wahrheit vollständig als Behauptbarkeit von Aussagen zu reformulieren, sinnvoll ist. Es ist allerdings bisher nicht absehbar, ob daraus auch Konsequenzen für seinen vernunfttheoretischen Ansatz resultieren, d. h. ob die zumindest partielle Abwendung vom Diskurs die Hinwendung zu anderen Vermögen der Vernunft impliziert.

Habermas gebraucht den rein sprachlich-argumentativen Charakter der Wahrheit, um auf die analoge Eigenschaft der Normen

---

<sup>51</sup> Zu den Differenzen dieser Position zur vermeintlich ähnlichen Auffassung der ›Kontingenz der Sprache(n)‹ vgl. Habermas 1986, 356 ff. und Habermas 1988d, 116 ff. Der wichtigste Bezugsautor der Diskurstheorie der Wahrheit ist Michael Dummett, der seine Wahrheits- und Bedeutungstheorie vor allem in den zwei Aufsätzen unter dem Titel *What is a Theory of Meaning?* dargelegt hat (Dummett 1982: 94–155, Dummett 1993: 34–93). In neueren Artikeln betont Habermas die Notwendigkeit eines Verständnisses des Wahrheitsbegriffs, das nicht bloß diskursiv ist, sowie die Unverzichtbarkeit eines transzendierenden Moments in seiner Verwendung: »[D]er Korrespondenzbegriff konnte immerhin einem wesentlichen Bedeutungsaspekt des Wahrheitsprädikats Rechnung tragen; und dieser Aspekt von unbedingter Geltung fällt unter den Tisch, wenn die Wahrheit einer Aussage als Kohärenz mit anderen Aussagen oder als gerechtfertigte Behauptbarkeit innerhalb eines zusammenhängenden Systems von Behauptungen begriffen wird. Während sich gut gerechtfertigte Behauptungen als falsch herausstellen können, verstehen wir Wahrheit als eine ›unverlierbare‹ Eigenschaft von Aussagen.« (Habermas 1999c: 247) – Damit wendet er sich gegen seine eigene frühere Theorie. Hier schreibt er nämlich: »Wahrheit nennen wir den Geltungsanspruch, den wir mit konstativen Sprechakten verbinden. Eine Aussage ist wahr, wenn der Geltungsanspruch der Sprechakte, mit denen wir, unter Verwendung von Sätzen, jene Aussage behaupten, berechtigt ist.« (Habermas 1972: 135)

hinzuweisen, die unter dem Titel der *Richtigkeit* thematisiert werden (Habermas 1991c: 11): Während die Handelnden der Bezugnahme auf die Wahrheit bedürfen, um ihre Eingriffe in die Welt oder ihr strategisches Interagieren mit anderen Handelnden erfolgreich zu gestalten, müssen sie Ansprüche der Richtigkeit geltend machen, wenn sie die Interaktionen mit den anderen selbst erfolgreich und legitim ausführen wollen. Auch bei diesem Begriff stellt sich natürlich wiederum die Frage nach dessen Wirklichkeit. Habermas beantwortet sie, indem er unter anderem im Rückgriff auf das, was er bereits mit Blick auf die Wahrheit ausgeführt hat, die Präsuppositionen analysiert, unter denen überhaupt sprachliche Interaktion und damit beispielsweise auch die Konstitution der Wahrheit stattfinden kann.<sup>52</sup> Damit ist bereits angedeutet, dass die richtigen Normen vor allem die sprachlichen Interaktionsverhältnisse betreffen und nur sekundär auf andere moralisch relevante Bereiche, die den Hintergrund oder den Gegenstand dieser Verhältnisse bilden, ausdehnbar sind.<sup>53</sup>

Der Nicht-Defaitismus stützt sich also auf performative Selbstwidersprüche, in die sich die relativistische Argumentation verstrickt, die die Vernunft in das partikulare Verhalten spezieller Gemeinschaften verbannen möchte. Da dies aber nicht selbst schon ein positives Argument für einen nicht-defaitistischen Vernunftbegriff ist, gibt Habermas diesem eine positive Gestalt, indem er ein schwaches Apriori, d.h. Reste eines Fundaments, die schlichtweg unverzichtbar sind, behauptet. Er sieht dieses schwache Apriori in einer transkulturellen Grammatik notwendiger sprachlicher Verständigungsprozesse, in der die Begriffe der Wahrheit und der Richtigkeit elementar sind und die Vernunft deshalb zum Zuge kommt, weil sie die Präsuppositionen expliziert, denen sich diejenigen, die an den Prozessen teilnehmen, nicht verschließen können. Die allgemeine und formale Struktur der Verständigung, die diesen Prozessen zu

---

<sup>52</sup> »Man muß nachweisen können, daß unser Moralprinzip nicht nur die Vorurteile des erwachsenen, weißen, männlichen, bürgerlich erzogenen Mitteleuropäers von heute widerspiegelt. (...) Jeder, der ernsthaft den Versuch unternimmt, an einer Argumentation teilzunehmen, läßt sich implizit auf allgemeine pragmatische Voraussetzungen ein, die einen normativen Gehalt haben: das Moralprinzip läßt sich dann aus dem Gehalt dieser Argumentationsvoraussetzungen ableiten, sofern man nur weiß, was es heißt, eine Handlungsnorm zu rechtfertigen.« (Habermas 1991c: 12 f.)

<sup>53</sup> Dieser Begründungsansatz der Diskursethik wird hier nicht weiter verfolgt, da es nur darum geht, den nicht-defaitistischen Charakter der modernen Vernunft nachzuzeichnen.



Grunde liegt, wurde von Apel und Habermas als universale Transzendental- oder Formalpragmatik ausgearbeitet (vgl. Cooke 1994), wobei jedoch auch festgehalten wurde, dass diese Verständigung nicht in der Weise verstanden werden darf, in der subjektphilosophische Ansätze Verfahren der Verständigung konzipieren. Stattdessen – so die Überzeugung – bringt der sprachphilosophische Paradigmenwechsel eine derartige Veränderung mit sich, dass das Begreifen der Eigentümlichkeiten der Sprache diese selbst zur Geltung bringt. Die moderne Vernunft wird damit so gekennzeichnet, dass sie mit dem ›Wesen der Sprache‹ nicht nur eng verwoben ist, sondern aus ihm geradezu ihre positive Geltung empfängt.

#### e. Sprachphilosophie

Einer der zentralen programmatischen Begriffe des habermasschen Unternehmens ist folglich wenig überraschend derjenige des *linguistic turn*, der sogenannten sprachphilosophischen oder linguistischen Wende der Philosophie, so dass bei ihm der philosophische Diskurs der Moderne insgesamt im Zeichen des Übergangs vom Paradigma der Bewusstseinsphilosophie zu demjenigen der Sprachphilosophie steht (Habermas 1985a: 346). Da aber in seinen Augen die Abfolge der grundlegenden philosophischen Herangehensweisen als Lernprozess gedeutet werden muss, orientiert er sich weniger stark als Apel oder Schnädelbach (Schnädelbach 1985: 39, Apel 1973: 46 f.) am kuhnschen Paradigmenbegriff, dem zufolge im Übergang von einem Paradigma zum anderen wesentlich ein Gestalt-Switch stattfindet. Die Folge eines solchen Switches ist, »daß sich philosophische Fragen nicht durch die richtigen Antworten erledigen; sie werden vielmehr ausrangiert, nachdem sie ihren Kurswert verloren haben« (Habermas 1999c: 241). Diese Auffassung spiegelt das oben rekonstruierte Modell der ›Kontingenz der Sprache(n)‹ wider, deren Darstellung des *linguistic turn* Habermas nicht als überzeugend empfindet. Vielmehr bedeutet die sprachphilosophische Wende der Vernunft einen Lernschritt in der Weise, dass der neue Ansatz auf Aporien des vorhergehenden Paradigmas antwortet und diese behebt.<sup>54</sup>

<sup>54</sup> »Das kontextualistische Verständnis der linguistischen Wende (...) geht auf eine Konzeption vom Auf und Ab der Paradigmen zurück, die durchlaufende Themen ebenso wie paradigmengreifende Lernprozesse ausschließt. Tatsächlich spiegeln die Begriffe, in denen wir einen Paradigmenvergleich vornehmen, die hermeneutische Ausgangslage – und damit das *eigene* Paradigma. (...) Andererseits paßt mit dieser Beschreibung

Die sprachphilosophische Auffassung, mit deren Hilfe der moderne Vernunftbegriff präzisiert werden soll, wird somit durch eine geschichtsphilosophische Auffassung gestützt, die selbst wenn sie keine Aussagen macht, die so weit reichen wie die hegelsche Spekulation oder das comtesche Drei-Stadien-Gesetz, sich doch einer hohen Begründungslast aussetzt. Sie muss nämlich aus der Perspektive des heutigen Diskussionsstandes innerhalb der Philosophie ihre Notwendigkeit begründen und zwar durch die Aufhebung der Fragen und Problemlagen der vorhergehenden Stadien, die sie ermöglicht. In der habermasschen Perspektive dürfte es daher sinnvoller sein, die Rede von den Paradigmen insgesamt aufzugeben und durch eine problemorientierte Entwicklungsgeschichte des philosophischen Denkens zu ersetzen, in der die Möglichkeit, sich auf Dinge und Werte gemeinsamer Erfahrung zu beziehen, grundsätzlich besteht und mit dieser Möglichkeit zu verschiedenen historischen Zeitpunkten nur jeweils anders umgegangen wird. Dabei sichert die Bezugnahme, dass die verschiedenen ›Stadien‹ der Entwicklung der Philosophie vergleichbar sind (Habermas 1999c: 245).<sup>55</sup>

Der sprachphilosophische Aspekt der modernen Vernunft erlaubt aber nicht nur die Beschreibung der Philosophiegeschichte als eines Lernprozesses, sondern er wird vor allem dahingehend präzisiert, dass er es ist, der es überhaupt ermöglicht, Lernprozesse zu vollziehen, wobei Habermas Lernprozesse in mindestens drei Dimensionen vor Augen hat, die wieder grob den Dimensionen entsprechen, die zuvor handlungstheoretisch thematisiert wurden: Erstens kommt es zu einer Verbesserung des wissenschaftlichen, des technischen und des praktischen Wissens, in denen es jeweils um das Verhältnis der Menschen zur Welt geht, sei es in der Einstellung des Verstehenwollens oder des Eingreifens in die Welt. Im vorhergehenden Abschnitt wurde gezeigt, wie die Vernunft, indem sie die Orientierung an der Wahrheit ermöglicht und Verfahren zum Etablieren der Wahrheit bereitstellt, zentral für diesen Lernvorgang ist.

---

das Bild einer kontingenten Folge inkommensurabler Paradigmen keineswegs zwanglos zusammen. Das folgende Paradigma ist vielmehr die Antwort auf ein Problem, das die Entwertung des vorhergehenden Paradigmas hinterlassen hat. Die Paradigmen bilden keine zufällige Reihenfolge, wie Rorty meint, sondern stehen in einem dialektischen Zusammenhang.« (Habermas 1999c: 242)

<sup>55</sup> Diese Einsicht ist in ihrer Explizitheit jüngerer Datums bei Habermas, sie steht jedoch nicht im Widerspruch zu früheren Formulierungen, sondern trägt sogar dazu bei, Unstimmigkeiten älterer Texte zu klären.

Die Sprache ist hieran zwar beteiligt, operiert aber lediglich als Träger der Diskurse, in denen neue Erkenntnisse gewonnen bzw. alte Erkenntnisse revidiert oder verbessert werden.

Zweitens manifestieren sich Lernprozesse in sozialer Hinsicht, indem eine soziale Differenzierung stattfindet, die zunehmend komplexere Gesellschaften mit einem jeweiligen Institutionengefüge erlaubt, das wiederum sowohl eine immer effizientere Koordinierung der verschiedenen Handlungsvollzüge ermöglicht, als es auch normativ immer legitimere Gestalten annimmt. Im Gegensatz zur bloß instrumentellen Rolle der Sprache in der ersten Dimension, ist die Sprache nun selbst die Instanz der sozialen Entwicklung, da sie einerseits Freiräume der Artikulierbarkeit und damit auch des Handelns eröffnet, die durch diejenigen, die sie besetzen, erst gefüllt werden müssen und somit Orte permanenter Innovation und Weiterentwicklung sind, während sie andererseits die Modi vorgibt, unter denen die Handelnden ihre soziale Welt koordinieren können und sollten (Habermas 1987b: 118 f.). Die Vernunft entpuppt sich damit als eine solche, die in der Sprache selbst liegt, da sie ihre Wirkungen sowohl in Vorgängen der Versprachlichung entfaltet, als sie auch vernünftige Verfahren der sprachlichen Problembewältigung anbietet.

Drittens schließlich sind Lernprozesse im Bereich der individuellen Entwicklung und Möglichkeiten zu konstatieren, die einerseits mit der gesellschaftlichen Entwicklung zusammenhängen, die den Individuen nicht nur zunehmend komplexe Leistungen abverlangt, sondern ihnen auch die Mittel zu größerer Individualität und ›Selbstverwirklichung‹ bereitstellt (Habermas 1987b: 94), während andererseits durch neue Persönlichkeitsstrukturen Interaktionen ermöglicht werden, die dazu führen, dass in der ›normalen‹ Ontogenese die Phylogenese ein Pendant findet (Habermas 1976: 13). Hierzu bedarf es spezifischer sozialisatorischer Lernprozesse, in denen wiederum der Sprache eine zentrale Funktion zukommt, da sie den Rahmen der Situationen abgibt, in denen die eigene Persönlichkeit ausgebildet und getestet werden kann, und zugleich den Zugang zu den Ressourcen ermöglicht, mit denen der Persönlichkeit eine Gestalt verliehen werden kann.<sup>56</sup> Habermas nimmt also eine Identifikation

---

<sup>56</sup> »Wer immer in einer halbwegs ungestörten Familie aufgewachsen ist, wer seine Identität in Verhältnissen wechselseitiger Anerkennung ausgebildet hat, wer sich in jenen Symmetrien von Erwartungen und Perspektiven behauptet, die in die Pragmatik der Sprechsituation und des verständigungsorientierten Handelns eingelassen sind, der

der Lebenswelt, die handlungstheoretisch eingeführt wurde, mit der Sprache vor, einen Punkt, auf den wir später noch zurückkommen werden. Die moderne Vernunft findet ihr Ausführungs- und Reproduktionsorgan in der postkonventionellen Persönlichkeit, da sich in dieser die am weitesten fortgeschrittene Fähigkeit zum Einstellungswechsel und zur Perspektivenübernahme findet, die die Grundlage für alle Arten diskursiver Interaktion bildet und damit indirekt jeden Handelns und Bewegens in der Welt (Habermas 1983c: 150).

Der neue Blick auf die Sprache soll eine philosophische Grundlegung dieser engen Verbindung von Sprache und Vernunft zutage fördern. Aufgrund der Fortschrittskonzeption der Philosophiegeschichte kann eine solche Sprachphilosophie mit der Lösung der Probleme der Philosophie vor dem *linguistic turn*, der *Bewusstseinsphilosophie*, wie sie von Habermas verallgemeinernd bezeichnet wird, beginnen, wozu sie sich wiederum in Kontinuität zur Binnenkritik der Bewusstseinsphilosophie setzen kann. Habermas führt hierzu drei solcher Kritiken an, die schon von Autoren vor allem des 19. Jahrhunderts vorgebracht wurden: Erstens wird das Bewusstsein bereits bei Fichte zu einem Problem für die Philosophie, die obwohl sie weiterhin beabsichtigt, es zur allgemeinen Grundlage machen zu wollen, auf die Schwierigkeit trifft, wie die ursprüngliche Spontaneität, die in erster Hinsicht der Begriff des Bewusstseins bezeichnet, mit dem identifiziert werden kann, wozu das Subjekt durch explizite Rückwendung zu sich selbst kommt. Die Philosophie steht vor der Frage, die auch schon in der habermasschen Kritik an Husserl begegnet war, wie eine konstitutive Leistung in der Spontaneität des Subjekts zu denken ist, ohne dass diesem Subjekt – selbst unter idealen Bedingungen – die vollkommene Verfügung darüber zukommen kann. Zweitens wird die Identität der logischen Kategorien mit der Begrifflichkeit der Erkenntnistheorie, die traditionell innerhalb eines bestimmten Verständnisses von Subjekt und Objekt operiert, spätestens in den logischen Arbeiten Freges aufgebrochen, in denen die Vorstellung der

---

muß eine Art von moralischen Intuitionen haben (...). Die Maxime besagt eine wechselseitige Abhängigkeit von Sozialisation und Individuierung, eine Verschränkung von persönlicher Autonomie und gesellschaftlicher Solidarität, die zum Hintergrundwissen *aller* kommunikativ handelnden Subjekte gehört; sie enthält nicht bloß eine mehr oder weniger subjektive Meinung über das, was dieser und jener für das gute Leben hält. Jener Satz spricht eine Intuition aus, die wir in ganz verschiedenen Kontexten erwerben, sofern wir nur in Verhältnissen aufwachsen, die nicht durch systematisch verzerrte Kommunikation vollständig zerrissen sind.« (Habermas 1991d: 78)

Subjekt-Objekt-Relation und ihre intentionalistische Rekonstruktion auf der einen Seite sowie die propositionale Struktur von Aussagen auf der anderen Seite auseinander treten. Schließlich wird auf dem Hintergrund des Naturalismus der Begriff des Bewusstseins überhaupt in Frage gestellt, wenn die Kritik neben der Erörterung der Leib-Seele-Problematik, die immer schon präsent und eng mit ihm verknüpft ist, andere Instanzen oder Vermögen des Menschen in den Blick zu rücken vermag, die ebenfalls mit der Welt in Beziehung stehen (Habermas 1988b: 52 f.). Die Alternativen innerhalb des bewusstseinsphilosophischen Rahmens, die diese Kritiken initiieren, sind aber selbst nicht stark genug, um das bewusstseinsphilosophische Paradigma und seine Aporien zu überwinden oder es in hinreichendem Maße zu modifizieren. Es kann – so die Logik des Arguments – nur die Sprache sein, der diese Rolle zukommt, da sie erstens aufgrund ihres welterschließenden Charakters konstitutiv für das Weltverständnis der Subjekte ist, ohne dass diese die Sprache nochmals setzen, zweitens die vielschichtigen Relationen zwischen Objekten und Subjekten als grammatische Funktionen zu verstehen erlaubt und drittens als Sprache spätestens in der Pragmatik auch in ihrer Materialität betrachtet wird und so selbst in Relation zur Natur tritt.

Allerdings – und hier zeigt sich, warum die linguistische Wende nicht einfachhin den Übergang zur Sprache bedeutet – fällt die Philosophie insofern zunächst in eine neue problematische Selbstbegrenzung, als sie sich auf die semantische Struktur der Sprache beschränkt und damit die Sprache als innerweltliches Gesamtphänomen vernachlässigt oder für eine gewisse Zeit sogar ganz übersieht (Habermas 1988b: 54). Die moderne Vernunft kann erst dann im Kontext des *linguistic turn* eine nachvollziehbare und plausible Gestalt annehmen, wenn die pragmatische Dimension der Sprache in den Vordergrund tritt, denn die Sprache darf weder auf eine logische Ordnung der Welt, die bloß aufgrund struktureller Komponenten erschlossen werden kann, noch auf ein ir- oder a-rationales Ereignen tradierten Sinns reduziert werden, sondern sie wird erst dann relevant für eine Bestimmung der Vernunft, wenn sie als Rahmen »von konstruktiven Verständigungsleistungen, die sich in den Formen einer gebrochenen Intersubjektivität vollziehen« (Habermas 1988b: 56), betrachtet wird. Deshalb erscheint es Habermas auch gelegentlich besser, von dem neuen Paradigma der *Verständigung* zu reden, als von einem solchen der Sprache. Wenn die moderne Vernunft also sprachphilosophisch ist, so heißt dies, dass sie in Aussagen über sowie

in solchen der Sprache besteht, dadurch aber auch in den Kontexten der Sprachverwendung situiert ist. Sprachphilosophie muss daher, will sie den Kontakt zur Tradition der Vernunftkritik nicht verlieren, immer mehr sein als die bloße Analyse von Sätzen, ihrer inferentiellen Relationen oder der Beschränkung ihrer Geltung auf das Korrespondieren und Korreliert-Sein mit der Welt. Dies ist die Perspektive der Fragestellungen der Bewusstseinsphilosophie, die es zu überwinden gilt, so dass die Sprachphilosophie eine philosophische Disziplin bezeichnen muss, in der so verschiedene Aspekte wie die semantisch-logische Analyse von Aussagen mit der Bestimmung der empirischen, transzendentalen und normativen Bedingungen der Möglichkeit, Geltungsansprüche zu erheben, zusammengebracht werden.

Auch in diesem Aspekt der modernen Vernunft zielt Habermas wieder auf deren Wirklichkeit und nicht auf deren Möglichkeit. Nachdem zuvor ein wesentliches Moment des Eingreifens der Vernunft aufgezeigt werden konnte und unterdessen mit Blick auf die Lernprozesse auch dessen Funktion genauer erfasst wurde, kann es nun nicht darum gehen, eine materiale Sprachphilosophie zu entwickeln, in der die Sprache von ihren Gehalten her untersucht wird. Stattdessen wird die Sprache im Rahmen einer Formalpragmatik so bestimmt, dass deutlich wird, wie sie den formalen Grund dafür abgeben kann, dass einerseits die soziale Welt so strukturiert ist, dass die Handelnden eine immer komplexere Welt aufbauen können und dennoch die Koordination ihrer Interaktionen zu keinem Problem wird, und dass andererseits dieser Prozess durch eine Persönlichkeitsstruktur ergänzt wird, die die Handelnden effizient und normativ richtig an Interaktionen teilnehmen lässt und ihre moralische Zurechnungsfähigkeit gewährleistet. Material bleibt die Sprachphilosophie auf die Analyse der Lebenswelt verwiesen, da in dieser einerseits eine relative inhaltliche Kontingenz und Situietheit der Deutungsmuster gewährleistet ist, durch sie aber andererseits ebenfalls die Option besteht, eine Theorie der Rationalisierung dieser Deutungsmuster zu entwickeln, die es erlauben könnte, auch mit Blick auf ganze Gesellschaftsformationen von Vernunft zu reden und so doch noch Reste des hegelschen Programms einer vernünftigen Weltgeschichte zu retten.

