

Samuel Jakob

Zwischen Gespräch und Diskurs

haupt

g 10.654

„Studien zur Geschichte der Pädagogik und Philosophie der Erziehung“

Die Schriftenreihe hat den Zweck, in erster Linie Arbeiten aufzunehmen, welche sich einerseits mit den philosophischen Grundlagen der Pädagogik und der Erziehungswissenschaft, andererseits aber mit der historischen Dimension der Pädagogik befassen.

Die Vernachlässigung der philosophischen Grundlagen sowie der historischen Dimension der Pädagogik in den Zeiten der Hochkonjunktur der empirischen Forschung (psychologischer und soziologischer Art) in der Pädagogik hat es mit sich gebracht, dass es zahllose Fachzeitschriften sowie Buch- und Schriftenreihen für Erziehungswissenschaft im Sinne einer empirischen (psychologisch und soziologisch fundierten) Einzelwissenschaft und im Sinne einer „modernen“ Sozialwissenschaft gibt, dass aber verhältnismässig wenig Organe existieren, in denen sich ein philosophisches Interesse an pädagogischen Fragen oder gar ein Interesse an ausgesprochen historischen Forschungen im Rahmen einer **genuin pädagogischen Fragestellung** äussern könnten, ohne aus dem Rahmen zu fallen oder als blosse Neben- oder Randerscheinungen aufzutreten.

Es sind erschienen:

1 **Plato Paedagogus**

Aufsätze zur Geschichte und Aktualität des pädagogischen Platonismus von Prof. Dr. Fritz-Peter Hager. 120 Seiten, kart. Fr. 34.–/DM 38.50

2 **Zum Wesen der Mythologie in der Pädagogik**

Von Dr. Hans Dohrenbusch. 200 Seiten, kart. Fr. 32.–/DM 38.50

3 **Pädagogische Verantwortung**

Von Dr. Heiner Kilchsperger. 219 Seiten, kart. Fr. 28.–/DM 34.–

4 **Zwischen Gespräch und Diskurs**

Von Dr. Samuel Jakob. 312 Seiten, kart. Fr. 48.–/DM 58.–

VERLAG PAUL HAUPT BERN UND STUTTGART

Studien zur Geschichte der Pädagogik und Philosophie der Erziehung

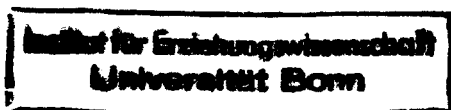
Band 4

Samuel Jakob

Zwischen Gespräch und Diskurs

Untersuchungen zur sozialhermeneutischen Begründung der Agogik
anhand einer Gegenüberstellung
von Hans-Georg Gadamer und Jürgen Habermas

Verlag Paul Haupt Bern und Stuttgart



CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Jakob, Samuel:

Zwischen Gespräch und Diskurs:

Unters. zur sozialhermeneut. Begründung d. Agogik
anhand e. Gegenüberstellung von Hans-Georg Gadamer
u. Jürgen Habermas / Samuel Jakob. – Bern; Stuttgart: Haupt, 1985.
(Studien zur Geschichte der Pädagogik und Philosophie

der Erziehung; Bd. 4)

ISBN 3-258-03513-X

NE: GT

Alle Rechte vorbehalten
Copyright ©1985 by Paul Haupt Berne
Printed in Switzerland

V O R W O R T

Die vorliegende Untersuchung, die im April 1983 von der Philosophischen Fakultät I der Universität Zürich als Dissertation angenommen wurde und hier in einer leicht überarbeiteten Fassung erscheint, gilt den Bemühungen um die Grundlegung einer (päd)agogischen Theorie, welche alle Phasen des Lebenslaufes sowie divergierende - theoretische wie praktische - Spezialisierungstendenzen im Felde erzieherisch-bildender Praxis zu umfassen versucht. Ausgegangen wird vom Phänomen der Erziehung, welches sich in unseren Gesellschaften des späten 20. Jahrhunderts einer zunehmenden Differenzierungsdynamik ausgesetzt sieht, sowie vom Theoriestrang der sich im Anschluss an Friedrich D.E. Schleiermacher und Wilhelm Dilthey herausgebildeten "Geisteswissenschaftlichen Pädagogik", welche seit den 60er Jahren dieses Jahrhunderts einer vielfältigen Kritik unterzogen worden ist. Die Untersuchung stellt sich der Frage, ob und wie die neueren sozialhermeneutischen Konzeptionen von Hans-Georg Gadamer und Jürgen Habermas über die festgestellten Sackgassen und Einseitigkeiten hinauszuführen vermögen. Diese Frage wird anhand einer durch die Problemstellung geleiteten Rekonstruktion und eines systematischen Vergleiches des Gesamtwerkes dieser beiden Autoren zu beantworten versucht. Die beiden Konzeptionen, für die im Titel der Arbeit die beiden Hauptbegriffe "Gespräch" und "Diskurs" stehen, stehen zueinander in einer spannungsvollen Nähe. Als Fortführer der Hermeneutik bzw. der Handlungstheorie in die Richtung einer Handlungshermeneutik bieten Gadamer und Habermas sowohl auf einer sozialontologischen wie einer praktisch-philosophischen, aber auch auf einer gegenwartsdiagnostischen Ebene Modelle an, welche in gemeinsamer Beratung ihr Zentrum finden. Gemeinsame bzw. sich voneinander unterscheidende Momente der beiden Theorieentwürfe werden herausgearbeitet und einer Kritik unterzogen. Daran anschliessend wird eine Bilanz im Hinblick auf die Fragestellung dieser Arbeit zu ziehen versucht: es wird ausgewiesen, worin eine allgemeine (päd)agogische Theorie von beiden Bezugsauteuren Orientierung und Hilfestellung erfährt, die sowohl der komplexen Struktur (päd)agogischer Praxis gerecht zu werden versucht wie die Mängel des geisteswissenschaftlichen Ansatzes im Gefolge Diltheys zu überwinden vermag.

Herrn Prof. Dr. Heinrich Tuggener, der die Dissertation betreute, danke ich nicht nur für die mir gebotene Möglichkeit, diese Arbeit in Angriff zu nehmen, sondern auch für vielfache Anregung und manche Gespräche. Bei ihm habe ich gelernt, was es heisst, sich entgegen den eigenen Vorurteilen von einem Text etwas sagen zu lassen.

Die vielen Gespräche über den aktuellen Theoriestand und die Begründung der Pädagogik mit Studenten und ehemaligen Assistenten-Kollegen und -kolleginnen am Pädagogischen Institut der Universität Zürich sind dieser Arbeit ebenfalls zugute gekommen.

Nicht zuletzt möchte ich Ruth Jakob-Gautschi und meinen Kindern danken, sowohl für mannigfache Unterstützung wie die geleisteten Verzichtes, welche die Fertigstellung dieser Arbeit unter erschwerten Bedingungen ermöglicht haben.

Mein Dank gilt auch dem Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung, der durch einen namhaften Druckkostenzuschuss die Veröffentlichung dieser Arbeit unterstützt hat.

Zürich, im April 1983 (Abschluss des Manuskriptes) und April 1985 (Drucklegung)

Samuel Jakob

I N H A L T

I. <u>GEGENSTANDS- UND STRUKTURPROBLEME DER SYSTEMATISCHEN AGOGIK</u>	13
Vorbemerkung zum Gegenstand dieser Untersuchung und dessen Bezeichnung	
1. <u>Strukturen und neuzeitliche Entwicklungen des pädagogischen Generationenverhältnisses</u>	15
a) Sein und Sollen	15
b) Individuum und Gesellschaft	16
c) Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit	19
d) Subjekt und Objekt	21
e) Die neuzeitliche Pädagogisierung des menschlichen Lebenslaufes. "Agogik" als Neufassung des Problems	22
2. <u>Entwicklungen und Probleme (päd)agogischer Theoriebildung</u>	25
a) Theorie und Praxis. Geisteswissenschaftliche Pädagogik	25
b) Erziehung und Gesellschaft. Kritische Pädagogik	29
c) Agogische Praxis: Verstehen und Handeln Probleme der Hermeneutik und der Handlungstheorie	31
3. <u>Problem- und Fragestellung der Untersuchung</u>	38
4. <u>Gadamer und Habermas</u>	40
a) Methodische Probleme	40
b) Zu den beiden Autoren	41
c) Weitere Hinweise zum Vorgehen	43

II. <u>DAS GESPRÄCH, DAS WIR SIND</u>	46
Ansatz und Anspruch der philosophischen Hermeneutik	
Hans-Georg Gadamer	
1. <u>Hermeneutische Erfahrung. Grundzüge einer Theorie des Verstehens</u>	48
a) Vor-Struktur, Zirkularität und Sachbezogenheit des Verstehens. Verstehen als Erfahrung	48
b) Das Prinzip der Wirkungsgeschichte	52
c) Rehabilitation von Autorität und Tradition	56
d) Verstehen als Gespräch. Die Logik von Frage und Antwort	60
e) Verstehen als Anwenden	67
2. <u>Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache. Die ontologische Wendung der Hermeneutik am Leitfaden der Sprache</u>	69
a) Die Sprache als Mittel des Verstehens und die Universalität des hermeneutischen Problems	69
b) Verstehen als Spiel. Hermeneutische Ontologie und die Ueberwindung des neuzeitlichen Subjektivismus	73
c) Weisen des Sagens	78
aa) Das Wort der Frage (Wissenschaft)	79
bb) Das Wort der Sage (Kunst)	80
cc) Das Wort der Verheissung (Religion)	82
3. <u>Zwischen Teilhabe und Kritik. Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein</u>	84
a) Sprache und Geschichte	84
b) Sein und Bewusstsein	86
c) Geschichte als Beharren, Wandel, Fortschritt	88

4. <u>Theorie, Technik, Praxis. Hermeneutik als praktische Philosophie</u>	92
a) Weisen des Wissens	92
b) Einverständnis, Freundschaft, Solidarität. Gesellschaft als "Gespräch"	95
c) Rhetorik und Hermeneutik im Verständigungszusammenhang des Lebens	97
d) Urteilkraft und Gemeinsinn als Bedingungen gesellschaftlicher Vernunft	101
5. <u>Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft. Diagnosen zur Neuzeit</u>	104
a) Säkularisierung und der Verfall der Praxis an Technik. Auf dem Weg zur Expertengesellschaft?	104
b) Meinungsbildung als Herstellen. Die Unfähigkeit zum Gespräch in der Informationsgesellschaft	111
6. <u>Erfahrung und Bildung. Agogische Dimensionen der Hermeneutik</u>	115
III. <u>PHILOSOPHISCHE HERMENEUTIK UND KRITISCHE THEORIE</u>	120
Zwischenbetrachtung	
1. Die "Kritische Theorie" als Hintergrund des Denkens von Jürgen Habermas	120
2. Hermeneutik und Ideologiekritik. Der Streit zwischen Gadamer und Habermas	128

IV. <u>DIE MODERNE - EIN UNVOLLENDETES PROJEKT</u>	147
Ansatz und Anspruch der Universalpragmatik von Jürgen Habermas	
1. <u>Rationale Argumentation und kommunikatives Handeln. Grundzüge einer Theorie der Ver- ständigung</u>	151
a) Die Geltungsbasis der Rede	155
b) Substantiell-rationale Argumentation	158
c) Strukturen der Rede	162
d) Drei Typen der Argumentation als reflexiver Fortführung von Verständigung und ihr systematischer Zusammenhang:	169
aa) Der theoretische Diskurs	169
bb) Der praktische Diskurs	173
cc) Therapeutische und ästhetische Kritik	176
e) Konsensustheorie der Wahrheit. Reale und ideale Kommunikationsgemeinschaft	179
2. <u>Kommunikative Vernunft. Philosophische Implika- tionen des formalpragmatisch rekonstruierten Konzeptes der Rationalität</u>	183
a) Die Universalität der kommunikativen Rationalität und die Ueberwindung der Bewusstseinsphilosophie	184
b) Das Ich und seine Welt. Zum systematischen Ort und zur Funktion der Sprache	187
c) Das in die Sprache eingebaute Ziel unverkürzter Rationalität	192
3. <u>Fortschritt zu Rationalität und Autonomie. Geschichte als soziale Evolution</u>	196
a) Zur evolutionären Entwicklungslogik der Rationalität	199
b) Vom Mythos zum Logos. Zur Entstehung der Gesellschaft aus dem Geiste der Religion	206
c) Unterwegs zur Emanzipation von der Unter- drückung verallgemeinerungsfähiger Bedürfnisse	211