Um diesen Charakter der Sprache begründen zu können,<sup>57</sup> kon-

---

<sup>57</sup> Detailliertere Ausführungen zur Sprachphilosophie von Habermas finden sich bei Cooke 1994.

statiiert Habermas im Gegensatz zum Großteil der semantisch ansetzenden Sprachphilosophien, in denen die Vernunft konsequenterweise, wenn überhaupt, nur am Rande thematisch ist, in und mit der Sprache verständigten sich die Sprecher über etwas in der Welt. Dies nimmt die Aussage auf, dass im Zentrum der Sprachphilosophie die Bedingungen, die Möglichkeit und die Notwendigkeit der Verständigung stehen müssen, da die Lernvorgänge nicht aus der Sprache selbst heraus, sondern nur aus dem Vollzug von Verständigungsprozessen zu erklären sind. Habermas folgert daraus aber nicht, dass die Sprache und ihre Verwendung auseinander treten, sondern er sieht der Sprache selbst das Telos der Verständigung einbeschrieben. Die Ausführungen sind also nicht bloß die Bestimmung einer Verwendungsweise oder eines Bereichs der Sprache, sondern sie erfassen den Grundmodus der Existenz von Sprache überhaupt. Alle anderen Modi, wie z. B. ein bloß strategischer Gebrauch, sind von dem ursprünglich verständigungsorientierten Modus abgeleitet. Die gesamte Theorie präsentiert sich deshalb als nicht bloß normative, so dass sie eine wünschbare oder gebotene Orientierung an der Verständigung explizieren würde, sondern die Verständigung wird als die transzendente Bedingung des Erreichens jeglicher anderer Interessen begriffen und vor allem als Bedingung der Verwirklichung derjenigen Interessen und der Bewältigung derjenigen Notwendigkeiten, die für die Moderne charakteristisch sind. Wenn die moderne Vernunft in der Sprache und ihrem Vollzug inkarniert ist, ermöglicht sie die Verständigung und damit die Entwicklung wahren Wissens, legitimer Normen und authentischer Persönlichkeiten.

Um diese grundsätzliche Bestimmung der Verwobenheit von Sprache und Vernunft spätestens in der Moderne weiter zu vertiefen, führt Habermas zwei zusätzliche Überlegungen an: Erstens präsentiert er die handlungstheoretischen Überlegungen, die hier bereits erörtert wurden und in denen deutlich wird, warum die Handelnden auf eine Verständigung mit den anderen Handelnden angewiesen sind. Damit lassen sich direkt die Ziele des wahren Wissens und einer legitimen Ordnung der Interaktion begründen sowie indirekt die Ausbildung einer zurechnungsfähigen Persönlichkeit. Habermas verknüpft so die linguistische Pragmatik mit Annahmen des philosophischen Pragmatismus und situiert die Sprache insgesamt im erweiterten Kontext der Handlungsvollzüge bzw. der Rekonstruktion ihrer Ermöglichungsbedingungen. Aufkommende Handlungsprobleme verlangen einen Einstellungswechsel von der Erfolgsorientierung



zur Verständigungsorientierung, was impliziert, dass die Existenz und das Operieren der Sprache zunächst von ihrer praktischen Funktion abhängen. Zweitens wird die Sprechakttheorie bemüht, um zu zeigen, warum im Funktionieren der Optionen, die die Sprache bereitstellt, die Verständigung anderen Arten, die Sprache zu gebrauchen, vorhergeht. Hierbei wird das Argument jedoch zirkulär, da nun anhand der Struktur des Sprechaktes z. B. die Möglichkeit der Ausdifferenzierung dreier Welten erkannt wird, die bereits den Hintergrund der Interessen und Problemlagen der Handelnden darstellen. Das sprechakttheoretische Argument führt die meadsche Theorie eines Übergangs von der Signalsprache zu Symbolen und von dort zur Sprache fort. Die Sprache ist als eine sozialevolutionär zentrale Entwicklungsstufe zu betrachten und kann und muss auf dieser Grundlage ihre spezifische Dynamik freisetzen. Dies führt zu sozialen Differenzierungsprozessen, die die Geltung der Sprache verstärken (bis zu ihrem Kulminieren in der Moderne) und zugleich durch deren Optionen bedingt sind.

In der Rekonstruktion des kommunikativen Handelns wird sich zeigen, wie sich Habermas die sprachliche Verständigung genau vorstellt. Bisher sollte deutlich geworden sein, inwiefern die moderne Vernunft sprachphilosophischen Charakters ist: Die formale Struktur der Sprache eröffnet Optionen, deren Ergreifen zu realen Lernprozessen in den Hinsichten des Wissens, der sozialen Relationen und der Persönlichkeit führt, wobei diese Prozesse nicht den anderen Charakterisierungen der Vernunft widersprechen, da die Vernunft, die in ihnen zum Zuge kommt, lediglich prozedural ist und der tatsächlichen Vollzüge sprachlicher Interaktionen bedarf. Sie bietet somit einen Ansatzpunkt dafür, mit der Kontingenz umzugehen, wie sie im Rahmen des habermasschen Handlungsbegriffs aufgezeigt wurde, impliziert aber nicht deren Verschwinden.

### *2.3 Kontingenz und Vernunft als Dimensionen der Moderne und Aufgabe für die Theorie*

Die beiden Teile der vorhergehenden Rekonstruktion haben deutlich gemacht, wie sich in Habermas' zweiteiliger Theorie der Moderne eine systematische Spannung zwischen Kontingenz und Vernunft ergibt: Auf der einen Seite zeigt sich eine Offenheit des Handlungsbegriffs in der Weise, dass die Lebenswelt immer wieder situations-

bezogene Gewissheiten bereithalten bzw. deren (Re-)Konstitution ermöglichen muss, damit das Handeln unproblematisch aus- oder fortgeführt werden kann. Eine solche Handlungstheorie unterstellt die Notwendigkeit, eine doppelte Kontingenz zu bewältigen, denn die Lebenswelt garantiert für den Handelnden eine zweifache Gewissheit: erstens die unproblematische Überzeugung, dass er überhaupt befähigt ist zu handeln, und zweitens ein ›Wissen‹ über die Welt, in der die Handlung vollzogen wird, d.h. ein Wissen über die Art, wie jene auszuführen ist, und welches die Bedingungen ihres Erfolges sind. Da die Lebenswelt selbst an Veränderungen der Welt beteiligt ist sowie auf solche reagieren muss, erscheinen immer wieder Probleme in ihrer bloßen Kontinuierung, so dass sich beide Gewissheiten und die Weise, wie sie bereitgestellt werden, verändern. Spätestens in der Moderne kommt es daher zu einer Formalisierung der lebensweltlichen Gewissheiten, was zur Folge hat, dass Handelnde nur über eine doppelte ›formale‹ Kompetenz verfügen, die sie dazu nutzen müssen und können, die notwendigen Gewissheiten zu gewinnen und zu (re-)konstituieren. Diese Formalisierung verdeutlicht zugleich, dass die Gewissheiten in der Weise kontingenter Natur sind, dass sie weder grundsätzlich bestehen noch einfach aus Gewissheiten hervorgehen, die zuvor bestanden, sondern selbst einem Prozess zumindest partieller (Neu-)Konstitution unterworfen sind. Die Ausdifferenzierung stabiler Handlungssysteme, in denen die Gewissheiten durch Institutionalisierung dauerhaft gewährleistet werden, sind zwar zentrale Erscheinungen moderner Sozialstrukturen, bieten aber keine Modelle für die Organisation und Koordination des Handelns überhaupt – auch nicht unter den Bedingungen der Moderne.<sup>58</sup> Weite Teile der Interaktionen mit anderen Personen und mit der Welt lassen sich nicht durch Institutionalisierungen verstetigen, die an die Stelle der material umfangreicheren, komplexeren, aber auch ambivalenteren Lebenswelt treten. Dies eröffnet den Raum für eine auch vernunfttheoretische Bestimmung der Frage, wie unter den Bedingungen der Kontingenz das Handlungswissen gewonnen werden kann und soll.

Aus der Umstellung auf die vernunfttheoretische Frage ergibt sich aber auf der anderen Seite das Problem, welche Vernunft in der

---

<sup>58</sup> Vgl. zu dieser grundsätzlichen Einsicht auch die Studie von Hesse 1999, die sich kritisch mit der Systemtheorie Luhmanns befasst und deren Scheitern darin aufzeigt, soziale Integration allein systemisch zu erklären.

Moderne nicht nur verteidigt, sondern auch weiterhin normativ beansprucht oder sogar als wirklich erwiesen werden kann. Habermas entwickelt hierzu vier Charakteristika eines Begriffs der modernen Vernunft, die gemeinsam ein Bild ergeben, das als allgemeiner Rahmen für die Ausarbeitung des spezifischeren Begriffs der kommunikativen Rationalität, die vor allem im kommunikativen Handeln zur Anwendung kommt, dienen soll. Unter den vier Eigenschaften des Skeptizismus, der Nach-Metaphysik, des Nicht-Defaitismus und der Sprachphilosophie zeichnet sich eine Vernunft ab, die zunächst gegenüber klassischen Vernunftmodellen wesentlich durch Formalität, Prozeduralität und Situiertheit begrenzt ist. Als wirkliche erweist sie sich aber dort – und hier wird deutlich, in welchem Maße die Handlungstheorie bereits in die habermassche Vernunfttheorie hineinragt und dass sie als deren eigentlicher Bezugspunkt zu betrachten ist –, wo die Handelnden zur (Re-)Konstitution ihres Handlungswissens darauf angewiesen sind, auf den Begriff der Wahrheit zu rekurrieren. Die Kontingenz weltlicher Vollzüge ist der Wirklichkeit der Vernunft damit bereits einbeschrieben, denn die Reflexion auf den Vernunftbegriff kann nicht unmittelbar mit ihm selbst anheben, sondern sie ist auf die Welt und die Problemlagen, die dort zur Erscheinung kommen, verwiesen. Dies unterstreicht auch der zentrale Aspekt der modernen Vernunft, ihr sprachphilosophischer Charakter. Mit ihm wird nämlich klar, dass ihre Funktion sich auf die doppelte Ermöglichung von Lernprozessen in einer Welt beschränkt, mit der immer erst umzugehen ist und die nicht schon vorgängig erschlossen oder vernünftig konstituiert ist. Doppelt ist die Ermöglichung, da sie einerseits mit Hilfe des individuierenden und differenzierenden Zwangs der Sprache den Raum eröffnet, in dem innerweltliche Lernprozesse stattfinden können, während sie andererseits mit den Strukturen der Verständigung einen Modus oder einen Rahmen bereitstellt, mit dem die Lernprozesse in ihrer Grundverfassung der Kontingenz der Welt entzogen werden. Auch wenn die Lernprozesse damit absolute und keine relativen sind, räumt eine solche Vernunft der Kontingenz der Kommunikation nicht nur notgedrungen Platz ein, sondern sie bleibt konstitutiv darauf verwiesen. Die Innovation im Vorgang des Lernens resultiert nicht aus der Vernunft selbst, sondern aus den Reaktionen der Handelnden auf kontingente innerweltliche Konstellationen sowie aus dem kreativen Potential der Handelnden.

Habermas beschreibt damit eine Lage, in der sich offensichtlich die Kontingenz des Handlungswissens und die Vernunft wechsel-

seitig bedingen. Im Gegensatz zur allgemeinen Kontingenz des Handlungswissens, auf die wir im Anschluss an Aristoteles gestoßen waren, legen die nun rekonstruierten Überlegungen nahe, davon auszugehen, dass die Kontingenz zumindest teilweise von den Hintergrundbedingungen der Handelnden abhängt. Erst eine Lebenswelt sowie die Sprache, die gemeinsam eine Kontingenz der Welt vorsehen, ermöglichen es, sich auf diese Welt zu beziehen. So ließe sich das Argument von Habermas plausibilisieren, das zu Beginn dieses Kapitels problematisiert wurde, dass die Kontingenz des Handlungswissens und die daraus resultierende Notwendigkeit einer spezifischen Vernunft, die eine Kontingenz der Kommunikation zulässt und trotzdem in der Lage ist, die erste Kontingenz zu bewältigen, erst ein Phänomen der Moderne ist. Allerdings läuft eine solche Engführung der Ermöglichung der Kontingenz des Handlungswissens mit dem Vernunftmedium der Sprache Gefahr, das, was gerade eröffnet werden soll, bereits zu Beginn so deutlich zu begrenzen, dass ihm letztlich immer schon die unproblematische Bewältigung einkbeschrieben ist. In der Kritik der Theorie des kommunikativen Handelns wird sich zeigen, dass sich hierin zu starke Reste einer idealistischen Vernunftauffassung finden lassen, die es abzulegen gilt.

Zuvor ist jedoch an den interessanten Gedanken des habermaschen Modells anzuschließen, dass die Bewältigung der Kontingenz des Handlungswissens über kommunikative Interaktionen verläuft, in denen die Handelnden sich zumindest partiell von ihrer Handlungsperspektive distanziert haben, zumal bisher wesentliche Fragen offen blieben, auf die die Theorie des kommunikativen Handelns eine Antwort zu geben beansprucht: Unter welchen handlungstheoretischen Bedingungen ist das Funktionieren oder Gestörtsein der Lebenswelt zu erwarten? Wie ist der Übergang der lebensweltlichen Gewissheiten auf eine Stufe vernünftiger Bearbeitung vorstellbar? Inwiefern ist im Rücklauf desjenigen, was vernünftig bearbeitet wurde, in die Lebenswelt von einer Rationalisierung derselben zu reden? Gibt es verschiedene Modi der Bearbeitung von verschiedenen Arten von Störungen? Wie individualistisch und/oder intersubjektivistisch muss oder kann eine handlungstheoretische Fassung der Kreisprozesse aussehen, die sich abzeichnen?

### 3. Die *Theorie des kommunikativen Handelns* als Integration von Kontingenz und Vernunft

Mit der *Theorie des kommunikativen Handelns*<sup>59</sup> unterbreitet Habermas Anfang der achtziger Jahre die Zusammenführung der verschiedenen Züge seiner Überlegungen zu einem neuen allgemeinen Erklärungsansatz innerhalb der Gesellschaftstheorie. Dieser Text ist daher auf mindestens zwei Weisen zu verstehen: Erstens bietet er eine allgemeine Theorie, die sich am Begriff der kommunikativen Rationalität orientiert und beansprucht, eine plausible Rekonstruktion der sozialen Entwicklungsgeschichte der Menschheit zu sein und zugleich einen innerweltlich operativen Vernunftmaßstab an die Hand zu geben, mit dem Pathologien des Sozialen erkennbar und beschreibbar sind. In dieser Hinsicht steht die Theorie – trotz der immer wieder beschworenen Unmöglichkeit der Rückkehr zu Hegel – in der Nachfolge der hegel-marxistischen Gesellschaftstheorien, in denen die historische Entwicklung als zunehmende Entfaltung der Vernunft gedeutet wird. Dabei argumentiert sie jedoch mit einem komplexen Vernunftbegriff, von dem nur in idealisierender Weise behauptet wird, dass er mehr und mehr die Welt der Tatsachen sowie die soziale Welt durchdringe. Die Argumentation mit der Vernunft lässt eher die Pathologien als Abweichungen von vernünftigen Möglichkeiten erkennen, die nicht ergriffen wurden, als dass sie eine Versicherung bietet, dass die Welt schon auf dem Weg einer vernünftigen Entwicklung sei. Mit Blick auf Habermas selbst, d. h. bezüglich der Absichten sowie der Genese der Theorie des kommunikativen Handelns, ist dieses Verständnis des eigenen Unternehmens gewiss das dominierende, von einer distanzierteren Position gerade zu Beginn des 21. Jahrhunderts her ist allerdings offensichtlich, dass eine solche Theorie aufgrund ihres Anspruchs so starken systematischen Beschränkungen unterworfen ist, dass sie viele Phänomene weder angemessen in den Blick bekommt, noch überzeugende Erklärungen für sie geben kann.

In einer zweiten Verständnisweise liegt es daher nahe, den Be-

---

<sup>59</sup> Wenn im folgenden Text die ›Theorie des kommunikativen Handelns‹ kursiv erscheint, ist damit die zweibändige Publikation von Habermas unter demselben Titel gemeint; erscheint sie recte, bezeichnet sie ein theoretisches Programm, von dem hier angenommen wird, dass es systematisch nicht auf die Schriften von Habermas beschränkt ist oder beschränkt werden sollte.

griff des kommunikativen Handelns zunächst zu isolieren und die Theorie dazu, die den Begriff im Titel trägt, einerseits als Explikation seiner Dimensionen zu verstehen, um sie dann andererseits als Erörterung der Kontexte zu begreifen, in denen die Präsenz des kommunikativen Handelns nachvollziehbare Konsequenzen zeitigt(e). Diese Lesart impliziert natürlich, dass der Rekonstruktion einer faktischen Präsenz des kommunikativen Handelns in der historischen Entwicklung keinerlei argumentatives Gewicht beigemessen wird, sondern dass seine Notwendigkeit oder Möglichkeit rein aus handlungstheoretischen Überlegungen gewonnen wird. Eine Folge aus dem Privilegieren dieses Verständnisses war bereits in den vorhergehenden Abschnitten spürbar: Während Habermas die historische Rolle des kommunikativen Handelns vor allem am Typus des sozialen Handelns expliziert, was deshalb plausibel ist, weil davon auszugehen ist, dass die Handelnden ihre Interaktionen zunehmend von einer konventionellen oder religiös integrierten Form auf eine Grundlage umstellen, die beständig ausgehandelt und vor allem in politischen Kontexten deliberativ erzeugt wird, muss die Konzentration auf eine handlungstheoretische Argumentation die Gründe für das kommunikative Interagieren in den Handelnden und deren Handlungen selbst aufsuchen. Offensichtlich tendiert Habermas dazu, diesen Punkt zu vernachlässigen und auf die historische Faktizität zu rekurrieren.

Damit ist deutlich, warum sich die vorliegende Untersuchung zunächst darauf beschränkt, den Begriff des kommunikativen Handelns in seinen wesentlichen Dimensionen zu explizieren, um insgesamt zu bestimmen, inwiefern er dem handlungstheoretischen Zusammenhang von Kontingenz und Vernunft, der zuvor über den Begriff der Moderne systematisch präzisiert wurde, eine überzeugende und interessante Lösung zu geben vermag. Die Auseinandersetzung mit dem weiterführenden Konzept der kommunikativen Rationalisierung umfasst dann die Klärung der Frage, wie und ob selbst unter der begrenzten Reichweite des modernen Vernunftbegriffs die Rationalisierung des Handelns und seiner Rahmenbedingungen mehr umfassen kann als die Verbesserung der Erfolgsaussichten des Handelns, wobei immer noch zu erläutern bleibt, wodurch diese gewährleistet ist. Dass eine solche Herangehensweise trotz des Abweichens von einer Interpretationslinie, die den habermasschen Intentionen treu bleibt, dennoch durch seinen Text selbst nahe gelegt wird, zeigt sich daran, wie er handlungstheoretisch seine Aussage versteht,

nicht noch einmal den Weg von Kant zu Hegel zurücklegen zu wollen: in seinem Selbstverständnis würde dies nämlich heißen, aus den formalen Kompetenzen, die die moderne Lebenswelt als Ermöglichungsgründe des Handelns überhaupt zur Verfügung stellt, den selbstbezüglichen Prozess einer umfassenden Generierung einer vernünftigen Praxis und Existenz erwachsen zu lassen (Habermas 1991c: 29). Hieran hindert nicht nur das Fehlen eines Großsubjektes, das diesen Prozess steuert, sondern vor allem der Begriff der Lebenswelt ist in der Weise ernst zu nehmen, dass ihre Genese nie vollkommen erschließbar ist und dass sie auch unter den Bedingungen formaler Kompetenzen nicht in reiner Form erzeugt und reproduziert werden kann.<sup>60</sup> Die Rationalisierung der Zweck-Mittel-Relation, d. h. die Steigerung der Erfolgsaussichten zweckorientierten Handelns, kann also nicht einfach durch die umfassendere Rationalisierung der Lebenswelt ersetzt oder ergänzt werden. Die formalen Kompetenzen entwickeln sich in Spannung zur Vorgängigkeit und historischen Gewordenheit der Lebenswelt, wobei sie selbst mittels der Kritik die Lebenswelt nie vollständig auf einen Zustand reduzieren können, der bloß aus kritischer Einsicht resultiert. Die Rationalisierung kann so nur als ein innerlebensweltlicher Lernvorgang mit dem Resultat wachsender Offenheit innerhalb der lebensweltlichen Orientierung begriffen werden, »denn Akteure, die als Argumentationsteilnehmer die Erfahrung gemacht haben, daß keine Überzeugung vor Kritik sicher ist, bilden auch in der Lebenswelt eine eher undogmatische Einstellung gegenüber ihren problematisch gewordenen Überzeugungen aus« (Habermas 1999c: 263). Damit ist schon angedeutet, wie in dieser Untersuchung der Zusammenhang zwischen Kontingenz und Vernunft mit Blick auf die lebensweltliche Funktion der Bereitstellung von Handlungsgewissheiten verstanden werden soll.

---

<sup>60</sup> »Diese Trennung von Form und Inhalt erinnert von Ferne an die traditionsreichen Bestimmungen einer ›vernünftigen Praxis‹: das Selbstbewußtsein kehrt wieder in der Gestalt einer reflexiv gewordenen Kultur, die Selbstbestimmung in generalisierten Werten und Normen, die Selbstverwirklichung in der fortgeschrittenen Individuierung der vergesellschafteten Subjekte. Aber der Zuwachs an Reflexivität, an Universalismus und an Individuierung, die die strukturellen Kerne der Lebenswelt im Zuge ihrer Ausdifferenzierung erfahren, paßt jetzt nicht mehr unter die Beschreibung einer Steigerung in den Dimensionen der Selbstbeziehung eines Subjekts. Und nur unter dieser subjektphilosophischen Beschreibung konnte die gesellschaftliche Rationalisierung die Entfaltung eines vernünftigen Potentials der gesellschaftlichen Praxis als die *Selbstreflexion* eines gesellschaftlichen Makrospektrals vorgestellt werden.« (Habermas 1985a: 400)



Um die verschiedenen Optionen, die eine Theorie des kommunikativen Handelns bietet, genauer zu erfassen, werden zuerst skizzenartig weitere systematisch relevante Elemente für den Begriff des kommunikativen Handelns präsentiert. Die *Theorie des kommunikativen Handelns* selbst wird dann in drei Hauptschritten rekonstruiert: Zunächst wird die Unterscheidung der Handlungstypen aufgenommen, um dann in Abgrenzung dazu die Einführung des Begriffs des kommunikativen Handelns nachzuvollziehen. Im Anschluss daran wird das wesentliche Distinktionsmerkmal des kommunikativen Handelns, die Verständigungsorientierung, in den zwei Formen ihres Auftretens analysiert, um einen hinreichend komplexen Begriff des kommunikativen Handelns zu gewinnen. Ziel ist es hierbei aufzuzeigen, wie diesem Begriff ein Moment der Kontingenz strukturell einbeschrieben ist und wie die Verständigungsorientierung dieses Moment zum Ausdruck bringt und es aufhebt. Schließlich wird anhand dieses Begriffs die Frage nach der Rationalität und der Rationalisierung des Handelns gestellt. Dies ermöglicht abschließend eine Gesamtdarstellung des handlungstheoretischen Ertrags der *Theorie des kommunikativen Handelns*, wobei einer solchen Handlungstheorie, trotz der Begrenzung der Perspektive, die zu Beginn dieses Abschnitts vorgeschlagen wurde, ein sehr viel weiter reichender Anspruch zukommt, als dies von anderen Ansätzen her bekannt ist (Habermas 1987a: 369).

### 3.1 *Von der Kommunikationstheorie der Gesellschaft zur Theorie des kommunikativen Handelns – Elemente der Genese und systematischen Verortung des Begriffs des kommunikativen Handelns*

Habermas beginnt die *Theorie des kommunikativen Handelns* mit dem Verweis darauf, dass diesem Buch eine lange Geschichte vorhergeht (Habermas 1987a: 7), denn schon seit der Diskussion des Forschungsstandes der Sozialwissenschaften, die er 1967 unter dem Titel *Ein Literaturbericht: Zur Logik der Sozialwissenschaften* publiziert, kündigt er eine Theorie des kommunikativen Handelns an, auch wenn er diese zunächst als Teil einer umfassenderen Kommunikationstheorie der Gesellschaft versteht. Diese Vorgeschichte bietet den Zugang zu weiteren systematischen Bausteinen, die für die umfassende Theorie des kommunikativen Handelns zentral sind, bisher

jedoch nur am Rande Erwähnung fanden. Zudem erlaubt dieser erweiternde Blick die Erörterung eines Punktes, der eine begriffliche oder systematische Schwierigkeit in der habermasschen Argumentation betrifft und der immer wieder zu Missverständnissen führt.

Habermas redet oft von *kommunikativem Handeln*, während er eigentlich die Rationalitätsimplikationen von Handlungsbeschreibungen und -erklärungen diskutiert, das Diskursverhalten derjenigen analysiert, die solcherart handeln, oder die normativen Präsuppositionen dieses Handlungstyps expliziert. Dies führt dem Autoren selbst das Problem vor Augen, dass es so aussieht, als sei mit dem kommunikativen Handeln eine Art der sprachlichen Interaktion gemeint, obwohl dieser Typus eigentlich primär Handlungsvollzüge beschreiben und erfassen soll. Nur so sind nämlich die Äußerungen zu verstehen, in denen immer wieder mit Nachdruck darauf hingewiesen wird, dass unter dem Titel des kommunikativen Handelns nicht das Handeln mit Kommunikation gleichgesetzt werden soll. Vielmehr gehe es hier um einen spezifischen Modus der Handlungs koordinierung und des Verfolgens jeweils bestimmter Ziele (Habermas 1986: 366 ff., Dorschel 1990: 224), der allerdings »am Modell der Sprechhandlung analysiert« werde.<sup>61</sup> Habermas operiert also mit einer wechselseitigen Bestimmung von Sprechen und Handeln, wobei zunächst das Sprechen in der Begrifflichkeit des Handelns beschrieben wird, um dann aus dessen spezifischer Handlungsstruktur das Modell für einen Handlungsmodus überhaupt zu gewinnen.

Argumentativ folgt daraus die wichtige Präzisierung, dass trotz des Zwangs, sich auf die Geltungsansprüche der Akteure einzulassen, die sich an einem gedeuteten kommunikativen Handeln beteiligen, Wissenschaftler nicht an *diesem Handeln* beteiligt sind, sondern maximal an dessen kommunikativ-diskursivem Anteil.<sup>62</sup> Dies führt zu

---

<sup>61</sup> »Verständigungsorientierte Handlungen können unter formalpragmatischen Gesichtspunkten am Modell der Sprechhandlung analysiert werden, auch wenn sie selbst normalerweise keine sprachlich-explizite, oft gar keine verbale Form haben. Andererseits ist nicht jede soziale Beziehung, die mit sprachlichen Mitteln hergestellt wird, ein Beispiel für kommunikatives Handeln.« (Habermas 1977: 461)

<sup>62</sup> »Bei der Beantwortung dieser Frage ist es nützlich, sich zu erinnern, daß Sprechen und Handeln nicht dasselbe sind. Die unmittelbar Beteiligten verfolgen in der kommunikativen Alltagspraxis Handlungsabsichten; die Teilnahme am kooperativen Deutungsprozeß dient der Herstellung eines Konsenses, auf dessen Grundlage sie ihre Handlungspläne koordinieren und ihre jeweiligen Absichten realisieren können. Handlungsabsichten *dieser Art* verfolgt der sozialwissenschaftliche Interpret nicht.« (Habermas 1987a: 167)

der allgemeineren Frage zurück, in welcher Weise die Verwobenheit des teleologischen Handlungsansatzes mit dem Diskurs oder der Kommunikation grundsätzlich zu verstehen ist. Die genaue Bestimmung dieses Zusammenhangs ist zentral für die Lösung, die die Theorie für das Verhältnis von Kognition und Handlung bereithält, und damit auch dafür, welche Fassung einer Kontingenz des Handlungswissens sie zulässt. Zudem ist dieser Punkt innerhalb der habermasschen Architektonik von höchster Relevanz für die fundamentale Unterscheidung zwischen dem strategischen und dem kommunikativen Handeln, da nur er eine Antwort auf die Frage erlaubt, ob die Akteure einen Zweck verfolgen, der unmittelbar auf kommunikative Interaktion bezogen ist, wenn sie sich im Modus des kommunikativen Handelns befinden, oder ob es Bedingungen der Realisierung beliebiger Zwecke sind, die sie aus Vernunftgründen dazu zwingen, sich dem Diskurs auszusetzen oder sich zumindest verständigungsorientiert zu verhalten. Nur die erste Option würde eine materiale Distinktion zwischen dem strategischen und dem kommunikativen Handeln ermöglichen.<sup>63</sup>

Ihrer Genese nach entstammt die Theorie des kommunikativen Handelns dem Kontext der methodologischen Diskussionen, die auf den Positivismusstreit folgten und in denen die spezifische Differenz der Sozial- zu den Naturwissenschaften bestimmt wurde.<sup>64</sup> Die Auseinandersetzung mit Autoren positivistisch-szientifischer Provenienz führt Habermas zu dem Schluss, dass zwar auch die Sozialwissenschaften an nomologischen Einsichten interessiert sind, diese jedoch nicht ohne einen Verstehensbegriff gewonnen werden können (Habermas 1987a: 196). Erkenntnisse über soziale Gesetzmäßigkeiten bedürfen eines verstehenden Sinnkorrelats, d. h. selbst wenn es sich um empirisch-ermittelte Regelmäßigkeiten des Verhaltens handelt, liegt diesem Konstatieren ein Anerkennen des Sinns dieser Regelmäßigkeiten zugrunde, denn »Verhalten wird stets interpretiert im Rahmen einer Situation, die wir aus eigenen Erfahrungen inter-

<sup>63</sup> Auf diesen Punkt weist Rasmussen zu Recht hin, auch wenn bei ihm der Handlungsbegriff nur eine sehr schwache Stellung hat. Letztlich versteht er Habermas doch so, dass dieser das kommunikative Handeln nicht vom Handeln her, sondern aus der Sprache heraus begründet (Rasmussen 1990: 26 ff.). Es ist schwierig, damit das Insistieren von Habermas auf dem Handlungscharakter des kommunikativen Handelns zu begreifen.

<sup>64</sup> Siehe hierzu neben dem erwähnten Aufsatz *Logik der Sozialwissenschaften* vor allem das 1968 erschienene Buch *Erkenntnis und Interesse*.

polieren« (Habermas 1967: 181). Im Gegensatz zu den Ereignissen und Phänomenen, die die Physik beschreibt und deutet, sind diejenigen, die für die Sozialwissenschaften relevant sind, immer schon deutend selektiert, da die Erfahrung, die im Agieren in der Welt und in der Interaktion mit anderen Menschen gewonnen wurde, den Horizont bildet, vor dem soziales Handeln allererst wissenschaftlich erfasst werden kann. Eine Sozialwissenschaft, die behavioristisch oder naturwissenschaftlich prozediert, kann also deshalb Regel- oder gar Gesetzmäßigkeiten des Handelns verzeichnen, da sie sich über die Alltagssprache ein Vorverständnis sichert, das die Selektion relevanter und verstehbarer Phänomene anleitet (Habermas 1967: 183).

Soll das soziale Handeln aber »aufrichtig« verstanden werden, ohne das *verschwiegene* Einbringen eines geteilten Vorverständnisses also, ist eine »allgemeine Theorie intentionalen Handelns« vonnöten. Habermas beschreibt das Programm einer solchen Theorie, die sich hier erstmals auch als eine »Theorie kommunikativen Handelns« (Habermas 1967: 184) präsentiert, als das Korrelieren dreier Aspekte, wobei der Anspruch, Gesetzhypothesen aufzustellen, nicht *per se* aufgegeben werden soll. Ausgegangen wird erstens davon, dass soziales Handeln als Handeln unter geltenden Normen zu begreifen ist, wobei die Normen das geteilte Verständnis der Handelnden und der Verstehenden bezeichnen, das es beiden erlaubt, bestimmte Verhaltensweisen in bestimmten Situationen zu erwarten (wobei der Erwartung natürlich jeweils eine andere Gestalt zukommt). Zweitens sind die Normen notwendigerweise zunächst in sprachlich-symbolischer Form gegeben, womit einerseits die Sprache zum Ermöglichungsgrund für neue Normen wird, sie aber andererseits auch mit ihren Grenzen die Grenzen des Handelns setzt – ein Punkt, auf dessen vernunfttheoretische Entfaltung wir bereits gestoßen sind und zu dessen Problematik schon einiges gesagt wurde.<sup>65</sup>

Dieser allgemeine Bereich geteilter Normen und geteilten Welt-

---

<sup>65</sup> »Wenn wir soziales Handeln als ein Handeln unter geltenden Normen begreifen, müssen sich Theorien des Handelns auf Zusammenhänge von Normen beziehen, die den Ablauf von Interaktionen vorauszusagen gestatten. Da Normen zunächst in der Form von Symbolen gegeben sind, liegt es nahe, die Systeme des Handelns aus den Bedingungen der sprachlichen Kommunikation abzuleiten. Wo Grenzen der Sprache Grenzen des Handelns definieren, legen die Strukturen der Sprache die Kanäle für mögliche Interaktionen fest. Für die Analyse der Zusammenhänge kommunikativen Handelns genügt dann eine systematische Erweiterung jenes Sinnverständnisses, das ohnehin den Zugang zu den sozialen Tatsachen bahnt.« (Habermas 1967: 184)

verständnis muss nun drittens eingeschränkt werden, um für eine Handlungstheorie im strikten Sinne relevant zu sein. Diese Einschränkung bezieht sich auf die Normen, die durch ihre Einbindung in institutionalisierte Handlungsverläufe tatsächlich das Handeln anleiten und nicht bloß dessen Erklärung, Bewertung oder hypothetische Diskussion. Habermas hebt hiermit die Theorie des kommunikativen Handelns von anderen Modellen ab, die im Modus der kommunikativen Interaktion die wesentliche Instanz der Vergesellschaftung erblicken (z.B. Mead). Die Konzentration auf institutionalisierte Normen erlaubt es nämlich, neben der Sprache einen weiteren Bereich der Vergesellschaftung einzubeziehen: Mit der Sprache werden Ort und Modus der Genese und Bewahrung von Normen ausfindig gemacht, über die Institutionalisierung gerät jedoch auch der *funktionale Zusammenhang* von Gesellschaften in den Blick, der von der Überzeugung geleitet ist, dass bestimmte Normen zu Institutionen wurden, da sie funktionale Erfordernisse erfüllen. So kann die Intentionalitätsannahme abgeschwächt werden, die sich gegen den Behaviorismus wendet, denn

»[d]ieser Zusammenhang geht einerseits über den subjektiv vermeinten Sinn derjenigen, die unter Normen handeln, hinaus; als eine reale Verknüpfung von Normen teilt er aber mit diesen das Moment des Sinnhaften. Der Zusammenhang ist von den handelnden Subjekten nicht intendiert und gleichwohl intentional.« (Habermas 1967: 185)

Die habermassche Theorie des kommunikativen Handelns operiert also anders als diejenigen anderer Autoren und entgegen vielen Kritiken, die bei ihm einen linguistischen Idealismus ausmachen, auf mindestens zwei Ebenen: Auf der ersten rekonstruiert und versteht sie die vollzogenen kommunikativen Interaktionen, in deren Verlauf Normen generiert oder reproduziert wurden, und betrachtet diese im Licht eines modernen Vernunftbegriffs; auf der zweiten analysiert sie die funktionalen Erfordernisse von Gesellschaften (womit sie auch »die nichtnormativen Bedingungen [vor allem Arbeit und Herrschaft] zu ihrem Recht« bringt [Habermas 1967: 325]) und zeigt auf, wie solche Erfordernisse durch Handlungstypen ausgefüllt werden können, die bestimmte Normen anleiten. Der Sinn der Norm »überträgt« sich so auf den funktionalen Zusammenhang, ohne dass dies von den Handelnden selbst intendiert sein muss oder ist. Der Begriff des kommunikativen Handelns bezeichnet damit eine Form des sozialen Handelns, durch die aufgrund der Verschränkung von Kom-

munikation und Handeln Normen generiert oder reproduziert werden und an der funktionale Erfordernisse von Gesellschaften ablesbar sind. Wie zu Beginn dieses Abschnitts beschrieben, erscheint damit das Problem, dass nicht ohne weiteres klar ist, inwiefern wir es hierbei mit einem Handeln im originären Sinne zu tun haben und nicht doch nur mit dem Vollzug der Kommunikation als solcher.<sup>66</sup>

Allerdings ist auch die Verwendung des Konzepts eines funktionalen Zusammenhangs nicht unproblematisch, da zwar präzisiert wird, dass »funktionale Zusammenhänge (...) nicht länger instrumentalistisch aufgefaßt werden« (Habermas 1967: 326) können, die Ausführungen dazu, was das heißt, aber nicht über bloße Rahmenbestimmungen hinauskommen. Auszuschließen ist – wie schon mehrfach gesehen – die geschichtsphilosophische These eines gesellschaftlichen Kollektivsubjekts, das mit einer eigenen Intention den Zusammenhang stiftet. Auch das biologische Organismusmodell ist in einer einfachen Übertragung auf die Sozialwissenschaften zumindest für komplexe Gesellschaften nicht hinreichend spezifisch (Habermas 1967: 187 ff.). Die einzige Option ist diejenige, die originär sozialwissenschaftlichen funktionalistischen Theorien weiterzuentwickeln, wie sie von Merton und vor allem Parsons vorgelegt wurden.<sup>67</sup> Diese müssen aber unter einer spezifischen Perspektive betrachtet werden, denn sie sind nicht primär als Beschreibung faktischer Zusammenhänge oder ontologischer Notwendigkeiten zu begreifen, sondern als latente Sinnstrukturen manifester Handlungen.<sup>68</sup> Das Verstehen von Handlungen bildet also weiterhin die

---

<sup>66</sup> Habermas sieht das Problem allerdings sehr deutlich, da er feststellt, »die Grenzen der sprachverstehenden Soziologie sind die Grenzen ihres Motivationsbegriffs: sie erklärt soziales Handeln aus Motiven, die mit Situationsdeutungen des Handelnden selber, also mit dem sprachlich artikulierten Sinn, an dem er sich orientiert, zusammenfallen. Der subjektive Ansatz, gleichviel ob er phänomenologisch, linguistisch oder hermeneutisch begründet wird, schließt deshalb eine Trennung der beobachtbaren Verhaltenssegmente von den Interpretationen der Handelnden aus. (...) Neue Terminologien schaffen deshalb neue Motivationen.« (Habermas 1967: 313 f.)

<sup>67</sup> Zur Kritik des habermasschen Rückgriffs auf Parsons siehe Giddens 1985, 106 ff.

<sup>68</sup> »Erst wenn gesellschaftliche Normen, die kulturelle Muster oder Werte institutionalisieren, als Strukturen in selbstgeregelten Systemen aufgefaßt werden, können gesellschaftliche Prozesse aufgrund von Annahmen über den verstehbaren empirischen Zusammenhang organisierter Verhaltenserwartungen analysiert werden. Die Funktionen, die sie dann für die Aufrechterhaltung oder Veränderung eines definierten Systemzustandes stets haben, sind Ausdruck für den latent sinnvollen empirischen Zusammenhang der manifesten, d. h. auch subjektiv sinnvollen Handlungen von Individuen und Gruppen. Ohne funktionalistischen Rahmen wären Annahmen über den empirischen

primäre Orientierung, nicht eine ontologische Erklärung derselben. Allerdings lassen sich diese beiden Aspekte nicht ohne weiteres voneinander trennen. Habermas etabliert deshalb in seiner Rekonstruktion des parsonschen Funktionalismus unter Abgrenzung von positivistischen Kritikern einen Zusammenhang zwischen den Systemerfordernissen und der kommunikativen Infrastruktur des Systems. Solange keine explizite Verständigung unter den Entitäten stattfindet, die das System konstituieren, bleibt jede Bestimmung der funktionalen Erfordernisse, denen die Ausführung der beschreibbaren Handlungen dient, hypothetisch. Normen lassen sich nicht als Antworten auf objektiv-naturale Systembedürfnisse verstehen, sondern sie bilden immer schon einen Bestandteil des Selbstverständnisses und der Weltdeutung der innersystemischen Akteure und sind daher letztlich auch einer offenen Bestimmung durch diejenigen zugänglich, die von ihnen betroffen sind (Habermas 1967: 195 f.). Unexpliziert bleibt damit natürlich immer noch, aufgrund welcher kognitiven Leistung die Akteure Einsicht in funktionale Erfordernisse ihres Sozialsystems haben.<sup>69</sup>

Mit der funktionalistischen Systemtheorie verfügt Habermas über eine Alternative zum evolutionären Modell der Etablierung des kommunikativen Handelns, das früher schon ansatzweise kritisiert wurde. Aber obwohl diese neue Option sicherlich plausibler ist als die erste und auf neue Weise die Zielsetzung des Gesamtprojektes vor Augen führt, hat sie das bestehende Problem doch nicht behoben, sondern lediglich verschoben: Wenn nämlich der beschreibbare Sinn von Handlungen nicht notwendig mit dem individuell vermeinten Sinn derselben identisch sein soll, er aber trotzdem weiterhin insofern Sinn sein soll, als er die Verstehbarkeit der Handlungen auch unter dieser Beschreibung sichert, ohne in Begriffen bloß naturaler Gesetzmäßigkeiten zu operieren, dann muss dem Funktionalismus eine zentralere Rolle zukommen, als Habermas zunächst eingestehen möchte. Schon an den angeführten Stellen seiner Auseinandersetzung mit der Systemtheorie war von »gegebenen Reproduktions-

---

Zusammenhang von gesellschaftlichen Normen nur unter der Bedingung möglich, daß diese ausschließlich in Variablen [sic] beobachtbaren Verhaltens ausgedrückt, soziale Handlungen also auf Verhalten reduziert und des intentionalen Gehalts entkleidet würden.« (Habermas 1967: 189)

<sup>69</sup> Eine ausführliche Diskussion der Auseinandersetzung von Habermas mit dem Funktionalismus und der Systemtheorie findet sich bei McCarthy 1978, 213–232. Zur Kritik an diesen Bezugnahmen insgesamt siehe Joas 1992, 316–321.



bedingungen des Systems« die Rede, die zwar eine unerlässliche Instanz des klassischen Funktionalismus sind, in der Darstellung aber kaum erklärt werden. Wenn es also zunächst so scheinen mag, als ob der Funktionalismus im strengen Sinne von den Handelnden selbst und deren Interaktionen abhängt, so deuten die »gegebenen Reproduktionsbedingungen« auf einen naturalistisch-objektiven Hintergrund, den die Handelnden mit in Betracht ziehen müssen, ohne ihn wesentlich modifizieren zu können. In seinen Texten changiert Habermas zwischen dieser objektivistischen Deutung einerseits und der Auffassung der Gesamtgesellschaft als reflexiver andererseits, eine Spannung, die sich auch in seiner ansatzweisen Distanzierung vom Begriff des kommunikativen Handelns artikuliert, mit der er die Diskussion der parsonschen Systemtheorie begleitet. Hier wird das kommunikative Handeln als idealisierender Begriff verstanden, der komplementär zu naturalisierenden Reduktionen des menschlichen Handelns auf bloß adaptives Verhalten ist. Habermas vermeidet so die Annahme einer unmittelbaren kommunikativen Selbstgestaltung der Systemparameter, die stattdessen aus komplexen Prozessen der Norm- oder Wertgenese und deren letztlich Institutionalisierung entspringen. So sind sie in einer kommunikativ orientierten Rekonstruktion erschließbar, ohne dass es faktisch Kommunikationsprozesse an ihrem Ursprung gegeben haben muss oder solche auch nur wahrscheinlich stattgefunden haben müssen. Soziales Handeln lässt sich dann in den meisten Fällen als ein Handeln begreifen, das sozial über objektive institutionalisierte Normzusammenhänge gesteuert ist (Habermas 1967: 201). Dem steht allerdings an anderen Stellen die Favorisierung der reflexiven Perspektive gegenüber, in der der Funktionalismus als »von einem emanzipatorischen Erkenntnisinteresse geleitet, das allein auf Reflexion zielt und das Aufklärung über den eigenen Bildungsprozeß verlangt« (Habermas 1967: 327), erscheint. Der Funktionalismus offeriert so ein Deutungsmuster, unter dem Akteure sich und die Strukturen, innerhalb derer sie sich bewegen, begreifen und in ihrem Sinne emanzipatorisch nutzen können. Das impliziert dann, dass die Theorie des kommunikativen Handelns selbst in diesem Sinne emanzipatorische Ziele verfolgt, da auch sie den Handelnden als Angebot der Selbstverständigung zur Verfügung steht.