4.	<u>Universalpragmatik und Theorie der Gesellschaft.</u>	217
	<u>Habermas' Entwurf als praktische Philosophie</u>	
	a) Kommunikatives Handeln, Diskurs und Lebenswelt	218
	b) Kultur, Gesellschaft und Persönlichkeit als strukturelle Komponenten der Lebenswelt	220
	c) Lebenswelt und System: Verständigung und Verhaltenssteuerung als zwei Prinzipien gesellschaftlicher Integration	225
5.	<u>Dialektik der gesellschaftlichen Rationalisierung. Signatur und Stachel des Experimentes der Moderne</u>	230
	a) Phänomene der Entsprachlichung von Lebenswelt. Zur Monetarisierung und Bürokratisierung der Alltagspraxis	232
	b) Verlust, Verbrauch und Zerstörung sinnstiftender Traditionen und die Abspaltung elitärer Expertenkulturen	238
6.	<u>Formierung des Selbst. Agogische Perspektiven der Universalpragmatik</u>	243
V.	<u>ZWISCHEN GESPRACHE UND DISKURS - SOZIALHERMENEUTISCHE BAUSTEINE EINER ALLGEMEINEN AGOGIK</u>	247
	Integration	247
1.	<u>Agogisches Handeln als Verständigungszusammenhang. Zum Verhältnis von Hermeneutik und Kritik</u>	248
2.	<u>Bildung von Individuum und Gesellschaft. Zur Sprache als Medium der Intersubjektivität</u>	253
3.	<u>Agogische Zeitstrukturen. Individuen und Generationen zwischen Ueberlieferung und Fortschritt</u>	257

4. <u>Reden, Hören und Handeln. Anschluss gewinnen an die Mitgestaltung gesellschaftlicher Praxis</u>	260
5. <u>Kritik der Pädagogisierung des Lebens. Experten und Klienten - zum Verhältnis von Technik und Praxis</u>	263
ANMERKUNGEN	269
LITERATUR	288
1. Abkürzungen und Verzeichnis der Schriften von Hans-Georg Gadamer	288
2. Abkürzungen und Verzeichnis der Schriften von Jürgen Habermas	292
3. Benutzte Quellen und Sekundärliteratur zu Gadamer und Habermas	294
4. Pädagogische und übrige Literatur	305

I. GEGENSTANDS- UND STRUKTURPROBLEME DER SYSTEMATISCHEN AGOGIK

Vorbemerkung zum Gegenstand dieser Untersuchung und dessen Bezeichnung

Nachdenken über Erziehung oder modern ausgedrückt: Erziehungswissenschaft hat immer schon von der Wahrheit des Sprichwortes gelebt, dass es nichts Praktischeres gebe als eine gute Theorie. Die vorliegende Grundlagenstudie möchte nichts anderes als diesem Anliegen dienen. Selten nämlich scheint die Pädagogik diesen Zustand "guter Theorie" erreicht zu haben. Seit ihrer Aufnahme in den Kanon der Einzelwissenschaften ist sie von einem Krisenbewusstsein bezüglich ihrer eigenen Identität begleitet, wie es zum Beispiel das 1962 von Heinrich Roth in Umlauf gebrachte Schlagwort der "Wende" in der Pädagogik anzeigt. Damals meinte das Schlagwort der "realistischen Wendung" der Pädagogik den Uebergang der vorherrschenden "Geisteswissenschaftlichen Pädagogik" in die empirisch verfahrenen Erfahrungswissenschaften; seither versucht dieses Schlagwort die Konjunktur, ja Hochkonjunktur der verschiedenen theoretischen Ansätze - nicht in einen Zusammenhang - aber doch zumindest in einen Ablauf zu bringen. Die sich Ende der 70er Jahre geradezu überstürzenden "Wenden" in der Pädagogik zogen nicht nur praxisverunsichernde Folgen nach sich, sondern zeigen auch eine zunehmende theoretische Schwierigkeit auf, das vielschichtige und dynamisch gewordene Phänomen "Erziehung" auf den Begriff zu bringen.

In diesem I. Teil soll der Vielschichtigkeit und dem Wandel dieses Phänomens nachgegangen werden, um die uns interessierenden und die nachfolgende Untersuchung leitenden Problemstellungen freizulegen. Doch muss zuvor etwas zur terminologischen Schwierigkeit, in der sich diese pädagogische, genauer erziehungsphilosophische Studie bewegt, gesagt werden. Die Disziplin, in die diese Untersuchung gehört, ist diejenige der Pädagogik. Wenn jedoch im Untertitel dieses Buches die nicht sehr gängige Bezeichnung "Agogik" anstelle von "Pädagogik" gewählt worden ist, so geschieht dies darum, weil mit dem Gegenstand der Untersuchung erzieherisch-bildendes Handeln und Geschehen im weitesten Sinne gemeint ist. Solches Handeln - vom Geschehen ganz zu schweigen - finden wir unterdessen in sehr divergierenden und gegeneinander abgeschlossenen Praxis- und Berufs-

feldern vor. Gedacht ist nicht nur an pädagogische, andragogische und geragogische Anstrengungen entlang des menschlichen Lebenslaufes, die man mit Platons Idee der "Paideia" noch alle unter den gemeinsamen Titel der Pädagogik stellen könnte, sondern an alle intervenierenden, beratenden sowie individual- und soziotherapeutischen Tätigkeiten, sofern sie bildende Prozesse bei Individuen und Gruppen beabsichtigen und tatsächlich auch in Gang bringen. Die vorliegende Untersuchung geht von der These aus, dass all diesen Tätigkeiten, deren Feld nur sehr schwer bestimmbar und abgrenzbar erscheint, dieselben Wahrnehmungs- und Handlungsprinzipien zugrundeliegen.

Die leitende Frage nach einer allgemeinen Grundlegung agogischen Handelns soll (und kann) nicht allein auf einer abstrakt-prinzipiellen Ebene gestellt und zu beantworten versucht, sondern auch geschichtlich und gesellschaftlich konkretisiert, d.h. auf unsere Zeit und unsere westlich-zivilisierten Verhältnisse bezogen werden. Damit dieser Anspruch nicht ein leeres Schlagwort bleibt, wird die Entwicklung der Problem- und Fragestellung dieser Arbeit in zwei Zugängen erarbeitet: zunächst wird (Kap. 1) - sozusagen phänomenologisch, jedoch unter Hinzunahme systematisch-pädagogischer Überlegungen der letzten 150 Jahre - die vielschichtige und spannungsreiche Struktur agogischer Wirklichkeit zu skizzieren versucht, um dann (Kap. 2), in einem knappen (und gewiss unvollständigen) Abriss, einige markante Stationen pädagogischer Theoriebildung nachzuzeichnen. Beides geschieht in der Absicht, die entscheidenden Probleme, zu deren Lösung diese Arbeit sich als Beitrag versteht, in ihrem Entstehungszusammenhang in den Blick zu bekommen und systematisch zu formulieren.

Dem Leser, der gleich von Anfang an wissen möchte, auf wessen "Pudels Kern" diese doppelspurige Einführung zielt, sei empfohlen, sich zunächst die fertige Problem- und Fragestellung (Kap. 3), welche der nachfolgenden Studie zugrundeliegt, vorzunehmen (vgl. S. 38f).

1. Strukturen und neuzeitliche Entwicklungen des pädagogischen Generationenverhältnisses

Traditionellerweise ist für jede "Systematische Pädagogik" das Generationenverhältnis von grundlegender Bedeutung. Bezüglich dieses Sachverhaltes findet man in der gesamten Geschichte der Pädagogik noch am ehesten Übereinstimmung. In der Neuzeit haben darin vor allem Schleiermacher und die sogenannte "Geisteswissenschaftliche Pädagogik" den Ausgangspunkt pädagogischer Theoriebildung gesehen. Bereits im Verhältnis der Generationen zeigt sich aber eine komplexe Struktur: Es stecken in dieser "Grundantinomie der Pädagogik" (Nohl 1935, 129) die Gegensätze von a) Sein und Sollen, b) individueller "Entwicklung" eines Menschen und der Notwendigkeit gesellschaftlicher Reproduktion, c) die Spannung zwischen Gegenwart und Zukunft, sowie d) diejenige zwischen "Subjekt" (Erzieher) und "Objekt" (Zögling). Diese Struktur sei in den folgenden Abschnitten etwas näher betrachtet. Daran anschliessend soll e) von der in den letzten Jahrzehnten erfolgten historisch erstmaligen Umkehrung des Generationenverhältnisses in der "Pädagogik" und von sowohl steigenden wie divergierenden Professionalisierungstendenzen in diesem Felde die Rede sein.

a) Sein und Sollen

Es handelt sich bei dieser Spannung um den Zusammenhang, dass jede Erziehung ihre Zöglinge nicht im angetroffenen Zustand belässt, sondern einem, wie auch immer definierten und begründeten Ziel entgegenführen will. Jede Erziehung ist zielgerichtet. Aber schon bei der Bestimmung des Menschen zeigt sich, dass auch "was der Mensch ist, nicht anders zu bestimmen ist als aus dem, was er sein soll" (Schurr 1979, 8). Während Pädagogen wie Friedrich D.E. Schleiermacher (1826) oder Theodor Litt an einer "wurzelhaften Verbindung" (Litt 1921, 38ff) von Pädagogik und Ethik festhielten, ging die neuzeitliche Entwicklung der Wissenschaften im Allgemeinen einen andern Weg, in dem sie diese Verbindung in "theoretische" und "praktische" Fragen trennt. Vor allem seit dem Positivismus der Jahrhundertwende gelten "praktische" Fragen der Sorte: "Was sollen wir tun?" einer wissenschaftlichen und rationalen Klärung als un-

fähig. Obschon die positivistische Wissenschaftsauffassung sich über ihre weitere Entwicklung zum "Kritischen Rationalismus" Karl Poppers (1934) bis hin zur "Anarchistischen Erkenntnistheorie" (Feyerabend 1976) selbst wissenschaftstheoretisch auflöste, verabschiedete sie doch mehr oder weniger definitiv die Ethik aus dem Kanon der Einzelwissenschaften. Die von Jörg Ruhloff (1980) gezogene Bilanz aus der Perspektive der Transzendentalphilosophie erklärt deshalb das "Normenproblem in der Pädagogik" als "ungelöst". Heutige Vorschläge müssen Lösungen jenseits der seither ausgelegten Fallstricke des Dogmatismus und des Relativismus anbieten, wenn sie die Diskussion in dieser offenen Frage um Schritte weiterbringen möchten. Mit den Konzepten von H.G. Gadamer und J. Habermas sollen zwei solche Vorschläge in dieser Untersuchung geprüft werden.

Die geisteswissenschaftliche Richtung, die in unserem Jahrhundert bis Ende der fünfziger Jahre die Pädagogik beherrschte, schloss sich bezüglich dieser Frage der historischen Weltansicht an. Diese erkannte die weltanschaulich-normativen, als "natürliche" Ordnung postulierten ethischen Systeme als geschichtlich und gesellschaftlich relative Grössen. Unmöglich konnten sie deshalb einer allgemeinen Pädagogik zugrundeliegen, die wissenschaftlichen Ansprüchen genügen sollte. Für die pädagogische Richtung im Gefolge Schleiermachers und Wilhelm Diltheys ist deshalb die Frage nach dem Verhältnis von Sein und Sollen eng mit der nächsten Dimension der pädagogischen Grundantinomie, dem Verhältnis von Individuum und Gesellschaft, verbunden.

b) Individuum und Gesellschaft

Ethische Normen werden von der Geisteswissenschaftlichen Pädagogik wie andere materiellen und geistigen Produkte des Menschen betrachtet. Als Ausdruck einer Gemeinschaft gewinnen sie zeitlich dauerhaften Bestand, sie gerinnen zu "Objektivationen". In der geisteswissenschaftlichen Tradition der Pädagogik findet man dafür verschiedene Ausdrücke: Dilthey (1907-1910, 208ff) sieht in ihnen "Objektiven Geist". Nohl (1935, 127f) spricht von "objektiven Gehalten und Zielen", dem "Zusammenhang der Kultur" und der "sozialen Gemeinschaft", zu denen hin ein Individuum erzogen wird. Theodor Litt (1947, 115ff) nennt sie etwa "überpersönliche Mächte", Erich Weniger (z.B. 1953) meint mit "gesellschaftlichen Mächten" oder einfach "Lebensmächten" denselben Sachverhalt. Schleiermacher selbst spricht von "Lebensgemeinschaften" (1826, 29 u.ö.), an die die Erziehung den Menschen als ihr Werk abzuliefern habe. Allerdings - und das muss jetzt sofort ergänzt werden - ist diese "Ablieferung"

des Menschen an die Welt der Erwachsenen nur die eine Seite der pädagogischen Aufgabe. Im Phänomen der Erziehung trifft nämlich die Entwicklung und Bildung eines Individuums zu sich selbst auf die Notwendigkeit, dass sich die Lebensgemeinschaft reproduzieren muss und deshalb dieses Individuum für sich beansprucht. Jede Erziehung vollzieht sich im Spannungsfeld zwischen Individuum und Gesellschaft, wie das folgende Zitat von Herman Nohl festhält:

"Hier ist das Ich, das sich aus sich und seinen Kräften entwickelt und sein Ziel zunächst in sich selbst hat, und dort sind die grossen objektiven Inhalte, der Zusammenhang der Kultur und die sozialen Gemeinschaften, die dieses Individuum für sich in Anspruch nehmen und ihre eigenen Gesetze haben, die nicht nach Wille und Gesetz des Individuums fragen. Pädagogisch gewendet heisst das: das Kind ist nicht bloss Selbstzweck, sondern ist auch den objektiven Gehalten und Zielen verpflichtet, zu denen es hin erzogen wird..." (Nohl 1935, 127f).

Schleiermacher vermochte diese "doppelte Aufgabe der Erziehung" noch zu beschreiben (Schleiermacher 1826, 34ff): Sowohl die individuelle Seite der Erziehung (das "Herausbilden der persönlichen Eigentümlichkeit des Einzelnen") wie ihre universelle Seite (den Einzelnen ausbilden "in der Aehnlichkeit mit dem grösseren moralischen Ganzen, dem er angehört"), werden in seiner pädagogischen Konzeption miteinander vermittelt. Dabei soll der Zögling nicht einfach den bestehenden gesellschaftlichen Verhältnissen, die auch "Missverhältnisse" (30) sein können, angepasst werden. Die zu Erziehenden sind nach ihm dahin zu führen, dass das moralische Ganze der vorgefundenen Gesellschaft von ihnen sowohl erhalten wie auch verbessert werden kann. Inhaltlich äussert sich Schleiermacher zu dieser Verbesserung nicht, weil er eine gewissermassen naturhaft-automatische, auf das Gute hin fortschreitende Entwicklung der Menschheit annahm. ¹⁾ Diese - gewiss aufklärerische - Idee hat in den seither verflorenen anderthalb Jahrhunderten eine sehr zwiespältige Entwicklung durchlaufen. Wellen blinder Fortschrittsgläubigkeit wurden durch Phasen der Fortschrittskritik abgelöst. Heute haben wir beides extrem ausgeprägt und unvermittelt nebeneinander. Auch unsere beiden Bezugsautoren, auf die im Hauptteil dieser Arbeit eingegangen werden soll, bilden diesbezüglich einen grundlegenden Kontrast zueinander. Wilhelm Dilthey und die Geisteswissenschaftliche Pädagogik in seinem Gefolge ist wohl eher der fortschrittsskeptischen Seite zuzurechnen. Die Lebensphilosophie - als eine ihrer wichtigsten Wurzeln - ist als Gegenbewegung gegen einen

einseitigen Rationalismus gerichtet, wie er vor allem in den Naturwissenschaften, in Wirtschaft, Technik und Staat Ende des 19. Jahrhunderts seine Ausprägung fand. Das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft wird deshalb bei einzelnen Vertretern dieser Richtung auf die personale Gemeinschaft zwischen Erzieher und Zögling, auf den "pädagogischen Bezug" reduziert, dem Nohl (1935², 130ff) nachhaltig Ausdruck zu geben vermocht hat. Solche Verengung des Generationenverhältnisses führte Ende der 60-er Jahre unseres Jahrhunderts zu grundsätzlicher Kritik an dieser pädagogischen Richtung. Diese Kritik gipfelt darin, dass sich jede Erziehung kritisch auf ihre vielfältigen Beziehungen zur Gesellschaft zu besinnen habe. Allerdings blieb in der Folge darauf unklar, was unter dem Abstraktum "Gesellschaft" zu verstehen sei und was mit "kritisch" gemeint sein könne. Seither fällt die Entscheidung im Gegensatzpaar "Individuum und Gesellschaft" meist zugunsten des einen oder andern Pols. Fällt sie zu Gunsten der "Gesellschaft", sind wiederum zwei Positionen zu unterscheiden, nämlich diejenige, die auf eine Erziehung hin zur Gesellschaft, wie sie besteht, ihr Augenmerk legt, im Unterschied zu denjenigen Positionen, die kritisch zur bestehenden Gesellschaft eine Erziehung im Namen von (mehr oder weniger utopischen) gesellschaftlichen Idealen fordern. Anders sieht es bei Konzepten aus, die dem "Individuum" alles Recht geben. Diese melden sich in den letzten Jahren vor allem unter psychologischen Vorzeichen - sowohl "psychoanalytischen" wie auch "humanistischen" - zu Wort. Sie vertreten anthropologische Entscheidungen in die Richtung eines ethischen Individualismus bzw. Hedonismus. So wird Pädagogik zum Teil grundsätzlich als "Pädagogik des Opfers" gesehen (Ziehe und Stubenrauch 1982) und Erziehung als Tätigkeit - ja Tätlichkeit - der Gesellschaft an ihrem Nachwuchs, die diesem gewissermaßen das Individuell-Eigenständige und damit das Leben abtöte, damit sie sich reproduzieren kann. Es meldet sich an dieser Stelle bereits die nächste Spannung an, das Verhältnis von Gegenwart und Zukunft in der Erziehung, dem ich mich im nächsten Abschnitt zuwenden will. Insgesamt muss von den verschiedenen aktuellen pädagogischen Positionen her die Bilanz gezogen werden, dass das in der Vergangenheit als Antinomie thematisierte pädagogische Verhältnis von Individuum und Gesellschaft im Verhältnis der Generationen bereits als Fragestellung heute in seine Einzelteile zerbrochen ist.

Antworten, die den systematischen Anforderungen des Generationenverhältnisses in seiner spannungsvollen Komplexität genügen, fehlen jedenfalls heute weitgehend, wie auch die Diagnose von Winkel (1980) feststellt.

So stellt sich uns heute die Frage nach einer sozialontologischen Grundlegung der Pädagogik jenseits von Individualismus und Kollektivismus erneut.

c) Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit

Auch beim Verhältnis von Gegenwart und Zukunft wollen wir uns zunächst bei Schleiermacher umsehen. Die Zielgerichtetheit jeder Erziehung bringt diese in das Spannungsfeld von Gegenwart und Zukunft: "Jede pädagogische Einwirkung stellt sich dar als Aufopferung eines bestimmten Momentes für einen künftigen; und es fragt sich, ob wir befugt sind, solche Aufopferung zu machen." (Schleiermacher 1826, 46) Während die im vorigen Abschnitt erwähnten individualistischen Erziehungskonzeptionen diese Frage unverzüglich mit einem "Nein" beantworten, versucht Schleiermacher eine Lösung, die der Erziehungswirklichkeit in ihrer Vielschichtigkeit noch besser gerecht wird. Ethisch gesehen, darf für ihn kein Lebensaugenblick bloss Mittel für einen andern sein: "Die Lebenstätigkeit, die ihre Beziehung auf die Zukunft hat muss zugleich auch ihre Befriedigung in der Gegenwart haben; so muss auch jeder pädagogische Moment, der als solcher seine Beziehung auf die Zukunft hat, zugleich auch Befriedigung sein für den Menschen, wie er gerade ist." (48) Beide Befriedigungsmomente dürfen erst dann auseinandertreten, wenn das Kind aus einem entwickelten "Bewusstsein der Zukunft" heraus seine Zustimmung zu diesem Auseinandertreten geben kann. Wie Schleiermacher in der zeitlichen Abfolge des pädagogischen Verhältnisses zwischen den Generationen dieses Problem löst, bis beide Generationen auf derselben Stufe stehen, sei an dieser Stelle ausser Acht gelassen. Das Problem zeigt nämlich heute eine andere Seite: Schleiermachers Lösung mag für relativ statische Gesellschaften zu genügen. Was geschieht aber, wenn nicht nur das Kind, sondern auch sein Erzieher ein "Bewusstsein der Zukunft" nicht mehr zu entwickeln vermag? Wir stehen heute inmitten von gesellschaftlichen

Entwicklungen, die sich - historisch gesehen - in einem hohen Tempo abspielen, so dass auch moderne Erziehungs- und Bildungskonzepte nur noch kleine Zeiträume vorwegzunehmen vermögen. Die Frage nach sinnvollen Erziehungszielen etwa ist einsichtigermassen davon abhängig, was in etwa 15-20 Jahren als zu erreichen notwendig betrachtet wird. Aber genau das scheint für uns Heutige unbestimmt und verschwommen zu werden, so rasch und in ungeahnte Richtung vollzieht sich der gesellschaftliche "Fortschritt". So leben wir heute in einer Zeit, in der sich die Generationen "im Verhältnis zueinander sozusagen historisch werden" (Luebbe 1982, 45). Für die Vertreter der Generationen ist es dadurch erheblich schwieriger geworden, Identisches aus der Lebenswelt nur schon benachbarten Generationen (d.h. etwa über einen Zeitsprung von 25 Jahren) zu finden und als solches zu erkennen. Damit erhält unsere Antinomie von Gegenwart und Zukunft ein drittes Glied, nämlich die Vergangenheit: Als Problem stellt sich heute zusätzlich zum Verhältnis von Gegenwart und Zukunft, welche Bestände vergangener Gegenwarten für die jetzige Gegenwart oder etwa gar dem Vorwegdenken und Planen von Zukunft überhaupt noch bedeutsam sein können. Es stellt sich die zunächst naiv erscheinende, aber in ihrer grundsätzlichen Bedeutung nicht zu unterschätzende Frage: Was ist das, was sich vor unsern Augen so rasch und gründlich verändert? Alles? Oder sind nur gewisse Schichten materieller und geistiger Wirklichkeit, die in der Verfügung des Menschen stehen, davon betroffen? Wissenschaft, Technik und Wirtschaft, aber auch gewisse Bereiche der Kultur wie die Kunst scheinen Motoren dieser Entwicklung zu sein. Da diese Prozesse nicht als naturgesetzliche zu betrachten sind, stellen sich uns weitere Fragen wie: Soll diese Entwicklung sein? In diesem Tempo? In welche Richtung? Zu welchen (zukünftigen) Zielen soll sie uns führen? Sowohl die grundsätzlichen wie die aktuellen auf unsere Zeit bezogenen Antworten auf den "Fortschritt als Orientierungsproblem" (Luebbe 1975) sind für jede Pädagogik äusserst bedeutsam. Das Denken von Hans-Georg Gadamer wie dasjenige Jürgen Habermas' nehmen sowohl auf einer grundsätzlichen wie auf der aktuellen zeitdiagnostischen Ebene darauf in unterschiedlicher - und wie zu zeigen sein wird - sich ergänzende Art Bezug.