Die Auseinandersetzung mit anderen gesellschaftstheoretischen Ansätzen erlaubt Habermas eine weitere systematische Differenzierung: So klassifiziert er die verschiedenen Ansätze grundlegend da-

nach, ob sie das Handeln so erklären, dass es auf objektiv zugänglichen technisch-strategischen Regeln beruht, oder ob sie dazu auf gesellschaftliche Normen rekurren. In beiden Arten von Ansätzen erscheinen die Regeln zwar in sprachlicher Form, aber die technischen Regeln bedürfen der Sprache nur, damit sie sich als propositionales Wissen strukturieren und tradieren lassen, während sich die gesellschaftlichen Normen allein aus Verständigungsleistungen ergeben, d. h. aus der Funktion, die dem Wesen der Sprache eigen ist und die den Normen nicht nur faktische Geltung, sondern auch intersubjektive Anerkennung sichert (Habermas 1971c: 21). Habermas interessiert sich offensichtlich primär für die Ansätze, die Handeln vermittelt gesellschaftlicher Normen erklären, und belegt sie mit dem Titel der »Erzeugungstheorien der Gesellschaft«, da sie die Sinnkonstitution mit den Handlungsvollzügen zusammenbringen und das Handeln selbst als sinnerzeugendes oder zumindest als Teil einer solchen Erzeugung begreifen (Habermas 1971c: 24 f.). Diese Erzeugungstheorien lassen sich weiterhin anhand von zwei Kriterien unterscheiden: So gibt es Ansätze, die die Erzeugung oder Konstitution von einer »leistenden Subjektivität« her denken, in denen also im Anschluss an die fortgeschrittensten Überlegungen der Bewusstseinsphilosophie die Konstitution aus einem Subjekt heraus oder aus dem Aufeinanderprallen verschiedener Subjektivitäten verstanden wird. Aufgrund seiner Kritik an der Bewusstseinsphilosophie sind diese Ansätze für Habermas nicht direkt anschlussfähig. Die Ansätze, die auf eine konstitutive Subjektivität verzichten, operieren entweder strukturalistisch oder systemtheoretisch, wobei im einen Fall historische Veränderungen nicht vorgesehen sind, während im zweiten solche durchaus denkbar sind (Habermas 1971c: 26 f.). Problematisch an ihnen ist allerdings, dass es ihnen nicht gelingt, die erfahrene Subjektivität und deren Rolle für das Handeln angemessen in den Blick zu bekommen, da sie dazu tendieren, subjektive Faktoren insgesamt auszuschließen. Auch sie verfehlen damit das Ziel, den Geneseprozess der Sinnzusammenhänge plausibel zu rekonstruieren (Habermas 1971c: 27). Die Theorie des kommunikativen Handelns muss also zwar ohne konstitutive Subjektivität auskommen, sie darf aber damit nicht jeglichen Beitrag der situierten Subjekte überhaupt ausschließen und positioniert sich damit zwischen den zwei Arten von Ansätzen, wobei dem Faktor historischer Variabilität besondere Beachtung geschenkt wird (Habermas 1967: 326). Denn dieser Faktor erweist sich auch als Achillesverse der »Ansätze der umgangssprach-

lichen Kommunikation«, die der gesuchten Theorie *prima facie* am nächsten stehen. Sie kann daher nur in der Vermittlung zwischen der funktionalistischen Perspektive und den Verständigungsleistungen der sprachbegabten Subjekte in einem historischen Rahmen zur Existenz kommen, in dem die Rekonstruktion der historischen Bewältigung funktionaler Erfordernisse erklärt, wie an diesen Operationen kommunikative Interaktionen konstitutiv beteiligt waren. Dies legt dann natürlich keine Auswahl zwischen Evolutionsperspektive und Funktionalismus nahe, sondern führt diese eher zusammen, wie es auch spätestens im Kontakt mit Versuchen, die Entwicklungspsychologie phylogenetisch zu deuten (Habermas 1976), geschieht.

Neben diesen Diskussionen der Reichweite und Notwendigkeit des Einbezugs des Funktionalismus, die den Gesamtzusammenhang einer neuen Gesellschaftstheorie betreffen, thematisiert Habermas die enger handlungstheoretische Frage, an welchen Aspekten des Handelns dessen Rationalisierung ansetzen kann. Weber beispielsweise operiert mit einem zweistufigen Modell, in dem das Handeln als Kombination aus Zielsetzung und darauf folgender »Organisation geeigneter Mittel für die Realisierung eines nach Zielen selektierten Zwecks« (Habermas 1977: 456) aufgefasst wird. Aber selbst wenn ein solches Modell zu einem der »sozialen Interaktion« dadurch erweitert werden kann, dass die »Orientierung am Verhalten anderer Handlungssubjekte« sowie »die reflexive Beziehung der Handlungsorientierungen aufeinander« hinzukommen, bleibt die Anwendung der Rationalität als einer Beurteilungskategorie auf die Mittel-Zweck-Relation beschränkt. Sie ist bei Weber der einzige Ort, an dem Rationalisierungsprozesse beobachtbar sind (Habermas 1977: 458). Eine Theorie des kommunikativen Handelns wendet sich gegen diese Begrenzung und vertritt die Auffassung, dass es weitere rationalisierungsfähige Aspekte des Handelns gibt, die über den Modus der Verständigungsorientierung und die Reformulierung der drei reinen Handlungstypen, die daraus resultiert, einführbar sind.

Es wurden somit drei systematisch relevante Ergänzungen der bisherigen handlungs- und vernunfttheoretischen Bestimmungen gewonnen: Erstens wird der Funktionalismus als Alternative oder Ergänzung zur evolutionären Perspektive eingeführt, womit die handlungstheoretisch relevante Aussage zusammenhängt, dass das Handeln nicht bloß aus der individuellen Sinnperspektive des Handelnden betrachtet werden sollte, sondern mitzuerwägen ist, dass das Handeln in den sozialen Gesamtkontext eingebunden ist. Zweitens

wurde dies dadurch relativiert, dass es bei dem Funktionalismus, der so ins Spiel gebracht wurde, nicht unbedingt um eine direkte Bestimmung des Handelns gehen muss, sondern dass er auch als emanzipatorisches Element gesellschaftlicher Reflexivität begriffen werden kann. Drittens ist der Begriff der Rationalisierung von der Gestaltung der Mittel-Zweck-Relation auf andere handlungsrelevante Bereiche auszudehnen, wobei jeweils zu erörtern bleibt, was unter Rationalisierung zu verstehen ist. Die individuelle ›Kontingenz des Handlungswissens‹ wird also um eine Perspektive der Kontingenz der gesellschaftlichen Institutionen erweitert, um diese beiden Kontingenzen dann auf der Grundlage des vernunfttheoretischen Arguments, dass die Institutionen Resultat politisch-sozialer Entscheidungsprozesse sein können, zu begrenzen. Zwischen Kontingenz und Vernunft bietet es sich dann an, die Frage nach der Rationalisierung als solche nach den Instanzen und Kriterien zu verstehen, die Institutionalisierungen oder individuelle Generierungen von Handlungsgewissheit nutzen sollten oder können.

### 3.2 *Die Erweiterung der Handlungstypologie und der Status des kommunikativen Handelns in der ›Theorie des kommunikativen Handelns‹*

Die *Theorie des kommunikativen Handelns* führt das bisher Rekonstruierte einer umfassenden Systematisierung zu. Dabei überrascht es zunächst, dass der zentrale Begriff des Titels nur am Rande miteingeführt wird, obwohl er bereits an wesentlichen Schnittstellen zu Beginn des Textes systematisch entscheidend ist. Ganz in der Linie der klassischen Gesellschaftstheorie konzentriert sich Habermas auf die Ausarbeitung eines handlungstheoretisch relevanten Weltbegriffs, der den Rahmen für die Erklärung und das Verständnis der einzelnen Handlungen bilden soll. Mit dem Begriff der Lebenswelt verfügt er dabei bereits über einen Ausgangspunkt, der es ihm einerseits erlaubt, den allgemeinen welterschließenden Charakter von Weltbildern und Lebensformen zu beschreiben, und mit dessen Hilfe andererseits die handlungstheoretische Rolle des Weltbegriffs für die Konstitution des Handlungswissens erfassbar ist, das für die je einzelne Handlung relevant ist.<sup>70</sup> Zudem eignet er sich als Instanz, an

<sup>70</sup> »An den *Strukturen von Weltbildern* läßt sich ablesen, in welchem Maße die kultu-

der Rationalitäts- und Rationalisierungsaspekte des Handelns unterschieden werden können, da er zwischen dem Begreifen allgemeiner Weltbildstrukturen und der Betrachtung des konkreten Konstitutionsvorgangs des Handlungswissens alle Elemente, die dafür relevant sind, tangiert. In diesem Kontext lässt sich über ihn außerdem zeigen, warum die Rationalitätsbestimmungen nicht ohne die Thematisierung des Bezugs des Handelns zu den kulturellen Deutungssystemen auskommen (Habermas 1987a: 73). Die Frage der Rationalität betrifft so zum einen die allgemeinen Strukturen des kulturellen Hintergrundes, d. h. die Disposition zu bestimmten Typen rationalen oder nicht-rationalen Handelns, sowie zum anderen die Art der Referenz auf die Deutungsmuster, d. h. die Rationalität der jeweiligen Konstitution des Handlungswissens, in der weniger die Gehalte thematisch sind als die Weise ihres Gewinns in der fraglichen Situation. Es wird kritisch zu hinterfragen bleiben, wie Habermas das wechselseitige Verhältnis dieser beiden Möglichkeiten, auf Rationalität im Handeln zu stoßen, konzipiert.

Wie sich bereits zeigte, greift ein solcher monolithischer Lebensweltbegriff in der Handlungstheorie jedoch zu kurz. Systematisch bedarf es einer Auffächerung in drei spezifischere Weltbegriffe (objektive, soziale und subjektive Welt), die analytisch in allen menschlichen Bezugnahmen auffindbar sind, mit der Moderne aber zudem zu einer beobachtbaren Differenzierung und Unabhängigkeit voneinander kommen. Wichtig ist diese Dreiteilung im Kontext der Handlungstheorie, da sie die Unterscheidung der jeweiligen »ontologischen« Hintergründe der drei basalen Handlungstypen ermöglicht. Darüber hinaus soll sie die genauen Ansatzpunkte abgeben, anhand derer die zwei Bereiche möglicher Rationalität des Handelns zu analysieren sind.<sup>71</sup> Mit den Typen des instrumentellen, des sozialen und des dramaturgischen Handelns, die wesentlich durch die Bezugnah-

---

rellen Deutungssysteme in der Gesellschaft autonome Handlungsorientierungen überhaupt zulassen.« (Habermas 1977: 470) – »Stattdessen beziehe ich mich zunächst auf die kulturellen Deutungssysteme oder Weltbilder, die das Hintergrundwissen sozialer Gruppen spiegeln und für einen Zusammenhang in der Mannigfaltigkeit ihrer Handlungsorientierungen bürgen. Ich will mich also zunächst nach den Bedingungen erkundigen, die die Strukturen handlungsorientierender Weltbilder erfüllen müssen, wenn für diejenigen, die ein solches Weltbild teilen, eine rationale Lebensführung möglich sein soll.« (Habermas 1987a: 73) Zur Kritik am Welterschließungsmodell der Sprache siehe Lafont 1994.

<sup>71</sup> Vgl. Habermas 1987a, 126 – siehe zu diesem Zusammenhang auch Dorschel 1990, 225, 251.

me auf das Wissen jeweils eines Weltzusammenhangs konstituiert sind, nimmt Habermas die zuvor entwickelte Typologie auf, unterwirft sie jedoch zugleich, indem er sie um den ›Typus‹ des kommunikativen Handelns ergänzt, einer Erweiterung in zwei Richtungen: Erstens soll letzterer einen eigenständigen weiteren Handlungstypus darstellen, der nicht nur durch die Kategorien der bestehenden Triade verfehlt wird, sondern es sogar erlaubt, die bisherigen drei Typen zumindest in einigen ihrer Varianten als Fälle des kommunikativen Handelns zu reformulieren, auch wenn sie dabei Grenzfälle bleiben und somit zur hinreichenden Explikation des Begriffs selbst nicht taugen. Zweitens soll mit dem Typus des kommunikativen Handelns aber auch eine Verschiebung des Instrumentariums unternommen werden, das zur Bestimmung der Handlungstypen genutzt wurde, wobei eine revidierte Theorie der Sprechhandlungen die Basis für das Verständnis der spezifischen Koordinierungsleistung abgeben soll, die im kommunikativen Handeln vollbracht wird.<sup>72</sup>

In einer deutlichen Modifikation der Sprechakttheorie Austins analysiert Habermas sprachliche Äußerungen, indem er ihren lokutionären und ihren illokutionären Teil unterscheidet und dem die Möglichkeit perlokutionärer Effekte hinzufügt (Habermas 1987a: 388 f.). Der lokutionäre Aspekt eines Sprechaktes betrifft den propositionalen Gehalt der Äußerung, ist also das klassische Objekt einer semantischen Sprachbetrachtung. Dieser Teil ist für Habermas der uninteressanteste, da er nur in Verbindung mit einem illokutionären Teil auftritt und erst durch diesen letztgültig bestimmt wird. Der illokutionäre Aspekt eines Sprechaktes betrifft die Art der kommunikativen Interaktion, die mit Hilfe des propositionalen Gehalts

---

<sup>72</sup> »Wir müssen klären, in welchem Sinne damit sprachliche Verständigung als ein Mechanismus der Handlungskoordination eingeführt wird. Auch das strategische Handlungsmodell *kann* so gefaßt werden, daß die über egozentrische Nutzenkalküle gesteuerten, durch Interessenlagen koordinierten Handlungen der Interaktionsteilnehmer durch Sprechhandlungen *vermittelt* sind. Für normenreguliertes wie für dramaturgisches Handeln *muß* sogar eine Konsensbildung zwischen Kommunikationsteilnehmern unterstellt werden, die im Prinzip sprachlicher Natur ist. Aber in diesen drei Handlungsmodellen wird Sprache in jeweils anderen Hinsichten *einseitig* konzipiert. (...) Die Einseitigkeit der drei anderen Sprachkonzepte zeigt sich daran, daß sich die von ihnen jeweils ausgezeichneten Typen der Kommunikation als Grenzfälle kommunikativen Handelns erweisen, nämlich *erstens* als die indirekte Verständigung derer, die allein die Realisierung ihrer eigenen Zwecke im Auge haben; *zweitens* als das konsensuelle Handeln derer, die ein schon bestehendes normatives Einverständnis bloß aktualisieren; und *drittens* als zuschauerbezogene Selbstinszenierung.« (Habermas 1987a: 141 ff.)

vollzogen werden soll. Perlokutionäre Effekte oder Perlokutionen stellen dagegen eigenständige Handlungen dar, die dadurch ausgeführt werden, dass ein Gehalt in einem bestimmten illokutionären Modus kommuniziert wird, wobei weder Gehalt noch Modus den intendierten Effekt offenbar machen (Habermas 1987a: 389 f.).

Die lange Zeit dominanten, vor allem analytischen sprachphilosophischen Bedeutungstheorien beschränken sich auf den propositionalen Gehalt von Äußerungen, woraus folgt, dass Verständigung als gleiches Verfügen über diesen propositionalen Gehalt rekonstruierbar ist. Damit soll ausgeschlossen werden, dass die spezifische Intention bei der Verwendung eines Wortes oder eines Satzes für dessen eigentliche Bedeutung (mit)konstitutiv ist. Es wird so eine allgemein zugängliche Grundebene der Bedeutung identifiziert, die besondere Verwendungen dieser Bedeutungen ermöglicht. Habermas wendet sich gegen diese Trennung, da sie eine Verkürzung auf den assertorischen Satztypus impliziert und die reale Kontextualität der Sprechakte vernachlässigt, und behauptet dagegen, das Verstehen einer Bedeutung sei mit dem Anerkennen der Berechtigung des Sprechaktes unter den gegebenen Umständen identisch.<sup>73</sup> Bedeutung darf weder wie in der vorsprachphilosophischen Bedeutungstheorie als eine ursprüngliche Leistung eines sprechenden Subjekts begriffen werden, die in der sprachlichen Äußerung nur eine äußere ›Hülle‹ empfängt, noch handelt es sich bei ihr um einen ideal existierenden propositionalen Gehalt, wie es die frühen analytischen Texte favorisieren. Das Verstehen einer Bedeutung ist stattdessen im Anschluss an die Diskussionen zu Wittgensteins *Philosophischen Untersuchungen* als die Fähigkeit zu konzipieren, das Tätigen der Äußerung nachzuvollziehen, wozu das Anerkennenkönnen der Berechtigung dieser Äußerung hinzukommt.

Diese Aspekte der Fähigkeit zum Nachvollzug und des Anerken-

---

<sup>73</sup> »Ich will nun, in entfernter Analogie zur Grundannahme der Wahrheitssemantik, das Verständnis einer Äußerung auf die Kenntnis der Bedingungen zurückführen, unter denen die Äußerung von einem Hörer akzeptiert werden kann. *Wir verstehen einen Sprechakt, wenn wir wissen, was ihn akzeptabel macht.* Aus der Perspektive des Sprechers sind die Akzeptabilitätsbedingungen mit den Bedingungen seines illokutionären Erfolgs identisch. Akzeptabilität wird nicht im objektivistischen Sinne aus der Perspektive eines Beobachters definiert, sondern aus der performativen Einstellung des Kommunikationsteilnehmers. Ein Sprechakt soll dann ›akzeptabel‹ heißen dürfen, wenn er die Bedingungen erfüllt, die notwendig sind, damit ein Hörer zu dem vom Sprecher erhobenen Anspruch mit ›Ja‹ Stellung nehmen kann.« (Habermas 1987a: 400 f.)



nens der Berechtigung werden im Umgang mit erhobenen Geltungsansprüchen präzisiert: Mit dem Äußern eines Sprechaktes erhebt ein Sprecher notwendig drei Geltungsansprüche, deren Erkennen und Anerkennen für das Verstehen des Sprechaktes konstitutiv ist: Erstens beansprucht der Sprecher, normativ berechtigt zu sein, die vorliegende Äußerung zu unternehmen, da die Äußerung in ihrem Gelingen eine legitime Beziehung zwischen Sprecher und Hörer reproduziert oder instauriert. Zweitens enthält sie einen Anspruch auf Wahrheit, d.h. den Bezug auf ein gemeinsam geteiltes oder in dieser Äußerung artikuliertes, aber zustimmungsfähiges Wissen. Drittens vermittelt der Sprecher, dass das Geäußerte wahrhaftig so gemeint ist, wie es geäußert wurde.<sup>74</sup> Der Hörer kann jeden dieser Geltungsansprüche, die sich zudem auf die einzelnen Aspekte des Sprechaktes beziehen, negieren und damit das Zustandekommen der Verständigung verhindern. Mit einer Negation bezeugt er, dass der vorliegende Sprechakt für ihn offensichtlich nicht dieselbe Bedeutung hat, wie für den Sprecher. Die doppelte Negation dagegen impliziert den Verzicht darauf, die Geltungsansprüche zu negieren, und stellt somit ein Einverständnis zwischen Sprecher und Hörer her.<sup>75</sup>

Diese Rekonstruktion der Sprechakttheorie erlaubt es, zwei

<sup>74</sup> »Es liegt in der kommunikativen Absicht eines Sprechers, (a) eine im Hinblick auf den gegebenen normativen Kontext *richtige* Sprechhandlung zu vollziehen, damit eine als legitim anerkannte Beziehung zwischen ihm und dem Hörer zustande kommt; (b) eine *wahre* Aussage (bzw. *zutreffende* Existenzvoraussetzungen) zu machen, damit der Hörer das Wissen des Sprechers übernimmt und teilt; und (c) Meinungen, Absichten, Gefühle, Wünsche usw. wahrhaftig zu äußern, damit der Hörer dem Gesagten Glauben schenkt. Daß die intersubjektive Gemeinsamkeit eines kommunikativ erzielten Einverständnisses auf den Ebenen normativer Übereinstimmung, geteilten propositionalen Wissens und gegenseitigen Vertrauens in die subjektive Aufrichtigkeit besteht, läßt sich wiederum mit den *Funktionen sprachlicher Verständigung* erklären.« (Habermas 1987a: 413)

<sup>75</sup> »Der Terminus ›Verständigung‹ hat die Minimalbedeutung, daß (mindestens) zwei sprach- und handlungsfähige Subjekte einen sprachlichen Ausdruck identisch verstehen. Nun besteht die Bedeutung eines elementaren Ausdrucks in dem Beitrag, den dieser zur Bedeutung einer akzeptablen Sprechhandlung leistet. Und um zu verstehen, was ein Sprecher mit einem solchen Akt sagen will, muß der Hörer die Bedingungen kennen, unter denen er akzeptiert werden kann. Insofern weist bereits das Verständnis eines elementaren Ausdrucks über die Minimalbedeutung des Ausdrucks ›Verständigung‹ hinaus. Wenn nun der Hörer ein Sprechaktangebot akzeptiert, kommt zwischen (mindestens) zwei sprach- und handlungsfähigen Subjekten ein *Einverständnis* zustande. Dies beruht aber nicht nur auf der intersubjektiven Anerkennung eines einzigen, thematisch hervorgehobenen Geltungsanspruchs. Vielmehr wird ein solches Einverständnis gleichzeitig auf drei Ebenen erzielt.« (Habermas 1987a: 412 f.)