d) Subjekt und Objekt

Bekanntlich ist seit René Descartes das Kategorienpaar von Subjekt und Objekt zu einer zentralen Figur neuzeitlichen Denkens geworden. Moderne Wissenschaft und Technik sind wesentlich dadurch entstanden, dass Descartes den Menschen in eine Position des Gegenübers zur Wirklichkeit gebracht hat, von wo aus deren Erforschung und Beherrschung ihren seitherigen Siegeszug überhaupt erst antreten konnte. Für den praktischen Umgang des Menschen mit Menschen wie für die Humanwissenschaften stellt sich seither die Frage, ob auch sie nach diesem Schema von Subjekt und Objekt zu verfahren hätten (Debatte der Einheitswissenschaft). In der Geschichte der Pädagogik sind bis heute sowohl zustimmende wie ablehnende Positionen zu dieser Frage vertreten worden: pädagogische Tätigkeit wird einerseits als eine Art Technik aufgefasst, die ihre Objekte - die "Zöglinge" - mit zweckrationalen Mitteln verändert, um sie vorgenommenen Zielen entgegenzuführen. Andererseits fordern radikale Gegenpositionen ein völlig symmetrisches Wechselverhältnis zwischen den Generationen und versuchen, sowohl "Erzieher" wie "Zögling" als vollwertige Subjekte zu denken und zu behandeln. Wiederum ist diesbezüglich die Geisteswissenschaftliche Pädagogik einem eigenen, dritten Weg gegangen: Der "pädagogische Bezug" wird als asymmetrisches "Verhältnis eines reifen Menschen zu einem werdenden Menschen und zwar um seiner selbst willen" verstanden (Nohl 1935², 134). Alle Erziehung hat jedoch auf die Ueberwindung dieses Gefälles hinzuwirken, d.h. sich selbst überflüssig zu machen (was das im Zeitalter der "éducation permanente", die zusehends den ganzen Lebenslauf des Menschen umspannt, noch heißen kann, wird im nächsten Abschnitt zu bedenken sein).

Die aktuellen pädagogischen Frontstellungen scheinen jedoch entlang des Subjekt/Objekt- bzw. Subjekt/Subjekt-Schemas als angemessener Erfassung des zwischenmenschlichen Verhältnisses "erzieherischer Umgang" zu verlaufen (vgl. dazu etwa den Streit zwischen Klaus Schaller (z.B. 1981) und Clemens Menze (z.B. 1979), der als repräsentativ für die gegenwärtige Diskussion gelten darf).

Die Frage zwischenmenschlichen Handelns und dessen humanwissenschaftlicher Thematisierung stellt sich - sowohl erkenntnistheoretisch wie ethisch-praktisch grundsätzlich auch in andern Bereichen als denjenigen der Pädagogik. Die anthropologische Subjekt/Objekt-Problematik beschäftigt seit der Aufklärung Philosophie und humanwissenschaftliche Theoriebildung, vor allem als Frage nach der Autonomie des Menschen. Begriffe wie "Mündigkeit", "Emanzipation", "Selbstbestimmung" und "Selbstverwirklichung" spielen seither auch in der Pädagogik eine zentrale, jedoch immer wieder umstrittene Rolle. Analytisch hängen sie direkt mit der Polarität von Sein und Sollen und dem Verhältnis von Individuum und Gesellschaft zusammen. Insbesondere stellt sich in diesem Zusammenhang die Frage, ob das Individuum oder die Gesellschaft (Sozietät) als (autonomes) Subjekt zu postulieren ist oder ob gar beide als Subjekte verschiedener Gattungsart zu denken sind. Wie absolut, bzw. relativ zu (welchen?) Einwirkgrößen ist die "Autonomie" des Menschen, speziell des pädagogisch aktiven und seinem Gegenüber sowohl denkbar als auch praktisch auffindbar und verwirklichtbar?

Sowohl Gadamer als auch Habermas sind zwei Gegenwartsphilosophen, in deren Konzepte dieses Hauptthema der Aufklärung ebenfalls als Hauptbezugsgrösse - wenn auch in gerade kontroverser Bewertung - erscheint. Die Horizonte ihrer Konzeptionen kreisen hauptsächlich um die theoretischen und praktischen Entwicklungen im Gefolge der Aufklärung und den damit verbundenen Problemlagen.

e) Die neuzeitliche Pädagogisierung des menschlichen Lebenslaufes.
"Agogik" als Neufassung des Problems.

Mit einigen tiefgreifenden Veränderungen, die in unserem Kulturkreis während der letzten 150 Jahren entlang des menschlichen Lebenslaufes stattgefunden haben, sei ein letzter Gedankenkreis innerhalb des Themas des Generationenverhältnisses als Grundlage der Pädagogik aufgegriffen. Einige auffallende Merkmale hat Heinrich Tuggener (1981) zusammengetragen und auf ihre pädagogische Bedeutung hin interpretiert: Zum Phänomen der beschleunigten wirtschaftlich-technischen und soziokulturellen Entwicklung, welche die Generationen in ein sozusagen "historisches Verhältnis" (Luebbe) zueinander setzt,

gesellt sich eine Entwicklung, die dazu in krassem Gegensatz steht: es ist die Verlängerung der mittleren Lebenserwartung des Menschen um fast das Doppelte, die sich ebenfalls in diesem Zeitraum von etwa 150 Jahren ergeben hat. Die Entwicklung beider Phänomene erzeugt zusammen ein Spannungsfeld, das - historisch gesehen - neue Problemlagen erzeugt. Der länger gewordene Lebenslauf wird von immer mehr Institutionen umgeben, die als erzieherisch-bildende im weitesten Sinne verstanden werden müssen. Der immer deutlicher in die Phasen von Kindheit und Jugend, Erwachsenenleben und Alter gegliederte Lebenslauf wird "pädagogisch", - dieser Entwicklung entsprechend - den drei Bereichen Pädagogik, Andragogik und Gerontagogik zugeteilt. Neue Erziehungsbereiche entstehen: Die Einführung der obligatorischen Volksschule vor rund 150 Jahren erscheint diesbezüglich bloss als erster wichtiger Schritt in dieser Entwicklung. Mit dem Bereich der Vorschulerziehung, mit den verschiedensten sozialpädagogischen Institutionen der Heimerziehung, Jugendhilfe und Jugendarbeit, mit der Eltern- und Familienschulung und -beratung, mit dem unterdessen unüberblickbar gewordenen Feld der Erwachsenenbildung, die von beruflicher Aus- und Weiterbildung über den Freizeitbereich bis hin zur Vorbereitung auf das Alter reicht, mit Beratungsinstitutionen aller Art, die problemspezifisch oder ganz allgemein zur Lebensbewältigung und Selbstfindung lebensphasenspezifisch ihre Hilfen und Bildungsmöglichkeiten anbieten, aber auch mit dem ganzen Bereich der Sozialarbeit, die in staatlichen und privaten Institutionen geleistet wird und von den traditionellen Feldern der Fürsorge bis hin zur Freizeitanimation reicht, mit dem allem ist nur eine unvollständige Palette einer zunehmenden "Pädagogisierung" des Lebens nachgezeichnet. Erzieherische Verhältnisse scheinen nicht mehr abbrechen zu wollen und vielgestaltig nebeneinander Platz zu haben. Das traditionelle pädagogische Verhältnis zwischen einem "unreifen" Zögling und einem Erzieher, der die Generation der Erwachsenensozietät vertritt, und das im Normalfall als einmal definitiv abgeschlossen gelten konnte, weicht nun dauernd neuen analogen Verhältnissen, in denen der Mensch mehr oder weniger vorübergehend und freiwillig in die zumeist als "Klient" bezeichnete Rolle des Zöglings versetzt wird. (Für den Erzieher scheint sich kein solches begriffliches Analogon herausgebildet zu haben: man findet hier nur bereichsbezogene Bezeichnungen wie

\ Sozialpädagoge bzw. -arbeiter, Psychotherapeut, Erwachsenenbildner, Berater, Animator usw.)

Ein zweites wichtiges Phänomen begleitet diese Tendenz der Pädagogisierung des Lebens: dasjenige einer zunehmenden lückenlosen Verberuflichung dieser neuen Erziehungsbereiche. Aber auch "alte" Erziehungsaufgaben die traditionellerweise vor allem in der Familie geleistet wurden, werden zusehends aus dieser ausgelagert und nun ebenfalls von berufsmässigen Erziehungsexperten geleistet. Diese Entwicklungen werfen Fragen in neue Richtungen auf:

Einmal liegt es auf der Hand, dass die Argumentationsfigur, das pädagogische Verhältnis begründe sich aus der anzustrebenden Aufhebung einer Ungleichheit und legitimiere sich somit durch die realisierte Aufhebung dieses Verhältnisses, in der historisch neuen Situation der "éducation permanente" nicht mehr selbstverständlich zu genügen vermag. So ist angesichts der skizzierten Entwicklung lebenslangen Lernens und Sich-bildens erneut sowohl nach der Qualität wie auch nach der Begründung solchen erzieherischen Handelns zu fragen. Problemlos scheint dies nur im Falle der Selbsterziehung zu sein, die ja im Zuge dieser Entwicklung ebenfalls einen erhöhten Stellenwert erhalten hat. Andererseits ist aber gerade die Zahl der neuen "Erzieher" sprunghaft angewachsen, was auf zahlreiche neu eingegangene "pädagogische" Verhältnisse zu schliessen zwingt. Das Generationenverhältnis allein vermag offensichtlich diese Verhältnisse nicht mehr zu begründen. Es ist aufgrund dieser Entwicklung innerhalb der letzten anderthalb Jahrhunderte im Bereich der Erziehungswirklichkeit notwendig geworden, diesen Sachverhalten auch terminologisch Rechnung zu tragen. Im folgenden soll deshalb die Ausdrucksweise des "agogischen Verhältnisses" die zu eng gewordene, weil spezifisch auf der Erwachsenen/Kind-Beziehung beruhende und bisher von mir benützten Redeweise des "pädagogischen Verhältnisses" ersetzen. Entsprechend soll "Pädagogik" in der Folge durch "Agogik" ersetzt werden.² Die Vielfalt der geschichtlich gesehen relativ jungen "pädagogischen" Einrichtungen und Tätigkeiten rund um den menschlichen Lebenslauf weisen eine gewisse Nähe zu diesem Wortfeld auf, so dass ich es für sinnvoll halte, sie im Begriff der "Agogik" zusammenzufassen, der sowohl gegenüber der lebensphasenhaften Gliederung in Pädagogik, Andragogik und Gerontagogik neutral ist, aber

auch beraterische wie psycho- und soziotherapeutische Tätigkeiten zu umfassen vermag. Wenn auch diese Terminologie in der Folge noch öfters nicht eingehalten werden kann, geschieht dies vor allem deshalb, weil die Theorietradition, auf die nicht verzichtet werden soll, bisher unter dem Titel der "Pädagogik" verhandelt worden ist.

2. Entwicklungen und Probleme (päd)agogischer Theoriebildung

Anhand des Generationenverhältnisses und einiger speziellen gesellschaftlichen Entwicklungen letzter Zeit haben wir im ersten Kapitel eine systematische Skizze der komplexen Struktur agogischer Wirklichkeit gezeichnet. Diese muss jetzt noch ergänzt werden um einige speziellen Entwicklungen und Probleme pädagogischer Theoriebildung in unserem Jahrhundert. Ausgehen möchte ich dabei a) vom Verhältnis zwischen Theorie und Praxis, das in der Pädagogik seit je spezifische Probleme aufgeworfen hat. Daran anschliessend wird b) von der normativ-gesellschaftstheoretischen Dimension pädagogischer Theoriebildung die Rede sein, um schliesslich c) zu den uns zentral interessierenden Problemen einer eigenständigen Theorie agogischer Praxis vorzustossen.

a) Theorie und Praxis

Schleiermacher räumt in seinen pädagogischen Vorlesungen der Praxis Vorrang ein, die immer schon älter als jede Theorie sei: "Die Dignität der Praxis ist unabhängig von der Theorie; die Praxis wird nur mit der Theorie eine bewusstere." (Schleiermacher 1826, 11) Die von ihm beeinflusste Geisteswissenschaftliche Pädagogik geht von einem wechselseitigen, aufeinander bezogenen Verhältnis von Theorie und Praxis aus, das die Verhältnisse bereits komplizierter erscheinen lässt. Erich Weniger hat diese Sicht in seinem Aufsatz "Theorie und Praxis in der Erziehung" (1929) in idealtypischer Weise herausgearbeitet: Auch der handfeste Praktiker handelt in Wahrheit ständig vor dem Hintergrund theoretischer Annahmen, obschon ihm diese durchaus als solche nicht bewusst sein müssen. Diese Praxistheorien gliedert Weniger in zwei Ebenen: "Theorien ersten Grades" sind die wirklichen Antriebe seines Han-

delns. Sie sind meist unausgesprochen, müssen also aus beobachtetem Handeln erschlossen werden. Vielfach erst nachträglich, macht der Praktiker aber auch Äusserungen über sein Handeln: er begründet oder erklärt sein Handeln mit Theorien, die mehr oder weniger alltagsnah oder abstrakt sein können. Diese "Theorien zweiten Grades" brauchen durchaus nicht mit denjenigen ersten Grades übereinzustimmen. ³⁾ Die eigentliche Theorie nun wird von Weniger auf einer dritten Stufe angesiedelt. Diese "Theorie dritten Grades" setzt die Praxis mit ihren Theorien ersten und zweiten Grades voraus und macht sie sich zu ihrem Gegenstand. Sie will als Theorie diese Praxis "aufklären, verstehen und kritisch geordnet der Praxis wieder zur Verfügung ... stellen" (Weniger 1957, 181), wie er sich später andernorts äussert. Entscheidend ist nun, was dies konkret zu bedeuten vermag. In der Folge - d.h. vor allem während der letzten beiden Jahrzehnte - schwoll nämlich ein vielstimmiger Vorwurf gegenüber dieser Auffassung an, Theorie habe die ihr vorausgehende Praxis zu klären: Die Praxis werde dadurch in ihren guten wie ihren problematischen Seiten einfach im nachhinein bloss bestätigt und theoretisch gerechtfertigt. Schleiermacher konnte noch von einer normativen Vorstellung von Erziehung ausgehen, welche ihm Kriterien für das verlangte "kritische Ordnen" der Praxis zur Hand gab. Pädagogik und Politik sind bei ihm zwei parallele Handlungsfelder, die sich beide aus der Ethik ableiten. Aus diesem Verhältnis folgt für ihn: die Theorie hat die erzieherische Praxis dazu anzuleiten, nicht einfach durch ihre Arbeit die bestehenden guten und schlechten Momente des gesellschaftlichen Ganzen bloss zu reproduzieren, sondern ihre Zöglinge sowohl zur Erhaltung wie zum Verbessern der gesellschaftlichen Verhältnisse fähig zu machen. Dieses "Verbessern" gehört jedoch seinerseits bereits nicht mehr in den Bereich der Pädagogik, sondern in denjenigen des politischen Handelns. Das gesamte Verhältnis bringt er auf die abschliessende Formel:

"Die Erziehung soll so eingerichtet werden, dass beides möglichster Zustimmung fähig sei, dass die Jugend tüchtig werde einzutreten in das, was sie vorfindet, aber auch tüchtig in die sich darbietenden Verbesserungen mit Kraft einzugehen." (Schleiermacher 1826, 31)

Als problematisch erkannten wir bereits, dass Schleiermacher die Ethik, die das "Gute" in den "sich darbietenden Verbesserungen" sieht, letztlich in einem naturalistisch-deterministischen Fort-

schrittsmodell der Geschichte aufgehen lässt (vgl. dazu auch Schulze 1967, XVIII).

Von diesem Geschichts- und Gesellschaftsverständnis können die Vertreter der Geisteswissenschaftlichen Pädagogik nicht mehr ausgehen. Zwar ist auch für sie das "Gute", - das sie allerdings kaum noch so nennen, weil sie, der historischen Weltansicht folgend, eine normativ-inhaltliche Ethik aus ihrem System verabschiedet haben - bereits in der Praxis angelegt. Aber das gesellschaftliche Leben wird von ihnen nicht mehr als einheitlich-harmonisch, sondern als pluralistisch und widerspruchsvoll wahrgenommen, als solches hervorgebracht durch die fortschreitende Säkularisierung, im Zusammenhang mit der fortschreitenden Industrialisierung und Verwissenschaftlichung des Lebens. Die pädagogische Theoriebildung der geisteswissenschaftlichen Richtung geht in einem ersten Schritt von dieser vielfältigen und widersprüchlich erfahrenen Praxis-Wirklichkeit aus. In einem zweiten Schritt wird diese vielfältige Praxis auf ihre geistig-theoretischen Gehalte (Theorien ersten und zweiten Grades) hin befragt. Die eigentliche Theorie (dritten Grades) hat im Anschluss an die Analyse dieser vielfältig erscheinenden Praxis schliesslich eine "Entscheidung" zu treffen, wie Weniger (1959, 16) in einem Aufsatz, in dem er diese Schritte rekonstruiert, diesen dritten und letzten Schritt nennt. Diese Entscheidung darf jedoch weder dezisionistisch noch normativ fallen: es geht vielmehr darum, nach einer Einheit in der angetroffenen Vielfalt gegensätzlicher geistiger Gehalte zu suchen. Diese Einheit wird in einer diese Gegensätze umfassenden, allgemeinen, sozusagen "höhergeordneten" Idee gesehen. 4)

Dieser Ansatz pädagogischer Theoriebildung, der das kreislaufartige Verhältnis von Theorie und Praxis in der beschriebenen Weise sieht, ist als "hermeneutisch-dialektisch" zu bezeichnen. 5)

Die Vertreter der Geisteswissenschaftlichen Pädagogik versuchen, diesen letzten Schritt ohne normative Kriterien, die sie praxisunabhängig einbeziehen, zu vollziehen. Die jeweils getroffenen normativen Entscheidungen, die die Praxis "in die Richte zu bringen haben" (Flitner) sehen sie selbst, - ihrer historischen Weltansicht getreu - nicht als absolut und definitiv an, sondern ebenfalls als historisch bedingt. Wenn man die Studien ihrer Vertreter miteinander vergleicht, lassen sich gleichwohl unterschiedliche, persönlich

gefärbte normative Tendenzen und Präferenzen nachweisen. Bei Herman Nohl etwa in die Richtung eines stark individualisierenden, die gesellschaftlichen Dimensionen vernachlässigenden "pädagogischen Bezuges", während bei Wilhelm Flitner ausgeprägt christliche Wertvorstellungen zu finden sind. Eduard Spranger hingegen neigt eher zu liberalen, bildungsbürgerlich-kulturphilosophischen Vorstellungen, Otto Friedrich Bollnows Entscheidungen weisen stark personale und individualisierende Züge auf, die in die Richtung existenz-philosophischer Werte weisen. Theodor Litt scheint noch am ehesten nicht vorgefundenen (oder mitgebrachten) partikulären Wertungen zu erliegen. Bei ihm heisst dieser letzte zu vollziehende theoretische Schritt "Selbstbesinnung": diese führt zur Verbesserung und somit über die blosser Erhaltung der bestehenden Gesellschaft hinaus, die Litt als "Sachbemeisterung" auf einer der Selbstbesinnung untergeordneten (pragmatischeren) Stufe der Erziehung einordnet (vgl. etwa Litt 1957).

Der Grund dieses "Schwankens" der geisteswissenschaftlich-pädagogischen Theoretiker wird von ihren Kritikern in einer zu wenig gesellschaftskritischen theoretischen Haltung gesehen. Dietrich Benner hat dies auf den Nenner gebracht, dass die Geisteswissenschaftliche Pädagogik in einem unkritischen Zirkel von Leben (Praxis), Verstehen (Theorie) und Leben (= ihr Vorverständnis reflektierende, und somit durch die Theorie korrigierte Praxis) stehen geblieben sei, dass sich also das Verhältnis von Theorie und Praxis in diesem Ansatz als sich selbst bestätigender *circulus vitiosus* erweise (Benner 1978, 213 ff). Für ihr Bemühen, das Verhältnis von Theorie und Praxis in der Erziehung nicht auseinanderbrechen zu lassen und in ihren theoretischen Aussagen relative oder dogmatische Werturteile möglichst zu vermeiden, zahlen die Vertreter der Geisteswissenschaftlichen Pädagogik den Preis, das Verhältnis von Erziehung und Gesellschaft zu sehr aus den Augen zu verlieren. Diese Kritik, und die sich an diese Kritik anschliessende Entwicklung systematisch-pädagogischen Denkens, sei im folgenden Abschnitt im Hinblick auf unsere Problemstellung kurz zusammengefasst.

b) Erziehung und Gesellschaft

Die Ende der 60-er Jahre einsetzende Kritik an der Geisteswissenschaftlichen Pädagogik setzte am Sachverhalt eines "unkritischen" Verhältnisses ihrer Erziehungstheorie gegenüber der erzieherischen Praxis (und damit den vorfindlichen gesellschaftlichen Verhältnissen überhaupt) an. Als Hauptstossrichtung der Gegenbewegung formierte sich die "Kritische Erziehungswissenschaft", vertreten vor allem von ehemaligen Schülern Erich Wenigers wie Herwig Blankertz, Wolfgang Klafki, Klaus Mollenhauer, Klaus Schaller, Hans Thiersch und anderen. Ihr Bestreben galt einem theoretischen Ansatz, der nicht bloss zur "Erhaltung", sondern vielmehr zur "Verbesserung" der Gesellschaft führen soll, um es in den Begriffen von Schleiermacher zu sagen.

Die Theoriebildung der Kritischen Pädagogik orientiert sich nicht allein an vorfindlicher Praxis. Sie geht vielmehr vom (normativen) Leitbegriff der "Emanzipation" aus, der die Theorie darin anleitet, die Praxis "kritisch" zu ordnen und zu sichten. Sie setzt damit mit einem bestimmten Menschen- und Gesellschaftsbild ein. Die "emanzipative Wendung der Pädagogik" (Thiersch 1978, 87) folgt der aufklärerischen Idee der Selbstbefreiung des Menschen aus unterdrückenden, inhumanen Verhältnissen. Dieser Idee hat auch erzieherische Praxis zu folgen. Erziehung beinhaltet von da her auch Veränderung - d.h. Verbesserung - gesellschaftlicher Verhältnisse, was Friedrich Schleiermacher noch in den Zuständigkeitsbereich der Politik delegierte.