grundlegende diskursive Verhaltensweisen zu unterscheiden: Sprecher können ihre Sprechakte entweder nutzen, um zu einem Einverständnis zu kommen, wozu sie einer Zustimmung zu allen drei erhobenen Geltungsansprüchen bedürfen, oder sie können die perlokutiven Effekte ihrer Sprechakte gebrauchen und mit ihnen den Hörer zur Ausführung oder zum Unterlassen von Handlungen motivieren, wobei sie durchaus empirische Vorteile gegenüber jenen ausspielen können. Offensichtlich müssen sie zum Erfolg dieser Sprechakte keine Verständigung (im zuvor entwickelten Sinne dieses Wortes) mit dem Hörer erringen.<sup>76</sup> Habermas übersetzt diese kommunikationsbezogene Unterscheidung in die Handlungstheorie und kann so im Bereich der Handlungen, in deren Konstitution oder Ausführung es zur Interaktion mit anderen Handelnden kommt, die zwei Klassen von *verständigungsorientierten* und *erfolgsorientierten* Handlungen auseinander halten. Erfolgsorientiert sind sie dann, wenn die anderen Handelnden als Faktoren in der objektiven Welt betrachtet werden, die im Rahmen der eigenen Möglichkeiten manipuliert werden können und auf die es genauso zu reagieren gilt, wie auf andere natürliche Faktoren. Verständigungsorientiert wird dagegen gehandelt, wenn die Handelnden das Wissen, das für ihre Handlungen relevant ist, mit den anderen Handelnden koordinieren und versuchen, zu ›gemeinsamen Unterstellungen‹ zu kommen, die das Handeln tragen (Habermas 1987a: 416). Da es sich bei dieser Unterscheidung um keine selbstevidente Klärung verschiedener Arten des Handelns dreht, bleibt, selbst wenn diese Unterscheidung mit Blick

---

<sup>76</sup> Natürlich setzt jede Art der sprachlichen Einflussnahme auf einen anderen ein gewisses Maß an ›Verstehen‹ voraus. Um dies angemessen aufnehmen zu können, führt Habermas die weitere Unterscheidung zwischen »illokutionärem Erfolg im engeren« und »im weiteren Sinne« ein: »Zunächst möchte ich deutlicher unterscheiden zwischen dem unmittelbaren illokutionären Ziel (bzw. Erfolg) des Sprechers, daß der Hörer seine Äußerung versteht, und dem weitergehenden Ziel, daß der Hörer seine Äußerung als gültig akzeptiert und damit interaktionsfolgenrelevante Verbindlichkeiten eingeht. Der illokutionäre Erfolg *im engeren Sinne* besteht im Verstehen, der illokutionäre Erfolg *im weiteren Sinne* besteht im koordinationswirksamen Einverständnis – also dem *Interaktionserfolg*. (...) Weil nun die Geltungsdimension (...) bereits diesem [d. h. dem einfachen] Sprachverstehen inhärent ist, empfiehlt es sich, nicht nur das Verstehen einer Äußerung (in Kenntnis ihrer Akzeptabilitätsbedingungen) zum illokutionären Ziel (bzw. Erfolg) des Sprechers zu rechnen, sondern auch das mit dem Hörer erzielte Einverständnis, also das Akzeptieren des Sprechaktangebots durch den Hörer.« (Habermas 1986: 362) – Da hier die verschiedenen Dimensionen und Ausführungen der Formalpragmatik nur hinsichtlich der Handlungstheorie von Interesse sind, werden die Schwierigkeiten und Detailprobleme dieser Überlegungen nicht weiter verfolgt.

auf sprachliche Interaktionen plausibel ist, zu demonstrieren, welcher Erkenntniszuwachs damit zu erwarten ist.

Dazu führt Habermas ein zweischrittiges Argument an: Erstens lassen sich nur mit einer solchen Handlungsklassifizierung die Rationalitätsaspekte des Handelns angemessen thematisieren, d.h. die Rationalisierung muss nicht bloß an der Verbesserung der Zweck-Mittel-Relationen bemessen werden; und zweitens benötigt eine Handlungstheorie, die nicht bloß empirische Regelmäßigkeiten konstatieren, sondern auch das Handeln verstehen und bewerten will, die Rationalitätsperspektive.<sup>77</sup> Daraus folgt, dass die bisher entwickelten drei Handlungstypen als solche nicht hinreichen, um das Handeln in allen Hinsichten, die für seine Vernünftigkeit und seine Rationalisierbarkeit relevant sind, zu begreifen, so dass ihre Reformulierung im Lichte der klassifikatorischen Unterscheidung zwischen Verständigungs- und Erfolgsorientierung notwendig wird. Wenn die drei Typen mit einer Sprechakttypologie, die in Anlehnung an erstere entwickelt wird, abgeglichen werden, dann lassen sich vier verständigungsorientierte Handlungstypen herausarbeiten, die insgesamt als kommunikatives Handeln bezeichnbar sind (Habermas 1987a: 447f.): Erstens gibt es *teleologische* (besser: *instrumentelle*) Handlungen, die durch technisch und strategisch verwertbares Wissen konstituiert sind, das mit Blick auf seine Wahrheit und daher Wirksamkeit auf kommunikative Interaktionen mit den anderen Handelnden angewiesen ist. Handelnde agieren also instrumentell verständigungsorientiert, wenn ihren Handlungen die gemeinsame Arbeit an der Deutung der bestehenden Tatsachen zugrundegelegt werden soll. Dabei kann es durchaus sein, dass die Motivation zur Verständigungsorientierung der nicht-normativen Überzeugung entspringt, dass sie mit einem Wissen, das so konstituiert wird, den Erfolg in der Umsetzung ihrer Interessen steigern können. Zweitens existieren *konstative Sprechhandlungen*, die ein Handeln um des kommunikativen Austauschs willen repräsentieren, denn sie sind

<sup>77</sup> Joas kritisiert diese Perspektive, da »sie (...) über die phänomenale Vielfalt des Handelns sogleich ein wertendes Raster« (Joas 1992: 214) wirft. Der Fortgang der Rekonstruktion wird zeigen, dass dieser Vorbehalt zwar auf dem Hintergrund des soziologisch-empirischen Interesses, Eigenschaften in den Blick zu bekommen, die in keinem notwendigen Verhältnis zur Rationalität stehen, gerechtfertigt sein mag, dass aber die philosophische Bestimmung der Grundkategorien des Handelns überhaupt nicht darauf verzichten kann, Aussagen darüber zu treffen, unter welchen Bedingungen das Handeln vernünftig ist.

von der teleologischen Struktur der anderen Handlungstypen entlastet, die der Kommunikation selbst zumindest partiell äußerlich ist. Habermas charakterisiert diese Handlungen deshalb auch als Konversationen, in denen ein theoretischer Diskurs ausgetragen wird, in dem es um den Gewinn sprachlich verfügbaren wahren Wissens an sich geht.<sup>78</sup> Drittens werden die *normenregulierten* Handlungen nun als solche verstanden, die durch ein moralisch-praktisches Wissen ermöglicht werden. Dieses konstitutive Wissen kann durch praktische Diskurse reproduziert werden, in denen die Richtigkeit von Normen erörtert wird, die bestehen oder zu schaffen sind. Normenreguliert handelt also jemand, wenn er sich in seiner Situationsdeutung entweder auf eine Norm, die besteht und durch kommunikativ erzeugten Konsens gestützt wird, bezieht und ihr gemäß handelt oder zur Deutung in einen praktischen Diskurs eintritt, um in diesem gemeinsam mit den anderen Handelnden die gültigen Normen zu ermitteln. Viertens erfahren auch die *dramaturgischen* Handlungen eine Präzisierung im Kontext ihrer verständigungsorientierten Ausführung. Als solche beziehen sie sich auf ein Wissen von der je eigenen Subjektivität, das von den anderen hinsichtlich seiner Wahrhaftigkeit problematisiert werden kann und das einer gemeinsamen Bestimmung hinsichtlich der selektierenden Werte und Bedürfnisinterpretationen bedarf.<sup>79</sup>

Das kommunikative Handeln ist nun also genauerhin dasjenige, in dem die Situationsdefinitionen (zumindest hypothetisch, d.h. ihrer Geltung nach) gemeinsam erworbene und daher geteilte sind. Das Modell der gemeinsamen Situationsdefinition ist der Diskurs, selbst wenn im Handeln, wie oben beschrieben, keine expliziten Verständigungsaufwendungen geleistet werden und daher der Diskurs auch kein normaler Bestandteil des Handlungsvollzugs ist. Der Bezug auf den Diskurs eignet sich aber, um sowohl den Geltungsstatus des Wissens zu beleuchten als auch die Weise, in der das Handlungswissen im Rahmen der je aktuellen Situationsdeutung konstituiert wird (Habermas 1987b: 184). Da die Geltungsdimension aber offensichtlich im Vordergrund steht, ist deutlich, dass der Begriff des kom-

---

<sup>78</sup> In der Terminologie dieser Rekonstruktion sollen die ›konstativen Sprechhandlungen‹ einen Handlungstypus benennen und sind nicht mit den ›konstativen Sprechakten‹ zu verwechseln, auch wenn letztere für erstere konstitutiv sind. Vgl. dazu Habermas 1987a, 438.

<sup>79</sup> Siehe zu diesem Zusammenhang die Figur 21 in Habermas 1977, 469.

munikativen Handelns nur sekundär der Klärung des Handlungsvollzugs an sich dienen soll, was auch dadurch belegt ist, dass es bis zu diesem Punkt zu keiner weiteren Präzisierung des Vorgangs des Gewinns von Handlungswissen kommt. Erfolgsorientiertes nicht-kommunikatives Handeln zeichnet sich dementsprechend entgegen dem kommunikativen Handeln dadurch aus, dass in ihm entweder die Handelnden die kognitiven Leistungen zur Konstitution ihres Handlungswissens selbst erbringen oder dass sie gezielt von der Verständigung mit den anderen absehen, um sie für den Erfolg des eigenen Handelns als bloße Instrumente zu nutzen.

Nach diesen geltungsorientierten Klärungen des Begriffs des kommunikativen Handelns stellt sich die Frage, wie er auch handlungstheoretisch im engeren Sinne fruchtbar werden kann. Hierzu bietet es sich an, der Klasse der verständigungsorientierten Handlungen genauer nachzuspüren, um zu untersuchen, wie die Verständigungsorientierung in den jeweiligen Handlungen genau zum Tragen kommt. Trotz der richtigen habermasschen Eingangsüberlegung, dass das Interesse an den Vernunftaspekten des Handelns eine spezifische Vorgehensweise nahe legt, die teilweise konträr zu derjenigen der Handlungstheorie erscheinen mag, kann erst eine komplementäre handlungstheoretische Erschließung des Begriffs des kommunikativen Handelns die Bestimmungen der Rationalität und der Rationalisierung des Handelns wirklich plausibel machen.

### 3.3 *Die zwei Formen der Verständigungsorientierung im kommunikativen Handeln*

In der bisherigen Argumentation wurde der Begriff der Verständigungsorientierung wesentlich über die habermassche Reformulierung der Sprechakttheorie gewonnen und auch analog zu dieser in den Typen des kommunikativen Handelns ausgewiesen. Dabei musste das Spezifische der Verständigungsorientierung des *Handelns* hinter den Parallelen oder direkten Verbindungen zur diskursiven Verständigung zurückbleiben. Es ist daher nun notwendig, die handlungstheoretisch eingeführte Problematik der Konstitution des Handlungswissens angesichts der drei Dimensionen seiner Kontingenz wiederaufzunehmen und nach ihrer Bearbeitung im Licht des kommunikativen Handelns zu fragen. Auf dem Hintergrund der Annahme, dass es zwei Varianten der Konstitution des Handlungswis-

sens gibt, die zu unterscheiden sind, nämlich eine, in der die Konstitution durch die bloße Mobilisierung lebensweltlichen Wissens gewährleistet wird, und eine andere, in der der Handlungsvollzug um eine explizite Teilnahme an einem Verfahren der Situationsdeutung ergänzt wird, muss die Verständigungsorientierung ebenso in mindestens zwei Fassungen auftreten können: Einerseits muss sie den Status eines unproblematischen Wissens in einem nicht unterbrochenen Handlungsvollzug bezeichnen, während sie andererseits die spezifischen Verhaltensweisen angibt, die ein Handelnder annimmt, wenn sein Handlungswissen für ihn selbst problematisch oder durch andere bestritten wird (Habermas 1987b: 185). Schließlich ist zu fragen, wie der Übergang zwischen Handlungen der beiden Fassungen vorzustellen ist.

a. Das normale Funktionieren der Typen kommunikativen Handelns

Das wesentliche Charakteristikum des kommunikativen Handelns besteht darin, dass die Handelnden sich (zumindest vermeintlich) auf eine gemeinsame Situationsdefinition stützen. Da nicht erwartbar ist, dass mit dem Übergang zu diesem Begriff grundlegende handlungstheoretische Überlegungen ungültig werden, ist davon auszugehen, dass sich dieses Stützen gewöhnlich so vollzieht, dass es den Handelnden nicht direkt bewusst ist. Erläuterbar ist diese Variante des verständigungsorientierten Handelns über den Begriff der Lebenswelt, der nun im Sinne Humboldts sprachphilosophisch gedeutet wird. Wurde nämlich bisher die Lebenswelt als eine spezifische Art des nicht-thematischen Wissens mit verschiedenen Tiefendimensionen eingeführt, das aktuelle Situationserschließungen leitet, so wird dieses Wissen jetzt so verstanden, dass es ein sprachliches Weltbild tradiert, denn »Kommunikationsteilnehmer bewegen sich, indem sie eine Sprechhandlung ausführen oder verstehen, so sehr innerhalb ihrer Sprache, daß sie eine aktuelle Äußerung nicht als »etwas Intersubjektives« in der Weise *vor sich* bringen können, wie sie ein Ereignis als etwas Objektives erfahren, wie sie einer Verhaltenserwartung als etwas Normativem begegnen oder einen Wunsch, ein Gefühl als etwas Subjektives erleben bzw. zuschreiben« (Habermas 1987b: 190). Die Handelnden müssen deshalb nicht immer erst in Aushandlungen der Situationsdefinition eintreten, weil sie gewöhnlich aufgrund der Partizipation an derselben Sprache die De-

definition einer vorliegenden Situation teilen. Außerhalb von gravierenden politischen oder natürlichen Umwälzungen werden sie nie auf eine Situation treffen, die sie grundsätzlich neu bestimmen müssen.<sup>80</sup> Die Lebenswelt ist daher zugleich die Grenze und der Ermöglichungsgrund des verständigungsorientierten Handelns: Sie ist Grenze, da sie den Hintergrund abgibt, vor dem allein Dinge, Ereignisse, Normen und Erfahrungen erscheinen und (auch kritisierend) thematisiert werden können; Ermöglichungsgrund ist sie, da sie aufgrund ihrer Geteiltheit die Basis für die Möglichkeit und Wirklichkeit der Verständigung abgibt. Situationen radikalen Nichtverstehens sind nicht nur selten, sondern bei ihrem Bestehen wäre es auch unplausibel, davon auszugehen, dass es tatsächlich zu gemeinsamen Situationsdeutungen käme. Verständigung setzt immer schon einen gewissen Grad des Verständigtseins voraus, und sei es über grammatische Elemente, die sich in allen Sprachen finden, wie im oben diskutierten Fall der Wahrheit.

Habermas erkennt allerdings, dass diese Konzeption der Lebenswelt, die sich auf das geteilte kulturelle Reservoir konzentriert, zu wenig komplex ist, um die verschiedenen Wissensbereiche zu umfassen, in denen die Handelnden, wenn sie verständigungsorientiert handeln sollen, ohne in Diskurse eintreten zu müssen, immer schon über gültiges Wissen zu verfügen haben. Zudem würde sich der zuvor gebrauchte Lebensweltbegriff auch nur auf der Ebene geteilter Deutungsmuster reproduzieren und hätte so für die Vergesellschaftungsprozesse, an denen Habermas, wie schon mehrfach betont, vor allem interessiert ist, nur untergeordnete Bedeutung. Die Handelnden müssten zwar ihre Tatsachenbeschreibungen nicht aushandeln, aber sie müssten sich darüber verständigen, wie sie miteinander umgehen wollen und wie sie als Individuen auftreten dürfen. Der Lebensweltbegriff wird daher in drei Dimensionen reformuliert, die den präziseren Rahmen abgeben, in dem sich die Handelnden gewöhnlich unproblematisch bewegen (Habermas 1987b: 209): Das zuvor Beschriebene bildet als *Kultur* den Bereich, aus dem die Handeln-

<sup>80</sup> »Die Kommunikationsteilnehmer finden den Zusammenhang zwischen objektiver, sozialer und subjektiver Welt, dem sie jeweils gegenüberstehen, bereits inhaltlich interpretiert vor. Wenn sie den Horizont einer gegebenen Situation überschreiten, können sie nicht ins Leere treten; sie finden sich sogleich in einem anderen, nun aktualisierten, jedoch *vorinterpretierten* Bereich des kulturell Selbstverständlichen wieder. In der kommunikativen Alltagspraxis gibt es keine schlechthin unbekannten Situationen.« (Habermas 1987b: 191)



den mögliche Interpretationen der natürlichen Situationen, in denen sie sich befinden, gewinnen. Material damit verwoben, aber analytisch separierbar ist erstens ihre Teilhabe an der *Gesellschaft*, womit die normativen Ordnungen bezeichnet sind, die die Interaktionsrelationen bestimmen, und zweitens das Selbstverständnis der Handelnden als *Persönlichkeiten*. Im gewöhnlichen verständigungsorientierten Handeln beziehen die Handelnden ihre Gewissheiten aus den drei beschriebenen Dimensionen der Lebenswelt und reproduzieren sie auch darin, d.h. das einverständige Handeln bestätigt nicht nur die Gemeinsamkeit in der Deutung der jeweils aktuellen Tatsachen, sondern es unterstreicht auch die Legitimität und Anerkennung der bestehenden normativen Ordnung sowie die Zulässigkeit der Ausbildung der vorgeführten Persönlichkeit (Habermas 1987b: 211).

Verständlich sind mit dieser Rekonstruktion des Lebensweltbegriffs nun auch die Reproduktionsprozesse, die oben angeführt wurden<sup>81</sup> und an denen die Lebenswelt beteiligt ist: Das gewöhnliche Handeln reproduziert auf der Ebene der Kultur *konsensfähige Deutungsschemata*, auf derjenigen der Gesellschaft *legitim geordnete interpersonale Beziehungen* sowie schließlich im Rahmen der Persönlichkeit *Interaktionsfähigkeiten*. Die Reproduktion darf dabei aber nicht intellektualistisch auf die Bestätigung propositionaler Wissensbestände verkürzt werden, denn aufgrund ihrer Situierung in Handlungsvollzügen, die nicht-bewusst sind, ragt sie in die Dimensionen des ›Raumes‹ hinein, d.h. auch die normativen Ordnungen und die akzeptierte Subjektivität bilden Teile der allgemeinen Wahrnehmung der Welt und erlangen durch die reproduzierende Bestätigung zusätzliche Tiefe ihrer Verankerung – weitere Gründe dafür, gegenüber einer Reduktion der Lebenswelt auf propositionales Wissen skeptisch zu sein, erweist sich doch gerade hier ihre Mehrdimensionalität.