Aufgabe der pädagogischen Theorie ist diesem Selbstverständnis nach die "Herstellung eines richtigen Bewusstseins" (Giesecke 1973, 9), was weit über das bei Weniger angetroffene "aufklären", "verstehen" und "kritische ordnen" des bereits in der Praxis vorgefundenen Bewusstseins hinausgeht. ⁶⁾

Die "Kritische" Theorie der Erziehung muss deshalb ihren Bezug zur Praxis nachträglich zur Theoriebildung eigens herstellen. Dass die Praxis der Erziehung (bzw. einzelne Erziehungspraktiken) mit falschem Bewusstsein behaftet sind, hat mit ihrer Ideologieanfälligkeit zu tun, die letztlich ungerechten gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnissen, die im Bewusstsein der Betroffenen verschleiert werden sollen, entspringt. Kritische Erziehungswissenschaft

sieht sich als Anwalt gerechter, "herrschaftsfreier" gesellschaftlicher Verhältnisse und autonomer, sich selbst bestimmender Subjekte. Pädagogische Praxis ist mit Hilfe theoretischer Reflexion auf dieses Ziel auszurichten. Der Leitbegriff der Emanzipation, ursprünglich juristischer Relationsbegriff im Rechtsverhältnis zweier Menschen zueinander (vgl. Spaemann 1971), bezeichnet hier eine Zielvorstellung, die als zu erreichende Eigenschaft einzelner Individuen wie der gesamten Gesellschaft gemeint ist. An dieser Stelle können die verschiedenen Strömungen kritisch-emanzipatorischer Pädagogik nicht einzeln rekonstruiert werden. Das Theoriekontinuum reicht von eher individualistisch-anarchistischen Positionen bis hin zu eher kollektivistischen, die (wiederum naturalistisch-deterministisch anmutenden) gesellschaftlichen Fortschrittsmodellen folgen. Die Stärke der Kritischen Pädagogik kann darin gesehen werden, dass es ihr gelingt, die gesellschaftliche Verflochtenheit aller Erziehungstätigkeit aufzuzeigen, und die in vielen Einzelfällen damit verbundenen - von aussen auf sie einwirkenden - Herrschaftsinteressen privilegierter gesellschaftlicher Gruppen. Der systematisch-theoretische Preis, den sie dafür bezahlt, besteht im wesentlichen darin, den Unterschied von Pädagogik und Politik nicht mehr klar sehen zu können: erzieherisches Handeln vermischt sich mit politischem, beide verschmelzen schliesslich zu einer undurchsichtigen Einheit. Das führt sowohl zu einer Pädagogisierung der Politik wie zu einer Politisierung der Pädagogik, die in der Praxis geradezu ins Gegenteil des theoretisch Beabsichtigten fallen können: Erziehung unter der einzig absoluten Orientierungsgrösse Emanzipation kann sich - so verstanden - "in einen kollektiven Lernprozess, in dem niemand mündig ist, sondern jeder des andern Pädagoge, Psychotherapeut und Vormund im Namen des gemeinsamen Ideals der Mündigkeit und Emanzipation" verwandeln (Spaemann 1971, 322).

Die fast ausschliessliche Konzentration der Kritischen Pädagogik auf die in der Geisteswissenschaftlichen Pädagogik theoretisch vernachlässigte gesellschaftlich-politische Dimension der Erziehung brachte in allen andern Dimensionen einen Rückfall hinter den von dieser erreichten Problemlösungsstand. Obschon ihre Problemanzeige ernst zu nehmen ist - und für unser Unternehmen festgehalten werden soll - hat die Entwicklung der Kritischen Pädagogik in eine Sackgasse geführt. In ihr haben wir erneut letztlich eine normative Weltan-

schauungspädagogik vor uns, die nicht bessere Gründe für sich geltend zu machen vermag als andere Richtungen auch. ⁷⁾ Es stellt sich uns die Frage, wie eine angemessene Vermittlung von Theorie und Praxis der Agogik gefunden werden kann, die gleichzeitig das Verhältnis von Erziehung und Gesellschaft kritisch zu reflektieren, und der komplexen Struktur agogischer Wirklichkeit (vgl. Kap. 1) gerecht zu werden vermag.

Nachdem in den beiden vorlaufenden Abschnitten zwei grundsätzliche Fragen (päd)agogischer Theoriebildung zur Sprache kamen, an denen sich unsere Problemstellung weiter entfaltete, nähern wir uns nun ihrer Abrundung, indem agogische Praxis selbst als Gegenstand dieser Theorie in unseren Blick kommen soll.

c) Agogische Praxis: Verstehen und Handeln. Probleme der Hermeneutik und der Handlungstheorie

Schleiermacher verfügte noch über ein differenziertes begriffliches Instrumentarium einer pädagogischen Handlungstheorie. Seither hat sich allerdings die Systematische Pädagogik schwer daran getan, agogische Zusammenhänge in eigenständige Begriffe und Modelle zu fassen. Vielmehr dienten oft Bilder und Metaphern aus andern Handlungsfeldern dazu, erzieherisches Tun und Denken zu erfassen. Bekannt ist etwa die Studie Theodor Litt's, die Kunst, Technik und Biologie als Begriffslieferanten pädagogischer Theoriebildung näher untersucht. Seine damalige Bilanz: "Der Erzieher hat weniger Freiheit der Gestaltung als der Künstler, weniger Willkür der Zusammenordnung als der Techniker - aber er hat mehr Spielräume der 'Bildung' als der Züchter." (Litt 1921, 35), bringt etwa diese Verlegenheit um angemessene Begriffe deutlich an den Tag. Wohl von ihren "lebensphilosophischen" Prämissen her hat die Geisteswissenschaftliche Pädagogik insgesamt erzieherisches Handeln fast ganz "im Dunkeln des Selbstverständlichen belassen" (Oelkers 1981, 746). Aber auch die inzwischen erfolgte "realistische", wie die "kritische" Wende in der Pädagogik sind weit davon entfernt, eine Pädagogik als Handlungstheorie entwickelt zu haben. Der vielfach erhobene Ruf, Pädagogik habe "eine praktische Wissenschaft von der und für die Erziehung zu sein" (Benner 1978, 220 u.ö.), ist beim heutigen Stand

der Erziehungstheorie "mehr Parole als Begriff" (Pleines 1978, 3). Versuche wie etwa diejenigen von Pleines (1981) und Schurr (1981) haben jedenfalls Seltenheitswert und umfassen nur Teile einer systematisch-vollständigen (päd)agogischen Handlungstheorie. Nun muss aber eine Systematische (Päd)agogik nicht nur wissen, was erzieherisches (oder in unserer Terminologie: agogisches) Handeln ist und sein soll. Solches Handeln soll ja seinerseits Menschen (Zöglinge, Klienten) zu selbständig handlungsfähigen Menschen führen. Handlungsbefähigung ist neben andern eines der wichtigsten Ziele jedes agogischen Prozesses. Damit ist die Frage nach dem Menschen als einem handelnden Wesen gestellt. Kein agogisches Konzept kommt darum herum, sich Vorstellungen darüber zu machen, und in seinem praktischen Vollzug solche Vorstellungen des Menschen als einem handelnden Wesen zu verwirklichen bzw. zu verfehlen. An dieser Stelle soll nun nicht an der sehr heterogenen - und noch jungen allgemeinen Diskussion um eine Handlungstheorie weitergedacht (vgl. dazu Lenk 1977 ff) sondern erste, vorbereitende begriffliche Schritte vollzogen werden, welche die Phänomene freilegen, an denen die nachfolgende Hauptuntersuchung anschliessen wird. Ich stütze mich dabei auf einige - unterdessen wohl bereits klassische - elementare Definitionen und (phänomenologische) Beschreibungen Max Webers und Alfred Schütz'. Die bekannte Definition menschlichen Handelns lautet bei Weber:

"Handeln" soll ... ein menschliches Verhalten (einerlei ob äusseres oder innerliches Tun, Unterlassen oder Dulden) heissen, wenn und insofern als der oder die Handelnden mit ihm einen subjektiven Sinn verbinden. 'Soziales' Handeln aber soll ein solches Handeln heissen, welches seinem von dem oder den Handelnden gemeinten Sinn nach auf das Verhalten anderer bezogen wird und daran in seinem Ablauf orientiert ist." (Weber 1921, 1)

Alfred Schütz hat, an Weber anschliessend, die in diesem Zitat auftauchenden, als selbstverständlich vorausgesetzten Begriffe des "Sinns" und des "Verhaltens" näher bestimmt: Sinn ist für ihn die Art und Weise, wie das Bewusstsein seinen Erlebnissen zugewandt ist (vgl. Schütz 1932). Das Erlebnis ist ihm letzte Instanz, hinter die nicht zurückgegangen werden kann - im Anschluss an Edmund Husserl ("Bewusstseins-erlebnis") und Henri Bergson (Erlebnisstrom im Lauf der Zeit - "durée"). Verhalten definiert er als ein Erlebnis, das mit einer spontanen Aktivität eines Ichs verbunden ist. Handeln bestimmt er zudem - einen Begriff Martin Heideggers aufnehmend - als

"entworfenen" Verhalten: Jeder Verhaltensentwurf phantasiert die beabsichtigte Handlung als bereits erfolgreich abgeschlossen voraus (der Entwurf erfolgt im temporalen Modus des "futurum exactum"). Den Handlungsbegriff von Schütz können wir nun über diese zwei Stufen von Erlebnis und Verhalten auch so gewinnen, "dass Handeln ein vorentworfenes Erlebnis aus spontaner Aktivität sei" (Schütz 1932, 307). "Soziales Handeln" ergibt sich daraus, dass der Handlungsentwurf sich am Erleben eines anderen Menschen orientiert, d.h. auf dessen Erlebnisstrom gerichtet ist. Schütz führt die Möglichkeit sozialen Handelns mit den beiden Begriffen der "Fremdeinstellung" und des "Fremdverstehens" ein. Eine weitere Aktivitätsstufe des sozialen Handelns wird erreicht, wenn Handeln sich nicht nur an andern orientiert, sondern bestimmte Bewusstseins-erlebnisse bei andern herbeiführen, d.h. auf andere wirken will. Diesen Sachverhalt erfasst Schütz mit dem Begriff des "Fremdwirkens". Soziales Handeln - zu dem einsichtigermassen auch agogisches gehört - ist damit eine bereits ziemlich komplexe Angelegenheit: Erleben, Verstehen und Entwerfen der eigenen Erlebnisse wirken mit sozialen, d.h. auf andere Menschen gerichteten Komponenten der Fremdeinstellung, des Fremdverstehens und Fremdwirkens mannigfach zusammen. ⁸⁾ Auf dieser Stufe zwischenmenschlichen Handelns tauchen nun aber auch die Probleme dieses Ansatzes auf. Es stellt sich die Frage, wie es überhaupt zum Wahrnehmen und Verstehen anderer und somit zu einem sozialem Handeln kommt, ohne dass der eine Partner zum blossen Objekt des andern (und allenfalls dessen Projektionen) gerät. Auf diese Frage kann Schütz nur sehr unbefriedigend antworten. Er verankert sein Handlungskonzept letztlich in einem einsamen, sich selbst genügenden Individuum, das erst "nachträglich", als sozusagen "fertiges", in Kontakt tritt zu ebensolchen andern einsamen Individuen. Mit Edmund Husserl sieht Schütz im "transzendentalen Ego" eine letzte, nicht hinterfragbare, allen Menschen gemeinsame Instanz. Die Verbindung zwischen handelnden Menschen ist durch die von ihm als "parallel" postulierten Erlebnisströme zweier Individuen garantiert, die in jedem die gleiche "Urform" aufweisen (138 u. 143ff). Diese Lösung des "Intersubjektivitätsproblems" trug Schütz entscheidende Kritik ein (vgl. dazu Schütz 1957, Theunissen 1977 und Waldenfels 1980). Der bewusstseinsphilosophische Ansatz, seit Descartes und Kant Paradigma neuzeitlicher Philosophie und von

Husserl und Schütz bis in seine letzten Konsequenzen durchdacht, errichtet für die Lösung dieses Problems entscheidende Barrieren.

Die "sozialontologische" Problematik (Theunissen) der bereits aufgeworfenen Polaritäten von Subjekt/Objekt und Individuum/Gesellschaft, mit denen es agogisches Handeln zentral zu tun hat, ist damit um einen Schritt weiter freigelegt. Nun ist mit dem Problem des intersubjektiven Verstehens eine eigene philosophische Tradition verknüpft, diejenige der Hermeneutik,⁹⁾ die für die systematisch-pädagogische Theoriebildung in unserem Jahrhundert von grosser Bedeutung ist. Nicht zufällig können wir, wenn wir unsere bis hier entwickelte Problemstellung nun auch noch mit diesem Theoriestrang ausleuchten, nochmals bei Schleiermacher einsetzen, gilt er doch als eigentlicher Vater dieser eigenständigen philosophischen Disziplin, die vormals eine blosse "Hilfswissenschaft" der Theologie und der Jurisprudenz darstellte, eine Sammlung von Regeln, wie Texte, die diesen beiden Disziplinen zugrundeliegen (Bibel einerseits, Gesetze andererseits), zu verstehen, auszulegen und anzuwenden seien.