Mit den drei ausgezeichneten Ebenen sind die Instanzen angegeben, von denen eine Gesellschaftstheorie, die ausschließlich mit dem Begriff der Lebenswelt operiert, überzeugt ist, dass über sie die gesellschaftliche Integration insgesamt verläuft. Soziale Pathologien ließen sich dann durch Defizite in den einzelnen Reproduktionsmodi erklären und, da bereits das normale Funktionieren von der Verständigungsorientierung der Handelnden abhängt, durch den Übergang

---

<sup>81</sup> Siehe Kapitel 2.1a und 2.1b.

zu einer anderen Variante des kommunikativen Handelns beheben.<sup>82</sup> Handlungen und ihre Rationalisierung wären auf immer weiter reichende Konsequenzen verständigungsorientierter Reproduktionen zurückzuführen. Habermas argumentiert jedoch, dass dieses Verständnis der sozialen Welt zu kurz greift und auf der problematischen Identifizierung der Lebenswelt mit der Gesellschaft basiert. Er möchte damit die gesellschaftstheoretische Schwierigkeit umgehen, wie bloß aus der Orientierung der Handelnden heraus die komplexen sozialen Leistungen sowie die Motivationen, die ihnen korrespondieren, zu erklären sein sollten, die eine Gesellschaft mit der Vielfalt ihrer Akteure zusammenhalten – ein Problemkomplex, der auch aus der Beschränkung der Vernunft auf die Leistung der Handelnden resultiert, die an Diskursen beteiligt sind. Die Theorie der Lebenswelt und ihrer Reproduktion durch kommunikatives Handeln wird daher um eine funktionalistische Perspektive ergänzt, in der einerseits realistischerweise ein externer Druck sichtbar gemacht werden kann, der die Handelnden zwingt, auf Weisen zu handeln, die nicht verständigungsorientiert sind, oder auf solche Handlungen zu reagieren, welche Perspektive es aber andererseits auch erlaubt, diesen Druck als nicht bloß irrationalen zu verstehen, sondern auf dem Hintergrund des Begriffs des kommunikativen Handelns zu erkennen, wie durch solche Verhältnisse Reproduktionsleistungen erbracht werden, die unter Bedingungen rein kommunikativen Handelns kaum zu erwarten wären (Habermas 1987b: 225 f.). Demzufolge erschöpft sich der Sinn der beobachtbaren Handlungen nicht in demjenigen, der den unmittelbaren Horizont der Handelnden konstituiert, sondern es gibt eine Intentionalität, die über die einzelnen Handelnden und ihre Koordinationsleistungen hinausragt. Um dies zu begründen, muss Habermas demonstrieren können, wie etwas, das von den Handelnden als objektiver Zwang erfahren wird, mit dem Begriff des kommunikativen Handelns zusammenstimmen kann. Der neuerliche Rekurs auf den Funktionalismus führt nämlich wieder zu dem Problem zurück, wie eine Intentionalität zu verstehen sein sollte, die über die Handelnden hinausragt, wurde doch zuvor festgehalten, dass die Eigentümlichkeit zumal moderner menschlicher Gesellschaften darin besteht, dass sie nicht einfachhin extern unter funktionalistischen Gesichtspunkten verstanden werden können, und dass es wenig plausibel ist, eine unsichtbare Hand der Vernunft hin-

<sup>82</sup> Siehe zu diesem Zusammenhang die Schemata in Habermas 1987b, 214 f.

ter den historischen Zwangsverhältnissen zu postulieren, in denen sich die Akteure bewegen. Stattdessen muss auch jeder nachvollziehbare Funktionalismus von den lebensweltlichen Reproduktionsdimensionen seinen Ausgangspunkt nehmen, da diese die Binnenbegrenzungen sinnvoller Handlungsoptionen überhaupt bilden, denn

»die Entitäten, die aus der Außenperspektive des Beobachters systemtheoretischen Begriffen subsumiert werden sollen, müssen *zuvor* als Lebenswelten sozialer Gruppen identifiziert und in ihren symbolischen Strukturen verstanden worden sein. Aus der Eigengesetzlichkeit der symbolischen Reproduktion der Lebenswelt, die wir unter Gesichtspunkten der kulturellen Reproduktion, der sozialen Integration und der Sozialisation erörtert haben, resultieren nämlich *innere Beschränkungen* für die Reproduktion einer Gesellschaft, die wir von außen nur als grenzerhaltendes System betrachten können.« (Habermas 1987b: 227)

Handelnde handeln, wenn sie nicht durch Gewalt oder andere Sanktionen dazu gezwungen werden, nur unter sinnvollen Bedingungen, d. h. selbst ihnen nur reflexiv zugängliche Funktionen, die sie mit ihren Handlungen erfüllen, müssen aus ihrer unmittelbar performativen Perspektive rekonstruierbar sein. Da dies mit dem Funktionalismus offensichtlich nicht ohne weiteres möglich ist, steht die Theorie des kommunikativen Handelns vor der Schwierigkeit, wie sie das (auch normative) Ziel, die fundamentale Rolle des verständigungsorientierten Handelns für die gesellschaftliche Integration und Reproduktion auszuzeichnen, beibehalten und trotzdem nicht jede Koordinationsleistung nur in diesem Handeln verorten kann. Habermas bietet eine Lösung des Problems an, die ihren Ausgang in der Beobachtung nimmt, dass die lebensweltlichen Vorgaben historisch gesehen zunächst so dicht sind, dass den Handelnden wenig eigene Koordinationsleistung abverlangt wird. Die Lebenswelt erfüllt die Deutungsleistung und damit auch die Reproduktion auf den drei Ebenen auf nahezu integrale Weise. Die problematische Geltung solcher Vorgaben tritt dann zu Tage, wenn die Handelnden mehr und mehr eine verständigungsorientierte Haltung einnehmen, die die prinzipielle Genese des angewandten Wissens aus Einverständnis vorsieht, das diskursiv erzeugt ist. Dieser Prozess hat zur Folge, dass es zu einer ›Wertegeneralisierung‹ (Parsons) kommt, die die Handelnden zunehmend zwingt, die Koordination, die zuvor die lebensweltlich materiale Reproduktion leistete, selbst zu erbringen. In dieser Situation kommt es einerseits zu einer immer rationaleren und

komplexeren Gestalt der Lebenswelt und der außerlebensweltlichen Koordinierungen, andererseits können Handlungssysteme entstehen, die an bloß empirische Verhältnisse anschließen, die nicht durch Verständigungsorientierung erzeugt sind, und die Handelnden zwingen, um erfolgreich zu sein, von der Verständigungsorientierung abzusehen.<sup>83</sup> Das verständigungsorientierte Handeln bewahrt so zwar seine Vorrangstellung dadurch, dass es zum Motor der lebensweltlichen Rationalisierung und damit auch des Prozesses der Ausdifferenzierung von Handlungssystemen wird, es ist ihnen gegenüber aber machtlos, weil es für sie keinerlei konstitutive Bedeutung mehr hat, da sie sich als Folge historischer Prozesse ergeben, die keiner Letztbegründung zugänglich sind (Habermas 1987b: 425). An dieser Stelle kommt dem Funktionalismus die zentrale Rolle zu: Über ihn ist erklärbar, warum das Bestehen der Handlungssysteme sinnvoll ist, selbst wenn es von den Handelnden zunächst nur als Zwang oder objektiver Rahmen wahrgenommen wird. Allerdings ist das Problem mit einer objektivierenden Bezugnahme auf den Funktionalismus nicht behoben, da er so doch in die Position der *invisible hand* rücken würde. Habermas führt daher eine weitere Rolle des Begriffs des kommunikativen Handelns ein, mit der verstehbar werden soll, wie die Existenz der ausdifferenzierten Handlungssysteme auch aus der Binnenperspektive lebensweltlichen Handelns nachvollziehbar und normativ wünschenswert sein kann, ohne dass die Handelnden mit diesem Verständnis danach trachten würden, die Systeme in die Lebenswelt zu reintegrieren (Habermas 1987b: 421). Das kommunikative Handeln leitet nämlich auch die Ausbildung politischer Öffentlichkeiten an, die den Hintergrund zu Diskursen über die Gesellschaft als ganzer bilden und in denen der problematische Charakter der Handlungssysteme thematisierbar ist.<sup>84</sup> In den Öffentlich-

<sup>83</sup> »Die Umstellung der Handlungs koordinierung von Sprache auf Steuerungsmedien bedeutet eine Abkoppelung der Interaktion von lebensweltlichen Kontexten. Medien wie Geld und Macht setzen an den empirisch motivierten Bindungen an; sie codieren einen zweckrationalen Umgang mit kalkulierbaren Wertmengen und ermöglichen eine generalisierte strategische Einflußnahme auf die Entscheidungen anderer Interaktionsteilnehmer unter *Umgehung* sprachlicher Konsensbildungsprozesse. Indem sie die sprachliche Kommunikation nicht nur vereinfachen, sondern durch eine symbolische Generalisierung von Schädigungen und Entschädigungen *ersetzen*, wird der lebensweltliche Kontext, in den Verständigungsprozesse stets eingebettet sind, für mediengesteuerte Interaktionen entwertet: die Lebenswelt wird für die Koordinierung von Handlungen nicht länger benötigt.« (Habermas 1987b: 273)

<sup>84</sup> »Wie die Lebenswelt insgesamt, so reproduziert sich auch die Öffentlichkeit über

keiten muss das Bestehen der Handlungssysteme rechtfertigbar sein, wozu der Funktionalismus als Plausibilisierung und Erklärung herangezogen werden kann, wobei sich die Rechtfertigung auf die normative Dimension beschränken muss. Eine lebensweltliche Wiederaneignung der Handlungssysteme führt zu gravierenderen gesellschaftlichen Problemen als denjenigen, die durch die Systeme erschienen sind (Habermas 1990: 36). Das kommunikative Handeln wird so zum normativen Maßstab sowohl der sozialen als auch der systemischen Integration, selbst wenn es nur direkter Träger der ersten ist.

Für das kommunikative Handeln sind aus diesen Erörterungen mindestens zwei Schlüsse zu ziehen: Erstens sind die Handlungsprobleme, auf die es eine Antwort verspricht, keine universalen, sondern es gibt wenigstens zwei Typen, die davon ausgenommen sind, nämlich das einfache und das innersystemische erfolgsorientierte Handeln. Beide Typen können aber für eine Theorie der praktischen Vernunft vernachlässigt werden, da der erste Typ unvernünftig ist und der zweite Typ dann vernünftig ist, wenn er den Systemimperativen gehorcht. Zweitens folgt daher, dass weiterhin zu bestimmen ist, welche Funktion das kommunikative Handeln in den Handlungen hat, die sich im Bereich des lebensweltlichen Wissens abspielen. Bisher wurden wir eher in der Annahme enttäuscht, dass sie sich wesentlich

---

kommunikatives Handeln, für das die Beherrschung einer natürlichen Sprache ausreicht; sie ist auf die *Allgemeinverständlichkeit* der kommunikativen Alltagspraxis eingestellt. Die Lebenswelt haben wir als ein Reservoir für einfache Interaktionen kennengelernt; an diese bleiben auch die spezialisierten Handlungs- und Wissenssysteme rückgebunden, die sich innerhalb der Lebenswelt ausdifferenzieren. (...) Aber die Öffentlichkeit spezialisiert sich weder in der einen, noch in der anderen Hinsicht; soweit sie sich auf politisch relevante Fragen erstreckt, überlässt sie deren spezialisierte Bearbeitung dem politischen System. Die Öffentlichkeit zeichnet sich vielmehr durch eine *Kommunikationsstruktur* aus, die sich auf einen dritten Aspekt verständigungsorientierten Handelns bezieht: weder auf die *Funktionen* noch auf die *Inhalte* der alltäglichen Kommunikation, sondern auf den im kommunikativen Handeln erzeugten *sozialen Raum*.« (Habermas 1992: 436) – »Die politische Öffentlichkeit kann ihre Funktion, gesamtgesellschaftliche Probleme wahrzunehmen und zu thematisieren, freilich nur in dem Maße erfüllen, wie sie sich aus den Kommunikationszusammenhängen der *potentiell Betroffenen* bildet. (...) In der Stimmenvielfalt dieses Publikums ertönt das Echo von lebensgeschichtlichen Erfahrungen, die gesellschaftsweit durch die externalisierten Kosten (und internen Störungen) der funktional spezifizierten Handlungssysteme verursacht werden – auch durch den Staatsapparat selber, auf dessen Steuerung die komplexen und mangelhaft koordinierten gesellschaftlichen Funktionssysteme angewiesen sind. Belastungen dieser Art kumulieren sich in der Lebenswelt.« (Habermas 1992: 441)

im Kontext nicht-bewusster lebensweltlicher Leistungen vollziehen würde. Stattdessen betont Habermas den historisch beschreibbaren Übergang von Handlungsvollzügen, die lebensweltlich integriert sind, zu solchen, die auf explizite kommunikative Leistungen der Handelnden angewiesen sind. Es ist deshalb nun zu untersuchen, wie die *Theorie des kommunikativen Handelns* die explizite Koordinierung und Reproduktion der Gewissheitsbedingungen konzipiert, die für das Handeln notwendig sind.

b. Explizite Verständigung zur Rekonstruktion der Bedingungen des kommunikativen Handelns

Habermas geht offensichtlich davon aus, dass Rationalisierungsschritte des Handelns nicht durch externe Faktoren induziert sind, sondern aus den eigenen Leistungen der Handelnden hervorgehen. Dies wird zunächst so verstanden, dass die Handelnden aufgrund ihrer verständigungsorientierten Einstellung zunehmend skeptisch gegenüber dem lebensweltlich Tradierten werden und daher ihre Handlungskoordination, d. h. die Deutung der vorliegenden Situation in den drei Dimensionen, explizit und im direkten kommunikativen Austausch vollziehen.<sup>85</sup> Irritierend ist dann allerdings, dass Habermas immer wieder erklärt, ein solcher Modus könne nur subsidiär zur lebensweltlich integrierten Variante des verständigungsorientierten Handelns sein, so dass es sich um »Reparaturleistungen« handle, wie er in einem früher angeführten Zitat sagt.<sup>86</sup> Dies stimmt mit

<sup>85</sup> Von weniger handlungstheoretisch informierten Kommentatoren wird dies schnell als überzeugender Schritt akzeptiert: »The lifeworld contains all three frameworks of reference: a cognitively interpreted external reality, a normatively interpreted social one, and an individually interpreted subjective sphere. In each of these domains agreement, once lost, can be reestablished by argumentation processes. (...) Language can serve as a medium of action coordination only because it allows us to continue and reestablish, via argumentation, a background consensus which breaks down.« (Benhabib 1986: 240) – Benhabib unterschätzt die Konsequenzen der Fragen, die wir im weiteren Verlauf dieses Abschnitts thematisieren werden.

<sup>86</sup> Habermas orientiert sich hier auch an der Kritik des sogenannten *paper-doubt*, die Charles S. Peirce zunächst eingeführt hatte: »Einige Philosophen bildeten sich ein, um mit dem Forschen zu beginnen, genüge es, eine Frage zu äußern, sei es mündlich oder indem man sie schriftlich niederlegt, und sie empfahlen uns sogar, unsere Studien damit zu beginnen, alles in Frage zu stellen! Aber einen Satz bloß in interrogative Form zu setzen, regt den Verstand keineswegs an, nach einer Überzeugung zu streben. Es muß ein wirklicher und lebendiger Zweifel da sein, ohne ihn ist jede Diskussion wertlos.« (Peirce 1991: 158) Die Parallele von Habermas zu Peirce wird auch in folgender Passage

unserer obigen Annahme einer Prävalenz dieser Variante überein, der jedoch auf dem Weg der Einführung des Funktionalismus widersprochen wurde – dauerhaft funktionierende lebensweltliche Verhältnisse würden nämlich die Erklärung schwieriger machen, wie es zu dem Freiraum kommt, der die Ausbildung der Handlungssysteme ermöglicht. Systematisch besteht mit Blick auf explizite Rekonstruktionsleistungen der Handelnden das doppelte Problem darin, wann genau es überhaupt zu solchen Rekonstruktionsnotwendigkeiten kommt und wie der Übergang zwischen einer kommunikativen Verständigung und den Gewissheiten, die zum Handeln notwendig sind, aussehen kann. Immerhin hatte Habermas selbst in einem früheren Text festgehalten, dass es eines Einstellungswechsels bedarf, um von der performativen Perspektive des Handelnden zu derjenigen des Diskursteilnehmers überzugehen. Der Ansatzpunkt zur Lösung muss sicherlich in der Struktur der Probleme liegen, die der Handelnde durch den Übergang zum expliziten kommunikativen Austausch zu bewältigen trachtet.

Wie wir sahen, nimmt Habermas an, dass es Situationen gibt, in denen die Situationsdeutungen derjenigen, die von einer Handlung tangiert sind, die die bestehenden lebensweltlichen Handlungsgewissheiten ermöglichen, sich nicht hinreichend überlappen, sei es, weil kein lebensweltliches Wissen besteht oder weil mindestens einer der Handelnden solches Wissen kritisiert. Eine erwartete Handlung findet daher nicht statt, oder eine ausgeführte Handlung bringt nicht den erhofften Erfolg mit sich. Will der Handelnde weiterhin handeln, kann er nicht einfachhin auf dasjenige zurückgreifen, was lebensweltlich bereitgestellt ist, sondern er muss, da er verständigungsorientiert handelt, den kommunikativen Austausch suchen, um das Handlungswissen, das für die weiteren Handlungen relevant wird, zu (re)konstituieren (Habermas 1999c: 263). Im Rahmen dieses Austauschs müssen die Beteiligten in den drei relevanten Dimensionen der Natur, der normativen Ordnung und der Zurechenbarkeit zu einer gemeinsamen Situationsdefinition gelangen. Die Erfahrung der notwendigen Revision vormaliger Gewissheiten im Prozess der dis-

---

aus *The Fixation of Belief* deutlich: »So haben beide, Überzeugung und Zweifel, positive, wenn auch sehr verschiedene, Wirkungen auf uns. Die Überzeugung veranlaßt uns zwar nicht, sofort zu handeln, aber sie versetzt uns in die Lage, uns auf bestimmte Art zu verhalten, wenn die Gelegenheit da ist. Der Zweifel hat keinerlei derartige Wirkung auf unsere Handlung, aber er regt uns zum Forschen an, bis er beseitigt ist.« (Peirce 1991: 156 f.)



kursiven Begutachtung führt den Handelnden dabei anschaulich vor Augen, dass ihre Gewissheiten immer wieder transformiert werden mussten und dies daher auch für die Zukunft nicht ausgeschlossen sein kann.

Habermas überlässt die Ausarbeitung dieser Vorgänge größtenteils empirischen Betrachtungen und beschränkt sich darauf, allgemein auf den Diskursbegriff zu verweisen, um die strukturellen Merkmale auszuzeichnen, die erfüllt sein müssen, damit eine Situationsdefinition in den drei Dimensionen gelingt.<sup>87</sup> Er fügt dem Diskurs zwar einige Attribute der Beteiligten hinzu (»triviale Elemente, die an keine speziellen Voraussetzungen gebunden sind« [Habermas 1987b: 267]), die zur reinen Bindungskraft der Argumente hinzutreten, so dass die Zurechnungsfähigkeit eines Handelnden, die genauer in Willensstärke, Glaubwürdigkeit und Zuverlässigkeit unterteilt wird (Habermas 1987b: 270), relevant für verständigungsorientierte Diskurse ist, aber auch dies bleibt noch dem Modell der argumentativen Auseinandersetzung verhaftet und gibt keine Auskunft darüber, wie es sein kann, dass Situationsdeutungen handlungsbestimmend werden, die in der Argumentation gewonnen wurden. Es zeigt sich, dass die mehrdimensionale Operation mit dem Begriff des kommunikativen Handelns Antworten auf Probleme wie die Geltungsgrundlage argumentativer Übereinkünfte möglich macht, während sie die präzise handlungstheoretische Dimension des Begriffs unterbestimmt lässt. So leitet der Begriff zunächst eine plausible pragma-

---

<sup>87</sup> »Je weniger die Beteiligten konsensuell handeln, je weniger sie sich auf ein gemeinsames Situationsverständnis verlassen können, das vorgängig durch Tradition hergestellt und durch Wertekonsens gesichert ist, um so stärker fällt die Bürde, einen solchen Hintergrundkonsens *herbeizuführen*, auf die Interpretationsleistungen der Beteiligten selber. Das Aushandeln von gemeinsamen Situationsdefinitionen hat das Ziel, festzustellen, welche Situationselemente als identisch wahrgenommene und interpretierte Bestandteile der objektiven Welt, welche als gemeinsam anerkannte normative Bestandteile der sozialen Welt, welche als bloß subjektive Meinungen, Absichten, Wünsche und Gefühle gelten dürfen. Eine Situation wird im Netz dieser drei Welten definiert. In einer normativ nicht hinreichend integrierten Handlungssituation müssen die Beteiligten durch Interpretation versuchen, zu einer tragfähigen Überlappung ihrer verschiedenen Situationsdefinitionen zu gelangen. Das kann nur in einer *performativen Einstellung* gelingen, in der die Interaktionsteilnehmer jeweils von einer sei es objektivierenden oder expressiven oder normenkonformen Einstellung einen geregelten, d. h. rational kontrollierten Übergang zu den anderen Einstellungen vornehmen können. Eine solche Transformation muß sich auf intermodale Geltungsinvarianzen stützen können. Dieses Gebiet einer Logik von Sprechhandlungen (einer pragmatischen Logik) ist noch kaum erforscht.« (Habermas 1977: 465 f.)

tische Transformation der sprachphilosophischen Bedeutungstheorie an, nach der die Bedeutung nicht mehr ohne den Handlungsaspekt betrachtet werden kann, der mit ihr verbunden ist. Überzeugend ist auch die Übertragung der Kategorien, die am Sprechhandeln gewonnen wurden, in die Handlungstheorie, die die Unterscheidung des verständigungsorientierten vom erfolgsorientierten Handeln erlaubt. Der letzte Schritt allerdings, in dem über das kommunikative Handeln ein subsidiärer Handlungszusammenhang beschrieben wird, in dem der kommunikativen Interaktion im Rahmen des Handlungsvollzugs eine explizite Rolle zukommt, wird nicht so weit ausgeführt, dass über seine Plausibilität endgültig befunden werden könnte. Es bleibt so fraglich, ob diese Beschränkung des kommunikativen *Handelns* auf den verständigungsorientierten *Sprache*gebrauch nicht nur rationalitäts-, sondern auch handlungstheoretisch sinnvoll und hinreichend ist, fehlen doch letztlich überzeugende Ausführungen zum Zusammenhang zwischen Diskurs und Handeln. Bevor wir auf die Vorteile und Defizite der habermasschen Theorie eingehen, soll zunächst analysiert werden, was tatsächlich für eine rationalitätstheoretische Betrachtung des Handelns gewonnen wurde.

### 3.4 *Rationalität und Rationalisierung des Handelns*

Die habermassche Gesellschaftstheorie intendiert, trotz ihres Anspruchs auf empirische Informiertheit und Angemessenheit der Rekonstruktion nicht auf die Bezugnahme auf die Vernunft zu verzichten, sondern ganz im Gegensatz dazu kann erst in dieser Bezugnahme die gesellschaftstheoretische Forschung zu ihrer vollen Gestalt kommen, da für sie der Vernunftbezug eine interne Notwendigkeit darstellt und zudem ihre emanzipatorische Funktion sichert (Habermas 1987a: 8 ff.). Das kommunikative Handeln wird dabei als die zentrale Instanz identifiziert, die einerseits den Maßstab historischer Rationalisierung abgibt, indem sie die Kriterien für die Verbesserung technischen Wissens sowie für den Umfang der Autonomie der einzelnen und die Legitimität der sozialen Ordnung verschafft, während sie andererseits in ihrer Präsenz selbst ein rationales Element ist. Dieses Konzept eines Handelns, das sich an sprachphilosophische Erwägungen anlehnt, erlaubt so eine doppelte Perspektive der vernunfttheoretischen Fragestellung: Erstens ist die Entwicklung der ›Weltbilder‹ analysierbar, die es den Handelnden überhaupt er-

lauben, verständigungsorientierte Einstellungen einzunehmen. Vorgänge also, die richtigerweise unter dem Titel der ›Rationalisierung des Handelns‹ beschrieben werden, da in ihnen nicht die Vernunft selbst im Mittelpunkt steht, sondern ihr Beitrag zur Veränderung in den Hintergrundstrukturen ermessens wird. Zweitens erweist sich der Begriff des kommunikativen Handelns als eine Reformulierung der praktischen Vernunft selbst, da er eine Inkorporierung der Bestimmungen der modernen Vernunft in praktischer Hinsicht präsentiert. In dieser Hinsicht kann von der ›Rationalität des Handelns‹ geredet werden.

Die Betonung der Relevanz der rationalitätstheoretischen Dimensionen wendet sich vor allem gegen die Modernitätsdiagnose Horkheimers und Adornos, die im Anschluss an Weber gewonnen wurde und nach der die Rationalisierung, die in Begriffen des Zuwachses an instrumentellem Wissen beschreibbar ist, die Zerstörung allgemeiner Vernunft mit sich bringt, denn »die Annehmbarkeit von Idealen, die Kriterien für unser Handeln und unsere Überzeugungen, die leitenden Prinzipien der Ethik und Politik, alle unsere letzten Entscheidungen werden von anderen Faktoren als der Vernunft abhängig gemacht« (Horkheimer 1991: 31). Habermas will dagegen demonstrieren, dass sich die Rationalisierung nicht auf die Mittel-Zweck-Relation beschränken lässt, sondern dass es auch in den beiden weiteren Dimensionen der normativen Ordnung und der Persönlichkeit zu vernünftigen Entwicklungen kommt, die nicht auf Effekte des Zuwachses an instrumentellem Verständnis reduzierbar sind. Dies wird bereits darin deutlich, dass die ›Weltbilder‹, die das Handeln ermöglichen und dort vor allem als lebensweltliche Gewissheiten relevant werden, gemäß ihrer Funktionen als Wissen, auf das sich die Handelnden beziehen, auf drei Weisen ›rationalisiert‹ werden (Habermas 1977: 466 ff., Habermas 1987a: 446 ff.): Instrumentelle Handlungen werden dadurch rationaler, d. h. erfolgreicher, dass sie ihr Wissen an die Corpora empirisch-technischen Wissens rückbinden, die theoretische Diskurse produziert haben. Normenregulierten Handlungen kommt höhere Rationalität zu, indem sie richtiger und legitimer werden, da die Normen, auf die Bezug genommen wird, zunehmend verallgemeinerungsfähige Interessen ausdrücken, die in einem praktischen Diskurs gerechtfertigt wurden oder zumindest rechtfertigbar sind. Und schließlich werden auch die dramaturgischen Handlungen mit Blick auf die Auflösung von Selbsttäuschungen rationalisiert, d. h. sie können gegenüber den ausgedrückten Be-

dürfnissen und Gefühlen eine größere Angemessenheit erlangen. Damit zeigt Habermas, dass sich zur instrumentellen Rationalisierung analoge Prozesse finden lassen, die allerdings insofern keine Widerlegung der älteren Frankfurter Vorbehalte darstellen, als sie keine Bewegung hin zu einer substantiellen Vernünftigkeit zum Ausdruck bringen, sondern gemäß der oben eingeführten Linien der modernen Vernunft verlaufen, die in ihrer Reichweite beschränkt ist.

Habermas löst sich jedoch grundsätzlich von einer Auffassung, die die Vernünftigkeit einer Epoche und derjenigen, die in ihr handeln, ausschließlich an den Bedingungen misst, die in ihrem Rücken liegen und für sie selbst nicht verfügbar sind. Dagegen kommt er zu dem Schluss, dass eine Theorie des kommunikativen Handelns eine Perspektive unterstreicht, nach der das Handeln nur dann rational ist, wenn ein Handelnder nicht nur verfügbares rationales Wissen einsetzt, sondern mit seinem Handeln dieses Wissen reproduziert und korrigiert sowie den Einsatz genau dieses Wissens zum Ziel hat (Habermas 1977: 469 f.). Der Kontingenz der Weltverhältnisse wird nur dann vernünftig begegnet, wenn der Handelnde selbst zu deren Bewältigung beiträgt, womit die idealistische Perspektive verabschiedet wird, die auch der horkheimerschen Position noch zugrunde liegt, dass es eine Vernunfteseinsicht in die richtigen und angemessenen Handlungen vor der Auseinandersetzung mit der Welt und den anderen Handelnden geben kann. Wir kehren damit zu der Perspektive zurück, die am Ende des vorhergehenden Kapitels stand, und erkennen, dass Habermas eine Theorie entwickelt, die auf das Problem, das dort entwickelt wurde, eine Antwort vorschlägt. Eine Kritik der praktischen Vernunft ist weder in eine solche der theoretischen Vernunft noch in eine bloße Bestimmung legitimer Verhältnisse auflösbar, stattdessen besteht die praktische Vernunft darin, das Handlungswissen zu erwerben, das den Umständen gemäß ist. Dies impliziert allerdings keine völlige Entäußerung an eine vorgegebene Welt, in der sich der Handelnde bloß vorfindet, denn zumindest an den Bereichen der normativen Ordnung und der zulässigen Persönlichkeiten ist er selbst – allerdings nur vermittelt in seiner Rolle als Handelnder – konstitutiv beteiligt. Eine solche praktische Vernunft erlaubt es dann aber auch, Handlungsverhältnisse anzuerkennen, in denen der Handelnde auf seine konstitutive Funktion verzichtet und sich den Regeln gemäß verhält, die dort herrschen, denn das soziale Handeln spätestens in modernen Gesellschaften hat einen so komplexen Cha-

rakter, dass es nicht vorstellbar ist, dass die Akteure die Konstitutionsleistung in allen handlungsrelevanten Situationen aus sich heraus vollbringen. Dazu fehlt ihnen sowohl die motivationale Grundlage als auch die kognitive Kompetenz, welches Defizit die entsprechenden Handlungssysteme ausfüllen.

Damit ist eine gewichtige Reformulierung der praktischen Vernunft vorgenommen, die viele überzeugende Aspekte enthält. Allerdings wird sie auch von einigen Prämissen getragen, die bezweifelbar sind und die durch überzeugendere Überlegungen ersetzbar wären, die der praktischen Vernunft eine noch andere Wendung geben würden. Es sollen deshalb nun drei Vorbehalte expliziert werden, um dann auf dem Hintergrund der gesamten Auseinandersetzung mit Habermas die Perspektive für die folgenden Kapitel auszubreiten.

#### 4. Elemente einer Kritik der *Theorie des kommunikativen Handelns*

Der Verlauf der Rekonstruktion der habermasschen Handlungstheorie und seiner Konzeption einer modernen Vernunft sowie das Integrationsmodell einer Theorie des kommunikativen Handelns haben eine ganze Reihe von Problemen und Fragen aufgeworfen, die hier nicht alle aufgenommen werden können. Stattdessen sollen die Problemkontexte herausgegriffen werden, die für die systematische Fragestellung dieser Untersuchung relevant sind, um damit auch die Stellen auszuzeichnen, an denen die habermassche Theorie eines Supplements durch andere Ansätze bedarf, wozu die folgenden Kapitel dienen werden. Ausgeblendet wird auf diese Weise insbesondere die Frage, die Kommentatoren wiederholt vorgebracht haben, ob das habermassche Operieren mit denselben Begriffen und Unterteilungen auf den verschiedenen Ebenen seiner Argumentation nicht so gravierende Probleme der Konsistenz und Zirkularität schafft, dass die Begriffe grundlegend reformuliert werden müssten (z.B. Joas 1992: 319). Die vorausgegangene Darstellung des Ansatzes von Jürgen Habermas mit Blick auf die Frage nach der Konstitution des Handlungswissens beansprucht, zumindest in dieser begrenzten Hinsicht die Konsistenz seiner Ausführungen erwiesen zu haben. Ebenso wenig beachtet wird die Frage, ob die Theorie des kommunikativen Handelns die richtige Strategie im Rahmen der Gesellschaftstheorie darstellt. Obwohl diese Untersuchung an dieser Frage

interessiert ist, wird ihre Beantwortung bis zur Erörterung der Perspektiven des Geleisteten am Schluss aufgeschoben.

Unter diesen Einschränkungen lassen sich drei Problemkomplexe ausmachen, die nochmals zu präzisieren sind, um aufzuzeigen, inwiefern sie der Revision bedürfen: Der erste Punkt wurde im Laufe der Rekonstruktion noch nicht eigens problematisiert. Es geht hierbei um das Sprachverständnis, das mit der Lebenswelt in Verbindung steht und dem zudem eine grundlegende Rolle für das habermassche Verständnis der Intersubjektivität zukommt. Im Anschluss daran wird zu dem Problem zurückgekehrt, wie das Verhältnis zwischen Diskurs und Handeln zu verstehen ist und ob es nicht eines innerlebensweltlichen Reflexivitätsbegriffs bedürfte. Schließlich soll mit Blick auf den Funktionalismus und die evolutionstheoretischen Elemente gefragt werden, ob diese tatsächlich ›objektive‹ Zwangsverhältnisse, unter denen sich die Handelnden befinden, angemessen beschreiben, erklären und zu bewerten erlauben. Unter die beiden Schlüsselbegriffe dieser Arbeit gebracht, zeigt sich im habermasschen Sprachverständnis ein Defizit an Kontingenz sowie bezüglich der Lebenswelt und des Funktionalismus eine zu schwache Gewichtung von Vernunftmomenten.

#### *4.1 Sprachholismus und Intersubjektivität*

Zentral für alle habermasschen Überlegungen ist die Sprache, da sie Garant der Bewältigung der falschen Aporien der Bewusstseinsphilosophie ist, die Modi der Verständigung im Diskurs abgibt und sich in ihrer situierten Form allgemein als Modell für den Gewinn des Handlungswissens eignet. Dabei wird sie hinsichtlich der ersten beiden Aspekte vor allem formal verstanden, während beim Gewinn des Handlungswissens formale und materiale Bestimmungen der Sprache zusammenkommen. Allerdings beschreibt Habermas in diesen drei Aspekten nicht, wie es z. B. in der analytischen Philosophie üblich ist, die Sprache an sich, sondern er denkt sie von der Kommunikation her, so dass sie eher in der Nachfolge der Bewusstseinsphilosophie als Medium der verständigungsorientierten Leistungen von Sprechern begriffen wird. Unterminiert wird die Nähe zur Bewusstseinsphilosophie dadurch, dass demonstriert wird, dass die Sprecher selbst erst im Rahmen einer Sprache und Sprachpraxis konstituiert werden, die ihnen vorgängig ist. Dies ist dann nämlich die Gewährleistung einer

grundlegenden Intersubjektivität, die immer schon jenseits der Problembeschreibungen der bewusstseinsphilosophischen Autoren liegt. Im Gegensatz zu den Modellen, die bewusstseinsphilosophisch inspiriert sind, wird die Individuierung dementsprechend so verstanden, dass sie auf der sprachlichen Vergesellschaftung aufruht. Erst die Sozialisierung in bestehende Sozialverhältnisse mit deren normativer Ordnung eröffnet die Möglichkeit, eine eigene Persönlichkeit auszubilden, auch diese ist jedoch an die sprachlich vermittelten Optionen der Bedürfnisinterpretation und der Wunschartikulation zurückgebunden. Bis zu diesem Punkt ist das Modell sicherlich überzeugend und stellt eine wesentliche Präzisierung und Herausforderung für die Bestimmung der Verständigungsleistungen dar.

Habermas geht aber einen Schritt weiter und versteht die vorgängige Sprache im Anschluss an die hermeneutische sprachphilosophische Tradition von Humboldt zu Heidegger und Gadamer so, dass sie ein sprachliches Weltbild, eine umfassende Welterschließung also, in der Weise transportiert, dass »dieser Wissensvorrat (...) die Angehörigen mit unproblematischen, gemeinsam als garantiert unterstellten *Hintergrundüberzeugungen*« (Habermas 1987b: 191) versorgt.<sup>88</sup> Die Sprache ist mehr als ein formales Medium, das verständigungsorientierte Einstellungen ermöglicht, sie ist der Ausdruck komplexer kultureller Vorverständigungen in den drei Dimensionen der natürlichen Tatsachen, der normativen Ordnung und der zulässigen Persönlichkeitsstrukturen. Die intersubjektive Konstitution des potentiellen Kommunikationsteilnehmers vollzieht sich nicht »unschuldig« über grammatische Elemente der Sprache, sondern sie ist immer schon kulturell angereichert. Das konstituierte Individuum ist folglich in vielerlei Hinsichten ein bestimmtes Individuum.

Dies führt zu der paradoxen Situation, dass der zunächst konstatierte Verständigungsaufwand in gewisser Weise immer schon geleistet ist – es begegnen den Sprechern nie neue Situationen, über die sie sich erst noch verständigen müssten (Gamm 1987: 39 f.). Die Verständigung – und dies erklärt wahrscheinlich auch die relative Abwesenheit der Bestimmung von Situationen konkreter Verständigung – besteht wesentlich in der Bestätigung einer Deutung der Situation, die weiterhin geteilt wird. Für Habermas impliziert die konstitutive Bezogenheit auf die Sprache, die auch einen der wesentlichen Hinter-

<sup>88</sup> Zur generellen Kritik dieser sprachphilosophischen Tradition und ihrer Probleme vgl. Lafont 1994.



gründe für den Zwang zur Verständigungsorientierung bildet, die Bezogenheit auf eine bestimmte Sprache. Verständigung und das Erzeugen von Einverständnis sind deshalb kein Problem, weil wir im Notfall immer hinreichend viele Deutungen teilen, um diese fortzuschreiben und so zu modifizieren, dass wir auch unter den gegebenen Umständen eine gemeinsame Deutung erreichen.<sup>89</sup>

Diese Vorstellung der Bestimmtheit der Sprache wirft mindestens zwei gravierende Vorbehalte auf, die zugleich erklären, warum eine Theorie des kommunikativen Handelns in Richtung der Konzeption der ›Kontingenz der sprachlichen Vollzüge oder der Kommunikation‹, die im vorigen Kapitel skizziert wurde, ausgebaut werden muss: Erstens macht Cristina Lafont zu Recht darauf aufmerksam, dass die bestehenden Möglichkeiten der referierenden Bezugnahme auf die Welt im Welterschließungsmodell der Sprache nicht hinreichend sind, um die Phänomene der Referenz, auf die die

---

<sup>89</sup> Es könnte der Einwand erhoben werden, dass Habermas letztlich kein Welterschließungsmodell der Sprache vertreten kann, weil dieses dem gesellschaftlichen Lern- und Fortschrittsprozess entgegensteht. Dieser Einwand ist dann berechtigt, wenn das Welterschließungsmodell notwendig mit einer relativistischen Sicht bezüglich der jeweiligen Welterschließungen verbunden ist. Dies ist jedoch mit Blick auf das Modell bei Habermas, das hier kritisiert wird, nicht präjudiziert. Die angeführten Argumente lassen offen, wie er sich den Übergang zwischen verschiedenen Sets von ›Hintergrundüberzeugungen‹ vorstellt. Deutlich wird nur – und darauf zielt die Kritik –, dass er den sprachlichen Wandel als Ausnahmefall versteht und daher der gewöhnlichen Kommunikation bloß bestätigenden Charakter zugestehen kann. Offensichtlich bezweifelt er, dass die Kommunikation auf dem Grund formaler Sprachlichkeit allein neue und bessere Handlungsgewissheiten konstituieren könnte. Vielleicht ohne es zu wollen, bewegt sich Habermas damit parallel zur luhmannschen Systemtheorie, die mit Blick auf einen formalen Begriff der Kommunikation die Unwahrscheinlichkeit von deren Gelingen thematisiert: »Versetzt man sich auf den Nullpunkt der Evolution zurück, so ist zunächst unwahrscheinlich, daß Ego überhaupt *versteht*, was Alter meint – gegeben die Trennung und Individualisierung ihrer Körper und ihres Bewußtseins. (...) Die zweite Unwahrscheinlichkeit bezieht sich auf das *Erreichen* von Adressaten. Es ist unwahrscheinlich, daß eine Kommunikation mehr Personen erreicht, als in einer konkreten Situation anwesend sind; und diese Unwahrscheinlichkeit wächst, wenn man zusätzlich die Anforderung stellt, daß die Kommunikation unverändert weitergegeben wird. (...) Die dritte Unwahrscheinlichkeit ist die Unwahrscheinlichkeit des *Erfolgs*. Selbst wenn eine Kommunikation von dem, den sie erreicht, verstanden wird, ist damit noch nicht gesichert, daß sie auch angenommen und befolgt wird. (...) Diese drei Unwahrscheinlichkeiten sind nicht nur Hindernisse für das Ankommen einer Kommunikation, nicht nur Schwierigkeiten der Zielerreichung, sie wirken zugleich als Schwellen der Entmutigung. Wer eine Kommunikation für aussichtslos hält, unterläßt sie. Man muß daher zunächst erwarten, daß Kommunikation überhaupt nicht vorkommt oder, wenn sie vorkommt, durch Evolution wieder eliminiert wird.« (Luhmann 1984: 217 f.)

analytische Philosophie hinweist, zu erklären, selbst wenn auch diese Strömung noch zu keinen abschließenden Ergebnissen gekommen ist (Lafont 1994: 235–326). Die Welt bringt sich immer wieder selbst in ihrer Kontingenzt, die hier und jetzt besteht, zur Geltung und ist nicht auf vorgängig Konstituiertes reduzierbar. Wichtiger ist aber zweitens ein Einwand, den Charles Taylor in seiner Auseinandersetzung mit der welterschließenden Sprachauffassung der deutschen Romantik vorgebracht hat: Selbst wenn man die Auffassung teilt, dass die Sprache nur als ein Ganzes zu verstehen ist, in dem dieses sich in jedem einzelnen seiner Elemente wiederfindet, und dass der Sprecher erst durch die gemeinschaftlich verbürgte Sprache zu dem wird, was er ist, ist daraus nicht zu schließen, dass damit die möglichen Bedeutungen immer schon vorhandene und geteilte wären. Die Sprache ist kein Instrumentarium, das die Sprecher zwingt, sich nur in den vorgegebenen Bedeutungsbahnen zu bewegen, da sie den Subjekten erlaubt, immer wieder die Sprache zu verändern und so neue Ausdrucksmöglichkeiten zu kreieren (Taylor 1985: 231). Aufgrund ihres eigentümlichen Charakters ist deshalb die Sprache in einem doppelten Sinne nicht abschließbar und damit ein Ort der kontingenten Produktion von Bedeutungen: Einerseits ist sie nicht totalisierbar, d. h. keiner der Sprecher verfügt über die Totalität, so dass es für ihn nichts Unvorhersehbares gäbe, was in dieser Sprache sagbar wäre; andererseits entstehen sprachliche Bedeutungen immer durch Beziehungen innerhalb des bestehenden sprachlichen Netzes. Neugestaltungen oder kontingente Transformationen von Teilen oder der gesamten Gestalt des Netzes erzeugen deshalb auch in kontingenter Weise Bedeutungen, die einem Hörer als unerwartet oder sogar neu erscheinen können.<sup>90</sup>

Eine Theorie des kommunikativen Handelns darf nicht mit einem technologischen Begriff der Kommunikation operieren, in dem alle Sprecher immer schon eindeutig miteinander verbunden sind und sie sich Informationen nur im Rahmen bestehender Kodierungen zukommen lassen (können), die nach einfachen Ja/Nein-Schemata verfasst sind.<sup>91</sup> Stattdessen muss der offene Charakter der Sprache sowohl zur Welt und den anderen hin als auch zu Bedeutun-

<sup>90</sup> Hinter diesen Aussagen stecken auch Überlegungen zum differentiellen Charakter der Bedeutungskonstitution, vgl. dazu im folgenden Kapitel den Abschnitt 2.2. Siehe auch Köveker/Niederberger 2000b, Niederberger 2000b.

<sup>91</sup> Vgl. zur Kritik an diesem Modell der Kommunikation Derrida 1999c, 325 f.

gen, die nicht einfach durch frühere Bedeutungen determiniert sind, in eine solche Theorie integriert werden. Erst mit dieser Integration werden die Fähigkeiten der Sprache, kontingent bestehende Welt- und Interaktionsverhältnisse zu erfassen sowie kontingente, d. h. rein mechanistisch-deduktiv nicht erzeugbare Bedeutungen zu generieren, angemessen gewürdigt. Gleichzeitig hat dies verschiedene Folgen für die Elemente der Theorie, die bisher expliziert wurden, wie z. B. dass selbst unter der Annahme der sprachlichen Gestalt der Lebenswelt nichts über deren Identität für diejenigen ausgesagt ist, die sich in ihr bewegen, und dass die Situationen der expliziten Handlungs koordinierung größeren Gefahren des Scheiterns ausgesetzt sind, als dies bei Habermas vorgesehen ist. Aber dies wird zu untersuchen sein, wenn genauer bestimmt wurde, wie Kommunikationsvorgänge aussehen, die in Handlungsvollzüge einbezogen sind.