Bei Schleiermacher finden wir die erste von mehreren Entwicklungsschritten der hermeneutischen Theorie. Für ihn ist das Verstehen und Auslegen von Texten ein Nachbilden (Rekonstruieren) dessen, was ein Autor mit seinem Werk geschaffen hat. Er geht dabei über das traditionelle Verständnis eines regelgeleiteten Verstehens von Texten hinaus, indem er sich auch dem Verstehen deren Autoren zuwendet, was als "psychologische Wendung der Hermeneutik" (Henrichs 1971, 43) bezeichnet werden kann: Der üblichen "grammatischen Auslegung", die die Einzelheiten und das Ganze eines Textes wechselseitig miteinander verknüpft, bis sich dem Interpreten der Textsinn vollständig erschlossen hat, fügt er die "psychologische Auslegung" bei, die als ein Sich-versetzen in den Autor eines Werkes zum Zwecke seines besseren Verständnisses gesehen wird (Schleiermacher 1938). Das Werk wird von ihm als "Lebensmoment" eines bestimmten Menschen (Autors) verstanden. Wilhelm Dilthey, der als Vertreter des nächsten Entwicklungsschrittes anzusehen ist, knüpft bei der psychologischen Auslegung an, die er nun aber über das Verstehen von Texten hinaus ausweitet. In seiner Schrift "Die Entstehung der Hermeneutik" defi-

niert er: "Verstehen nennen wir den Vorgang, in welchem aus sinnlich gegebenen Äußerungen seelischen Lebens dieses zur Erkenntnis kommt." (Dilthey 1900, 332) Diese etwas geheimnisvoll klingende Formel näher entschlüsselt, ist für ihn Verstehen ein Erkennen, welches ein "Inneres aus einem von aussen sinnlich gegebenen Zeichen" erkennt (318). Solche Zeichen, die verstehend ausgelegt und interpretiert werden, können alle "dauernd fixierten Lebensäußerungen" des Menschen sein (319). Darunter sind in erster Linie schriftliche Dokumente, die der Mensch hinterlässt, zu verstehen. Ja "in der Sprache allein (findet) das menschliche Innere seinen vollständigen, erschöpfenden und objektiv verständlichen Ausdruck" (319). Aber auch z.B. Werkzeuge, die Architektur eines Schulhauses oder Kleidungsstücke können als dauernd fixierte Lebensäußerungen mit Zeichencharakter, der auf einen in ihnen enthaltenen geistigen Sinn verweist, verstanden werden. Verstehen auf dieser Ebene ist für Dilthey jedoch bereits die "höhere Form" des Verstehens (Dilthey 1907-1910, 210ff). Dieses beruht letztlich auf einem "Sichhineinversetzen", das heisst, auf "einer Uebertragung des eigenen Selbst in einen gegebenen Inbegriff von Lebensäußerungen" (214). Solches verstehende "Nachbilden" oder "Nacherleben" weitet zugleich den eigenen Lebenshorizont aus. "Höheres Verstehen" basiert seinerseits auf den "elementaren Formen des Verstehens" (207ff): Dieses erwächst aus den Notwendigkeiten des alltäglichen praktischen Lebens, wo Menschen miteinander umgehen: diese "müssen sich gegenseitig verständlich machen. Einer muss wissen, was der andere will" (207). Auch hier werden Lebensäußerungen als Ausdruck (Zeichen) von Erlebnissen verstanden. Verstehen ist deshalb "das Verhältnis eines erneuten Ausdrucks zu dem, was in ihm ausgedrückt ist" (207 und 218). Es ist also sozusagen ein sekundärer, weil bereits auf einem primären Ausdruck fussenden, Ausdruck des Erlebens.

Diese, hier etwas ausführlicher dargestellte, Vertiefung der psychologischen Wendung der Hermeneutik durch Dilthey ist für die Verstehensproblematik der pädagogischen Handlungstheorie bis heute bestimmend geblieben, vermittelt durch die Geisteswissenschaftliche Pädagogik (vgl. jetzt Huschke-Rhein 1979 und Groothoff 1981).¹⁰⁾ Mit "Sein und Zeit" leitete unterdessen Martin Heidegger (1927) eine dritte Phase der Hermeneutik ein: deren "ontologische Wende"

(Henrichs 1971, 43). Er versucht, das Verstehen selbst zu verstehen. Dieses wird von ihm als eine grundsätzliche Weise des "In-der-Welt-seins" des Menschen begriffen: Der Mensch versteht und legt sich selbst und anderes Sein aus. Er lebt dauernd in einer "hermeneutischen Situation" (232). Verstehen bildet einen zirkelhaften Sinnzusammenhang: "Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff" (151) bilden seine Vor-Struktur; sie fundieren und ermöglichen nach Heidegger jedes Verstehen und Auslegen. Wenn jemand etwas verstehen will, geht er immer zunächst von einem Verstehensentwurf aus, d.h., er wirft sich einen Sinn des Ganzen aus seinem bisherigen Wissens- und Erfahrungshorizont, den er in die Verstehenssituation mitbringt, voraus. Echtes Verstehen versteht nun im Verstehensprozess mehr als nur dieses bereits mitgebrachte Vor-verständnis, sonst würde es sich in der Struktur eines circulus vitiosus bewegen und nur das bereits Vorausgesetzte "verstehen": "Der Zirkel darf nicht zu einem vitiosum und sei es auch nur zu einem geduldeten, herabgezogen werden. In ihm verbirgt sich eine positive Möglichkeit ursprünglichsten Erkennens, die freilich in echter Weise nur dann ergriffen ist, wenn die Auslegung verstanden hat, dass ihre erste, ständig und letzte Aufgabe bleibt, sich jeweils Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff nicht durch Einfälle und Volksbegriffe vorgeben zu lassen, sondern deren Ausarbeitung aus den Sachen selbst her das wissenschaftliche Thema zu sichern." (153, Hervorhebung durch S.J.). Es ist also "die Sache" selbst, die verstanden werden soll, und welche als letzte Instanz kritische Revisionen der herangetragenen Vorentwürfe fordert. Es ist wichtig zu sehen, dass diese Bestimmung des hermeneutischen Zirkels keine methodische, sondern eine ontologische ist: Verstehen folgt immer - so die These Heideggers - dieser Struktur. Methodisch mehr oder weniger in der Hand haben die Verstehenden lediglich, in diesen Zirkel "nach der rechten Weise hineinzukommen" (153) und das geschieht zwischen den beiden Extremen, ihn weder als vermeidbar zu halten noch zum circulus vitiosus verkommen zu lassen.

Die Rekonstruktion schliesslich der vierten Entwicklungsstufe der Hermeneutik nach Schleiermacher, Dilthey und Heidegger, den Entwurf einer "Philosophischen Hermeneutik" durch Hans-Georg Gadamer, nehmen wir uns für den Hauptteil unserer Untersuchung vor. Sie kann als

Vertiefung der ontologischen Wendung der Hermeneutik Heideggers verstanden werden. Es ist nun nämlich so, dass nur die beiden ersten Stufen, besonders Wilhelm Diltheys Konzept, für die pädagogische Theoriebildung nachhaltige Wirkung auszuüben vermocht haben. Die Geisteswissenschaftliche Pädagogik muss, gerade in ihrem Theorie/Praxis-Verständnis als Anwendung der Dilthey'schen Hermeneutik auf dem Felde der Pädagogik verstanden werden. Dadurch wird nun auch deren "psychologische" Engführung, die das Faktum "Gesellschaft" zu wenig in den Blick zu bekommen vermag, und welche ihr vor allem von der Kritischen Erziehungswissenschaft vorgehalten wurde, noch deutlicher nachvollziehbar. Die Kritiker, die diesem Ansatz einen (unkritischen) *circulus vitiosus* von Leben (Praxis), Verstehen (Theorie) und Leben (= ihr Vorverständnis reflektierende Praxis) vorwerfen (so etwa Benner 1978, 213ff), kritisieren damit die Hermeneutik im Gewande Diltheys. Es ist nun einigermaßen erstaunlich, dass namhafte pädagogische Theoretiker, die die Bedeutung der Hermeneutik für die systematische Grundlegung der Pädagogik negativ beurteilen (viele zitierte Autoren sind etwa Wolfgang Fischer (1966) und Gerhard Funke (1966), aber auch Wolfgang Klafki (1971b), der die Hermeneutik der Geisteswissenschaftlichen Pädagogik von "Bewusstseinsperren" (380) befreien möchte), keine Notiz von den Entwicklungen der Hermeneutik seit Dilthey nehmen. Jörg Ruhloff (1980) nimmt bei seiner Beurteilung der "geisteswissenschaftlich-hermeneutischen Pädagogik" wohl kurz Bezug auf die Weiterentwicklung der Hermeneutik durch Heidegger und Gadamer, beurteilt diese dann aber doch von den Schwächen der - sogar zum Teil hinter Diltheys Problemlösungsstand zurückgefallenen, obschon von ihm angeregten - Geisteswissenschaftlichen Pädagogik her (62ff). 11)

Günter Buck steht der von mir beabsichtigten Problemlösung noch am nächsten, die aufgezeigten Probleme einer (päd)agogischen Handlungs- und Verstehenstheorie in einer "Handlungshermeneutik" zu überwinden (Buck 1981, 25), die sich als kreative Fortbildung des Ansatzes der Geisteswissenschaftlichen Pädagogik versteht. Unsere Untersuchung muss jedoch, der Komplexität ihres Gegenstandes, und der entwickelten, vertrackten Problemstellung entsprechend, breit einsetzen. Sowohl die philosophische Konzeption Hans-Georg Gadamers wie diejenige Jürgen Habermas' bieten Lösungen an, die aus den festgestellten Problemen und Sackgassen herauszuführen verheissen. Bei-

de Konzeptionen lassen sich, wenn auch je von einer Seite (Handeln bei Habermas, Verstehen bei Gadamer) her kommend, als eine ausgeführte "Handlungshermeneutik" der geforderten Art verstehen. Unsere schrittweise erarbeitete Problemstellung soll nun aber noch, bevor diese Untersuchung einsetzt, in einer systematischen Verdichtung zusammengefasst werden.

3. Problem- und Fragestellung der Untersuchung

Die gesuchten Lösungen der freigelegten Probleme agogischer Wirklichkeit in ihrem Verhältnis von Theorie und Praxis dürfen nicht einseitiger Natur sein, indem sie nur Teilaspekte dieser komplexen Zusammenhänge betreffen. Die Beziehungsstruktur der verschiedenen Momente, Dimensionen und Spannungen agogischer Wirklichkeit müssen unverkürzt zu ihrem Recht kommen. Auf der Ebene der Theoriebildung (Kap. 2) führte uns unser Problemaufriss zu den folgenden drei - systematisch miteinander verhängten - Fragenkreise:

1) Die erkenntnis-kritische Dimension führt uns zur Frage, wie auf einer theoretischen Ebene ein verstehendes Klären (agogischer) Praxis aussieht, das seinen Vorverständnissen wie dieser Praxis gegenüber kritisch genug ist und dennoch eine Theorie der Praxis und für die Praxis zu bleiben vermag.

2) Die gesellschaftlich-normative Dimension führt uns zur Frage nach Kriterien, die eine inhaltliche Orientierung agogischer Praxis jenseits von Dogmatismus und Relativismus ermöglichen, welche gleichzeitig ihrer komplexen Struktur (vgl. Kap. 1) unverkürzt gerecht zu werden vermag.

3) Die handlungs-praktische Dimension führt uns zur Frage nach einer Klärung agogischer Praxis, verstanden als soziales Handeln, und zwar sowohl in seinen anthropologisch-sozialontologischen Grundlagen als auch im Hinblick auf seine konkrete gesellschaftlich-geschichtliche Ausprägung, die sich durch den neuzeitlichen Wandel der letzten 150 Jahre ergeben hat (vgl. Kap. 1.e).

Zusammen ergeben die drei Dimensionen die Aufgabe einer "sozialhermeneutischen" ¹²⁾ Begründung der Agogik.