#### 4.2 Reflexivität der Lebenswelt

Während der erste systematische Vorbehalt eine Kritik zum Ausdruck brachte, die nach den früheren Ausführungen zur »Kontingenz der Kommunikation« erwartbar war, ist der zweite einer, der erst im Anschluss und auf der Basis der habermasschen Überlegungen sinnvoll ist. Die Darstellungen des Zusammenhangs zwischen Handlungswissen und Lebenswelt haben gezeigt, dass es jenseits der systemisch induzierten Handlungszwänge zwei wesentliche Modelle der Konstitution des Handlungswissens gibt, wobei das erste darin besteht, dass die Lebenswelt selbst unproblematisch das Handlungswissen bereitstellt, während im zweiten aufgrund der bestrittenen Geltung der lebensweltlichen Gewissheit das Handlungswissen durch explizite diskursive Aufwendungen der Handelnden erzeugt werden muss. Diese Dichotomie macht zwar systematisch korrekt auf kategorial verschiedene Arten der kognitiven Leistung aufmerksam, durch die das Handlungswissen zustande kommen kann, gleichzeitig ist sie jedoch in dieser reinen Zweiteilung problematisch. Unter Verhältnissen der Moderne ist es unplausibel, davon auszugehen, dass alle Handlungsgewissheiten (und dies gilt selbst für alle Handlungsgewissheiten, die für die symbolische Reproduktion erforderlich sind) diskursiv erzeugt werden, steckt darin doch das doppelte Problem, dass es unwahrscheinlich ist, dass die Handelnden in allen Fällen, in denen die Lebenswelt keine dichte Regelung mehr vorsieht,

diskursiv ihre gemeinsame Situationsdeutung aushandeln, so wie es weiterhin unklar ist, wie die Rückübersetzung dessen, was diskursiv erzeugt wurde, in Handlungsgewissheiten aussieht. Offensichtlich gerät Habermas in diese handlungstheoretischen Schwierigkeiten, weil er davon überzeugt ist, dass nach dem Wegfall lebensweltlicher Gewissheiten die Vernünftigkeit neuer Handlungsgrundlagen nur durch den Diskurs garantiert werden kann. Zur Behebung der Schwierigkeiten muss er deshalb unterstellen, dass die Handelnden bei ihrem Einstellungswechsel zum Diskurs weiterhin *auch* in ihrer Einstellung als Handelnde verbleiben, denn nur so kann der Diskurs unmittelbar motivgestaltende und handlungsbestimmende Qualität haben. Eine solche Unterstellung braucht jedoch gerade aufgrund der Bestimmungen, die Habermas im Kontext der Vernunft der Moderne unternommen hat, mehr Begründung als seine Texte anbieten.<sup>92</sup>

Es ist deshalb zu überlegen, ob vom Ausgangspunkt der systematisch-kategorialen Zweiteilung aus nicht anders weiterzuarbeiten wäre. Habermas ist, wie es auch für die Konzeption der ›Kontingenz des Handlungswissens‹ zuvor ausgeführt wurde, davon überzeugt, dass das Handeln in allen seinen Varianten eines kognitiven Elementes bedarf, mit dem die Abstimmung der Handlung auf die bestehenden Weltverhältnisse (in den drei Dimensionen) vorgenommen wird. Daran anschließend ist es aber handlungstheoretisch nicht notwendig, nur zwei Möglichkeiten der Gestaltung des kognitiven Elements vorzusehen. Phänomene anderer Reflexionsverhältnisse, die offensichtlich im Handeln zum Ausdruck kommen, sind beispielsweise das Objekt der Arbeiten der Ethnomethodologie: Harold Garfinkel stellt nämlich an deren Anfang die Beobachtung, dass die Handelnden in sozialen Kontexten häufig Analysen der bestehenden Situation vornehmen, diese mit den anderen Handelnden kommunikativ abgleichen und dann so koordiniert handeln, dabei aber nicht in ex-

<sup>92</sup> Vgl. zu dieser Kritik auch Benhabib 1986, 242. Einen Ansatz, diesen Punkt im Sinne von Habermas auszuarbeiten, bietet z. B. Rainer Forst, indem er Überlegungen der ›Internalismus/Externalismus-Debatte‹ übernimmt und daraus folgert, dass »die vernünftige Einsicht in solche nicht reziprok-allgemein zurückweisbaren Gründe (...) dann zugleich die *praktische Einsicht* [ist], daß ein entsprechendes Handeln nicht nur in einem allgemeinen Sinne gefordert ist, sondern daß man selbst konkrete Gründe hat, entsprechend zu handeln« (Forst 1999a: 181). Dies ist allerdings insofern keine Lösung des Problems, als es sich um eine reine Geltungsbestimmung handeln könnte, die keinerlei Auskunft über Effekte der Diskursteilnahme gibt, d. h. es wäre eine bloße Bestimmung dessen, was ein *praktischer Grund* ist, ohne schon erklären zu können, wie er denn zustandekommt.

plizite Diskurse eintreten, da sie die Koordinationsleistung weder als solche anstreben noch sich ihres Vollzugs bewusst sind.<sup>93</sup> Solche Phänomene sollten zum Anlass genommen werden, den zwei kognitiven Gestalten der Konstitution des Handlungswissens, die Habermas unterscheidet, eine dritte hinzuzufügen, in der es sich um eine Art der Reflexivität der Lebenswelt handelt, d.h. eine Mischform zwischen den beiden Gestalten, die zunächst vorgesehen sind. Eine solche Mischform hätte viele Elemente des Diskurses, ohne dass ihr dessen Explizitheit zukommen würde, weshalb sie eher als eine Komponente lebensweltlicher Vollzüge zu erachten wäre. Obwohl damit offensichtlich (zumindest virtuell) eine Ausdehnung des Geltungs- und Anwendungsbereichs (partiell) vernünftiger Verfahren vorgenommen wird, scheint eine solche handlungstheoretische Ausdehnung des kommunikativen Handelns zugleich die vernunfttheoretische Frage aufzuwerfen, wie sich die kritischen Stellungnahmen zu erhobenen Geltungsansprüchen in solchen nicht-selbstbewussten Diskursen oder Kommunikationen artikulieren können. Wird sie allerdings genauer betrachtet, dann wird ersichtlich, dass dieser Vorbehalt keine prinzipielle Schwierigkeit darstellt. Denn diese Ausdehnung ermöglicht nicht nur einen unproblematischeren Übergang zwischen Diskurs und Handeln, sondern sie kann zudem auch einen Ansatz zur Erklärung dafür bieten, wie in den Handlungszusammenhängen die kognitive Leistung der Handelnden konstituiert wird und wie es zur permanenten Transformation lebensweltlicher Gewissheiten kommt, d.h. wie die Kontingenz der Gestalten der Lebenswelt denkbar ist und warum es dennoch keine *bloße* Kontingenz ist, sondern eine, die auf interessante Weise in vernunfttheoretischer Hinsicht rekonstruierbar oder zumindest bewertbar ist. Eine solche Ergänzung wi-

---

<sup>93</sup> »For members engaged in practical sociological reasoning (...) their concerns are for what is decidable ›for practical purposes‹, ›in light of this situation‹, ›given the actual circumstances‹, and the like. Practical circumstances and practical actions refer for them to many organizationally important and serious matters: to resources, aims, excuses, opportunities, tasks, and of course to grounds for arguing or foretelling the adequacy of procedures and of the findings they yield. One matter, however, is excluded from their interests: practical actions and practical circumstances are not in themselves a topic, let alone a sole topic of their inquiries; nor are their inquiries, addressed to the tasks of sociological theorizing, undertaken to formulate what these tasks consist of as practical actions. In no case is the investigation of practical actions undertaken in order that personnel might be able to recognize and describe what they are doing in the first place. Least of all are practical actions investigated in order to explain to practitioners their own talk about what they are doing.« (Garfinkel 1984: 7)

derspricht also nicht prinzipiell dem vernunfttheoretischen Vorbehalt, der zuvor vorgebracht wurde, sondern eröffnet Optionen, die Vernunft auf neue Weise einzubringen.

### 4.3 *Naturalismus und Funktionalismus*

Mit dem letzten Kritikpunkt kommen wir zu der Frage zurück, wie plausibel die habermassche Erweiterung der Theorie des kommunikativen Handelns um funktionalistische und evolutionstheoretische Überlegungen ist. Hinter dieser Erweiterung stehen offenbar zwei nachvollziehbare Erwägungen: Erstens teilt Habermas den hegel-schen Vorbehalt gegenüber Kant, der unter dem Titel der ›Ohnmacht des Sollens‹ bekannt wurde, woraus folgt, dass eine bloße Bestimmung der Vernünftigkeit des verständigungsorientierten Handelns nicht ausschließen könnte, dass dieses Handeln, selbst unter der Voraussetzung, dass die motivationalen Probleme im Übergang von der Normenbegründung zu deren Ausführung geklärt sind, durch die Interferenzen ›empirischer‹ Faktoren so gravierend behindert würde, dass es kaum Wirklichkeit erlangen könnte. Zweitens ist es aber auch empirisch unplausibel, jedes Handeln durch Verständigungsorientierung zu erklären, da es evidentermaßen soziale Verhältnisse gibt, in denen die Handelnden unter anderen Bedingungen (inter)agieren, wobei dies auch in evaluativer Hinsicht kein bloß defizitärer Zustand sein muss, sondern beispielsweise einer sein kann, der durch das Ziel dieser Handlungen gerechtfertigt ist.

Um die Schwierigkeiten zu beheben, die diese Erwägungen artikulieren, wählt Habermas eine dreifache Strategie, die sich wechselseitig in ihren Elementen begrenzt und stützt: Erstens soll der Historische Materialismus so rekonstruiert werden, dass es möglich ist, die geschichtliche Entwicklung als einen Lernprozess zu deuten, in dem dieser das kommunikative Handeln zum Erscheinen bringt und jenes dann zur Bedingung seines weiteren Fortgangs wird. Damit wird aufgezeigt, dass der historische Prozess und der vernunfttheoretisch-normativ relevante Begriff des kommunikativen Handelns reziprok aufeinander verweisen (Habermas 1976: 31). Zweitens wird diese hypothetische Rekonstruktion, die zunächst nur empirisch Plausibilität erlangen kann, durch den Rückgriff auf anthropologische Überlegungen biologisch-evolutionär neu bestimmt, wenn Habermas im Anschluss an Mead den Ausgangspunkt menschlicher Ko-

ordination überhaupt im ›Anpassungsdruck‹ entdeckt, dem die Handelnden unter natürlichen Bedingungen ausgesetzt sind. Angesichts dieses Drucks erweisen sich zunächst der Übergang von der Gebärden- zur Signalsprache und dann derjenige von den Signalen zu den Symbolen als evolutionär folgenreiche Schritte, die das kommunikative Handeln an die Abwehr natürlicher Bedrohungen binden (Habermas 1987b: 24–31).<sup>94</sup> Mit diesem Element ist auch die Grundlage der abschließenden und grundlegendsten Erweiterung eingeführt, da die biologische Evolutionstheorie das Modell für alle Funktionalismen abgibt, indem sie durch die jeweilige organische Ganzheit die Funktionen ihrer einzelnen Teile definiert. Habermas greift auf den Funktionalismus zurück, um der ausschließlichen Orientierung am kommunikativen Handeln, die auch in den vorhergehenden Ergänzungen immer noch besteht, die Legitimität ausdifferenzierter Handlungssysteme hinzuzufügen. Das kommunikative Handeln erscheint dann als ein Reproduktionsmodus, der auf einen Teil der Gesamtgesellschaft beschränkt ist, während der Funktionalismus es ermöglicht, die Reproduktionsleistungen eines weiteren Teils sowohl der Genese als auch der Legitimität nach zu begreifen. Habermas ist überzeugt, mit diesen Schritten das Problem der fehlenden Motivation zu verständigungsorientiertem Handeln gelöst und eine empirisch adäquatere Beschreibung bestehender Handlungsvollzüge gegeben zu haben.<sup>95</sup>

Überzeugend an dieser Argumentation sind sicherlich zwei Aspekte: Erstens ist es richtig, davon auszugehen, dass selbst unter idealen Bedingungen nicht für jedes Handeln der unmittelbare Übergang von kommunikativ-gemeinschaftlicher Selbstbestimmung zur Handlungsausführung zu unterstellen ist. Und daneben erscheint es auch empirisch plausibler anzunehmen, dass die Handeln-

---

<sup>94</sup> Überlegungen dieser Art sind in der neueren deutschen Anthropologie, aus deren Zusammenhängen auch Habermas akademisch stammt, gängig. Siehe dazu z. B. Blumenberg 1990, 10 ff. Theunissen bestreitet die hier vorgetragene These mit Blick auf die frühen Arbeiten von Habermas, unterstellt ihm aber dafür eine letztlich kantianische Transzendentalphilosophie: »Zum anderen sichert sich Habermas gegen die Gefahr eines Naturobjektivismus ab, indem er die Interessendimensionen, in denen sich Arbeit und Interaktion bewegen, kantisch als ›Leistungen eines transzendentalen Subjekts‹ deutet. Eine objektivistische Naturontologie kann sich nicht einschleichen, wo ein transzendentes Subjekt alles Seiende in seinem Sein konstituiert.« (Theunissen 1981: 21)

<sup>95</sup> Eine vorzügliche Darlegung soziologischer und systematischer Vorbehalte gegen diesen Gebrauch des Funktionalismus bietet Joas 1986, 154 ff.



den teilweise unter einem externen Druck stehen, der es ihnen unmöglich macht, zu einer gemeinsamen Situationsdeutung mit anderen zu kommen, und sie zwingt, im engen Rahmen vorgegebener Bedingungen zu handeln. Daraus folgen jedoch aus verschiedenen Gründen nicht die schwerwiegenden theoriestrategischen Schritte, die Habermas unternimmt. So darf handlungstheoretisch auch die Einführung von Handlungssystemen nicht die Prämisse hinterschreiten, dass jede einzelne Handlung unter singulären Bedingungen ausgeführt wird und insofern einer anpassenden kognitiven Leistung des Handelnden bedarf. Kein externer Druck kann so spezifisch sein, dass er eine genaue Handlungsausführung erzwingt. Selbst wenn die systemische Handlungskoordination über die Handlungsfolgen verläuft und nicht über die Handlungsziele oder -mittel, reicht dies nicht hin, um den Handelnden eindeutige Vorgaben zu machen.<sup>96</sup> Bei der richtigen empirischen Beobachtung der relativen Homogenität des Handelns in einzelnen Bereichen bleibt also zu klären, wie es trotz des je einzelnen Aufwands dazu kommen kann. Dies impliziert die Verpflichtung, weiterhin genau zu bestimmen, wie sich der systemische Anpassungsdruck in Handlungsmotivationen und Entscheidungen umsetzt.

Grundlegend fraglich ist, wie normativ mit dem Funktionalismus umgegangen werden muss, denn selbst die funktional nachvollziehbare Ausdifferenzierung muss Kritik an deren aktueller Form nicht ausschließen. Die habermassche Theorie ist aber so stark auf die Separierung von System und Lebenswelt bedacht, dass sie kaum eine Möglichkeit vorsieht, einer solchen Kritik Ausdruck zu verleihen. Es ist daher zu untersuchen, ob es nicht offenere Varianten funktionalistischer Überlegungen gibt, die zugleich der Kritik an bestehenden institutionalisierten Handlungsverhältnissen mehr Raum bieten.

Schließlich ist unter den Bedingungen der Moderne die Überzeugungskraft des Versuchs zu bestreiten, eine Naturgeschichte menschlich-sozialer Existenz zu erzählen, die zugleich an die Stelle von Analysen treten kann, die normativ und vernunfttheoretisch komplexer sind. Selbst wenn es innerhalb politisch-sozialer Selbstverständigungsdiskurse sinnvoll sein kann, historische Rekonstruktionen zu bemühen, die Ziele und Verpflichtungen erhellen, ist es

<sup>96</sup> Habermas 1987b, 226, 391 ff. – Zur Kritik daran siehe Joas 1992, 337.

fragwürdig, solche Rekonstruktionen über diesen Rahmen hinaus zu behaupten.

## **5. Die Theorie des kommunikativen Handelns als deskriptiv-normativer Ansatz einer Vernunfttheorie des Handelns unter Bedingungen der Kontingenz – Bewertung und Kritik**

Was bleibt nach diesen Kritiken, die gewiss tief in die habermassche Theorie eingreifen, von ihr übrig? Ausgegangen sind wir in diesem Kapitel von einer Konkretisierung und Präzisierung des handlungstheoretischen Problems der Kontingenz des Handlungswissens, die sich bei Habermas findet und die er an den besonderen Schwierigkeiten der Situationsdeutung festmacht. Der Handelnde muss in den drei Dimensionen der natürlichen Umstände, die seine Handlung bedingen, der bestehenden Normen sowie der zulässigen Individualität sein Handlungswissen so bestimmen, dass die Handlung im Sinne der Verwirklichung seiner Ziele erfolgreich ist, keine Sanktionen durch die anderen nach sich zieht und sie ihm schließlich auch zugeschrieben werden kann. Damit ist ein kognitives Element des Handlungsvollzugs herausgearbeitet, das nicht nur deskriptiv als Art des Umgangs mit der Kontingenz der Welt im Ganzen noch weiter zu bestimmen ist, sondern auch normativ (zumindest virtuell) Objekt der praktischen Vernunft ist. Habermas bestätigt damit die Aussage des einführenden Abschnitts zur ›Kontingenz des Handlungswissens‹, dass es sich bei ihr eigentlich nicht um die Bestimmung einer Kontingenz als solcher dreht, sondern um die vernünftige Antwort auf die kontingenten Verhältnisse, unter denen eine jeweilige Handlung vollzogen werden soll. In diesem Sinne lassen sich seine Ausführungen zum modernen Vernunftbegriff nutzen, um die Grenzen und Möglichkeiten desselben grundsätzlich und im Blick auf die Bestimmung des Handlungswissens auszuloten. Im Rahmen des sprachphilosophischen Charakteristikums der modernen Vernunft stoßen wir dabei auf wesentliche Parallelen zur ›Kontingenz der Kommunikation‹, da sich herausstellt, dass die Vernunft, die in der sprachlichen Kommunikation zum Tragen kommt, als bloß formales Moment verstanden werden muss, denn es ist weder über ihre Anwendungsvoraussetzungen noch über die Resultate ihrer Anwendung möglich, bloß aus ihr heraus materiale Aussagen zu treffen.

Habermas nimmt also sowohl bezüglich des Handlungswissens als auch der Kommunikation die relationalen Bestimmungen der Kontingenz und der Vernunft auf, die das vorhergehende Kapitel skizziert hat, und konkretisiert sie.

Viele seiner Bestimmungen der modernen Vernunft laufen auf den Begriff des kommunikativen Handelns zu, der deshalb im Kontext seiner Ausarbeitung in der *Theorie des kommunikativen Handelns* und ihrer Vorstudien *en détail* erörtert wurde. Offensichtlich führt dieser Begriff die beiden handlungstheoretischen und vernunfttheoretischen Stränge zusammen, die zuvor getrennt diskutiert wurden, und expliziert, wie wir mit ihm wiederum über ein Konzept verfügen, das nicht nur die genauere deskriptive und normative Bestimmung der Situationen ermöglicht, in denen dem Handelnden ein aktiver kognitiver Beitrag abgefordert wird, sondern das zudem eine allgemeinere Perspektive erlaubt, unter der auch der gewöhnliche Handlungsvollzug, der zunächst nur als ein solcher verstanden wird, der durch lebensweltliche Gewissheiten gesteuert ist, unter Aspekten seiner Vernünftigkeit betrachtet werden kann. So erreichen wir eine weitere Präzisierung der ›Kontingenz des Handlungswissens‹, da sich zeigt, dass die Perspektive, die bloß den einzelnen Handelnden fokussiert, durch zwei Aspekte zu ergänzen ist: Erstens ist die Geltung des Handlungswissens, das zu konstituieren ist, in allen drei Dimensionen von der Interaktion mit den anderen abhängig, und zweitens gibt es mehr oder minder weite Möglichkeiten der Konstitution des Handlungswissens. Dass das Handlungswissen mit Blick auf die normativen Verhältnisse auf die anderen Handelnden angewiesen ist, ist offensichtlich; dass es auch in den beiden anderen Dimensionen letztlich nur auf dem Hintergrund kommunikativ erzielter Übereinkünfte gültig sein kann, resultiert aus den Tatsachen, dass niemand allein ein angemessenes Wissen über die natürliche Welt erlangen kann und dass die Ausbildung von Persönlichkeiten sowohl hinsichtlich ihrer Möglichkeiten als auch hinsichtlich ihrer Akzeptabilität der anderen bedarf. Ernst genommen wird damit auch die vernunfttheoretische Aussage, dass die praktische Vernunft nicht aus sich heraus in der Lage ist, das notwendige Handlungswissen zu generieren, denn die kommunikative Interaktion mit den anderen ist nicht nur für die normative *Geltung* des Handlungswissens relevant, sondern auch *material* für die Erkenntnis der Verhältnisse, die kontingenterweise hier und jetzt bestehen. Darüber hinaus ist zunächst empirisch anzuerkennen, dass die Handelnden häufig auf Verhältnisse treffen, in

denen ihnen institutionell der Rahmen, innerhalb dessen sie handeln können, vorgeschrieben wird, so dass sie, selbst wenn dieser Rahmen keine kommunikativ einholbaren Optionen vorsieht, dazu gezwungen sind, aus den verfügbaren Optionen auszuwählen. Diese weiteren Präzisierungen werfen die Frage auf, wie sich der Prozess der Konstitution des Handlungswissens im einzelnen vollzieht. Habermas bietet hierzu die Unterscheidung zwischen lebensweltlicher Bereitstellung und expliziter diskursiver Erzeugung an, womit zugleich die systematisch relevanten Pole einer Theorie bezeichnet sind, laut der das Handlungswissen kommunikativ gewonnen wird.

All diese Präzisierungen der ›Kontingenz des Handlungswissens‹ und der vernünftigen Reaktionen auf sie verdanken sich den Arbeiten von Jürgen Habermas und wären nicht ohne sie zu gewinnen gewesen. Insofern schwächen die nachfolgenden Kritiken nicht die zentralen systematischen Erkenntnisse, die die *Theorie des kommunikativen Handelns* zum Aufbau einer philosophischen Handlungstheorie leistet, die sich nicht nur auf die Bestimmung der normativen Geltung von Handlungen beschränkt, sondern auch das Problem der kontingenten Verhältnisse der Handlungsausführung ernst nimmt. Allerdings zwingen die drei Vorbehalte des problematischen holistischen und geteilten Sprachverständnisses, der fehlenden Reflexivität der Lebenswelt und der nur bedingten Überzeugungskraft der habermasschen Integration des Funktionalismus zu grundlegenden Revisionen einiger der systematisch zentralen Elemente einer Theorie des kommunikativen Handelns. So ist insbesondere die handlungstheoretische Dichotomie von Lebenswelt und Diskurs zu hinterfragen, so wie auch der Aspekt des Kommunikativen im kommunikativen Handeln in Distanz zum Diskurs erneut zu erörtern ist. Erst auf diese Weise kann eine Theorie des kommunikativen Handelns handlungstheoretisch präzise sein – wobei sie allerdings Gefahr läuft, den Ansprüchen einer allgemeinen Reformulierung und Rekonstruktion der Gesellschaftstheorie nicht mehr genügen zu können.

Bevor jedoch abschließend diese Frage aufgeworfen wird, sollen zunächst die beschriebenen Kritikpunkte bearbeitet werden. Dazu ist es sinnvoll, einen Blick in eine Tradition zu werfen, die ganz anders argumentiert, in der sich aber dennoch Bausteine zu einer Theorie des kommunikativen Handelns finden lassen, da auch sie davon überzeugt ist, dass sich die Konstitution des Handlungswissens, die notwendig auf die Kontingenz der Handlungsumstände reagiert, nur mit Hilfe eines Begriffs des kommunikativen Handelns verstehen lässt.