Unsere damit erarbeitete Problemstellung lautet demnach:

Sowohl grundsätzlich (anthropologisch-sozialontologisch) wie in Bezug auf den Entwicklungsstand unserer wissenschaftlich-technischen Zivilisation (zeitkritisch) hat agogische Theorie agogische Praxis in ihrer Beziehungsstruktur von
 Sein und Sollen,
 Individuum und Gesellschaft,
 Subjekt und Objekt,
 sowie in ihrer Zeitstruktur (Verhältnis von Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit) und
 einer zunehmend professionalisierten "Pädagogisierung des Lebens"
 verstehend-kritisch aufzuklären.

Gefordert wird eine solche systematische (oder: allgemeine) Agogik auf einer sozialhermeneutischen Grundlegung in ihren erkenntnis-kritischen,
 gesellschaftlich-normativen und
 handlungs-praktischen Dimensionen.

Die Fragestellung der nachfolgenden Untersuchung auf dem Hintergrund dieser Problemstellung lautet:

Was vermögen die beiden systematischen Entwürfe von Hans-Georg Gadamer und Jürgen Habermas zur Ausgestaltung einer derart geforderten Agogik und deren Grundlegung angesichts der Schwächen des geisteswissenschaftlich-pädagogischen Ansatz und dessen Kritik beizutragen?

4. Gadamer und Habermas

a) Methodische Probleme

In der Folge sollen mit Hans-Georg Gadamer und Jürgen Habermas zwei bedeutende Gegenwartsphilosophen daraufhin befragt werden, was sie zur Klärung unserer Problemstellung beizutragen vermögen. Diese Problemstellung soll nun aber nicht direkt in je deren Werkstruktur hineinprojiziert werden. Vielmehr ist zunächst deren je eigene Systematik freizulegen und vorzustellen. Gewiss ist bereits diese Darstellung eine Interpretation, die vom eigenen Interesse mitgeprägt wird. Die aus diesem Erkenntnisinteresse sich ergebende Perspektive soll jedoch in den beiden einleitenden Abschnitten zu jedem der beiden Autoren eigens ausgewiesen und als solche verantwortet werden. Die Rekonstruktion der Philosophie Gadamers in Teil II und diejenige Habermas' in Teil IV dieser Arbeit hat aber den Anspruch, dennoch allein werkimmanenten Gesichtspunkten zu folgen.

Mit der inhaltlichen und formalen Abstimmung der Darstellung beider Autoren zueinander ergibt sich ein weiteres Problem: Es ist die Vergleichbarkeit beider Autoren aufzuzeigen und herauszuarbeiten, ohne dass einem von ihnen damit Gewalt angetan wird.

Die Lösung des gesamten methodischen Problems:

- erstens, die beiden Autoren schon in der Darstellung zueinander in Beziehung zu bringen;
- zweitens, die eigene Fragestellung als systematische Interpretationsperspektive damit zu verknüpfen und
- drittens, diese beiden Verknüpfungen so durchzuführen, dass sie beiden Autoren gerecht zu werden vermag,

wurde mit der Gliederung in jeweils sechs Kapitel erbracht:

In einem ersten Durchgang (1) soll sozusagen je vom "harten" systematischen "Kern" ihres Entwurfs ausgegangen und dieser freigelegt werden.

Von dieser Grundlage her werden verschiedene Perspektiven ausgezogen: Es sollen die ontologischen Implikationen und Folgerungen beider Ansätze behandelt werden (2). Beide Autoren versuchen, mit je ihrer Sprachphilosophie die neuzeitliche Bewusstseins- und Subjektphilosophie, die als falsches Selbstverständnis bzw. Sackgasse der abendländischen Philosophiegeschichte charakterisiert wird, zu überwinden. In einem weiteren Kapitel (3) soll je die geschichtsphilosophische Verankerung, die bei beiden Autoren eine zentrale Rolle spielt, nachgezeichnet werden. Aus einer Perspektive, die nun unserer Problemstellung bereits näherkommt, werden schliesslich (4) beide Ansätze daraufhin befragt, wie sie sich selbst als praktische Philosophie verstehen und was sie als solche zu leisten vermögen: ihre gesellschaftstheoretische Dimension ist Gegenstand dieses Kapitels.

Beide Ansätze verstehen sich über ihren grundsätzlichen Beitrag hinaus als eine Deutung der Gegenwart. Sie enthalten theoretische und kritische, diagnostische und zum Teil auch "therapeutische" Analysen und Vorschläge zu Phänomenen und Problemen unserer Epoche. Dieser aktuelle und zeitkritische Gehalt im Werk beider Autoren ist Gegenstand eines weiteren Kapitels (5).

Schliesslich lässt sich auch eine agogische Perspektive bei beiden Autoren auszeichnen (6), die, wenn auch keine komplette Theorie der Erziehung oder Bildung, so doch Bruchstücke dazu enthält, die sich in ihren Entwürfen finden lassen.

b) Zu den beiden Autoren

Mit der Wahl von Gadamer und Habermas ergibt sich der reizvolle Kontrast einer spannungsvollen Nähe, und zwar auf vielen Ebenen ihres Denkens. Nicht nur, dass hier ein Philosoph, der von der Philologie her kommt einem Philosophen, der sich zugleich als Soziologe versteht, begegnet. Beide bringen so einen sehr unterschiedlichen, aber doch umfassenden Horizont mit ins Spiel.

Ein zentrales Motiv im Denken beider ist das der Aufklärung. Während Gadamer das Selbstverständnis der Aufklärung als falsches zu korri-

gieren sucht, indem er - von der philosophischen Tradition der Antike her - ihr gegenüber die Beschränktheit menschlicher Vernunft und die Beschränktheit menschlichen Erkennens und Tuns geltend macht, erblickt Habermas im Programm der Aufklärung gewissermassen den Gipfel menschlicher Entwicklung und menschlichen Fortschritts, dem gegenüber alle geschichtlichen Ausprägungen menschlichen Denkens und Handelns sich als Vorstufen erweisen. Beiden gemeinsam ist der sozusagen "dialogische Kern" ihrer Philosophie, mit dem sie die neuzeitliche Bewusstseins- und Subjektsphilosophie, die ausgehend von Descartes das moderne Denken bestimmt hat, zu überwinden versuchen. Die Schlussfolgerungen, die beide aus ihrem Ansatz für den Bereich der Praxis ziehen, unterscheiden sich hingegen wieder ziemlich diametral. Während Gadamer der Ruf nachgeht, er sei Traditionalist, muss sich Habermas etwa vorwerfen lassen, er sei wirklichkeitsblinder Utopist. Trotz der sehr unterschiedlichen Bewertung der Moderne ergeben sich bei den zeitdiagnostischen und zeitkritischen Aussagen beider erstaunliche Parallelen, wenn auch die Konsequenzen, die sich bei beiden daraus ergeben, wieder in sehr unterschiedliche Richtungen weisen.

Die Wege der beiden Autoren kreuzten sich, als es zur gemeinsamen Begegnung und Auseinandersetzung im sogenannten "Hermeneutikstreit" (Zimmerli 1975a) kam. Dieses Gespräch zwischen beiden ist Gegenstand einer Zwischenbetrachtung in Teil III dieser Arbeit. Wie ich zeigen möchte, ist vor allem Habermas' weitere Arbeit stark von dieser Auseinandersetzung geprägt (wenn auch Habermas selbst dies nirgends deutlich in seinem Werk ausdrücklich ausweist). Beide Autoren gehören zu den Lebenden. So selbstverständlich das klingt, sind doch Konsequenzen aus diesem Sachverhalt zu ziehen, die sich bezüglich der beiden Autoren unterscheiden:

Hans-Georg Gadamer (geb. 11.2.1900) publizierte sein Hauptwerk als 60-jähriger. "Wahrheit und Methode", in neunjähriger Arbeit geschrieben, wird durch die seitherigen Arbeiten von Gadamer fortlaufend und bis zum heutigen Tage vertieft. Der in langer Arbeit ausgereifte Entwurf von 1960 hat sich seither nicht grundlegend verändert, und Gadamers Philosophie steht als mehr oder weniger abgerundetes Lebenswerk vor uns. Die "Theorie des kommunikativen Han-

delns", die 1981 nach zehnjähriger Arbeit von Jürgen Habermas (geb. 18.6.1926) erschienen ist, ist vorläufiger Höhepunkt eines Forschungsprogramms, an dem sein Autor in vollster Schaffenskraft arbeitet. Man sieht diesem bisher umfassendsten und ausgereiftesten Werk Habermas' nicht an, ob es nicht nochmals wesentlich in seinen Grundanlagen verändert werden wird. Die vielen und umfangreichen Publikationen von Jürgen Habermas stehen zueinander in mannigfachen Komplementaritäts- und Ueberbietungsverhältnissen, so dass die Einheit von Habermas Konzeption nur durch eine intensive Rekonstruktionsarbeit freigelegt werden kann. Der Autor selbst schweigt sich darüber weitgehend vollständig aus, welche früheren Theorieelemente verworfen, oder vielmehr, welche von älteren Werken übernommen und noch stillschweigend als weiterhin geltend vorausgesetzt werden.

c) Weitere Hinweise zum Vorgehen

In meiner Darstellung werde ich systematisch von "Wahrheit und Methode" bzw. der "Theorie des kommunikativen Handelns" ausgehen und zur Vervollständigung des jeweiligen Gesamtentwurfs, bei Gadamer vor allem spätere, bei Habermas frühere Arbeiten beiziehen. Ich komme damit zur Auswahl, die ich aus dem bisher vorliegenden Gesamtwerk beider Autoren getroffen habe. Bei Gadamer habe ich auf die Berücksichtigung von Publikationen vor 1960 (mit einer Ausnahme: den im Handwörterbuch "Religion in Geschichte und Gegenwart" von Gadamer verfassten Artikeln) verzichtet. Was mir aus den seitherigen Publikationen Gadamers als für unsere Fragestellung zu randständig schien, habe ich ebenfalls nicht berücksichtigt. Zu Gadamers Gesamtwerk existiert bis jetzt keine veröffentlichte Bibliografie. Diesem Umstand werden wohl erst die "Gesammelten Schriften", deren Herausgabe Hans-Georg Gadamer zur Zeit vorbereitet, abhelfen. Bei meiner Textauswahl habe ich mich an der (nicht ganz vollständigen) Bibliografie, die dem 3. Band seiner "Kleinen Schriften" beigegeben ist und bis gegen 1972 reicht, sowie den seither erschienenen Heidelberger Jahrbüchern orientiert. Bei Habermas habe ich nur ganz gezielt Schriften aus seinem Frühwerk berücksichtigt. Sowohl zu seinen Schriften wie zur Sekundärliteratur existiert seit kurzem eine sehr vollständig scheinende bequeme Bibliografie (Görtzen 1982), auf die ich mich zusätzlich abstützen konnte.

Ein weiteres Problem bietet die Wirkungsgeschichte der beiden Autoren. Relativ schnell wurde Gadamer im Bereich der Philosophie, der Theologie, in den Literatur- und Sprachwissenschaften sowie in den Kunstwissenschaften rezipiert, während Habermas sowohl in der Philosophie, aber vor allem in den verschiedenen Sozialwissenschaften sofortigen Widerhall fand. Im Bereich der Pädagogik ist sowohl die Intensität wie das Tempo der Rezeption beider Autoren sehr unterschiedlich. Während Habermas schon zu Beginn der 70er Jahre zum meistzitierten Autor in pädagogischen Zeitschriften avancierte und ohne eigenes Zutun zur Leitfigur der kritisch-emanzipatorischen Pädagogik wurde, blieb es um Gadamer weitgehend still; es sickerten nur einzelne Bruchstücke seines Entwurfes in die pädagogische Theoriebildung ein. Erst seit der Wiederbesinnung auf die Geisteswissenschaftliche Pädagogik sind Ansätze einer systematischen Rezeption Gadamers festzustellen (vgl. etwa Buck 1981), die allerdings immer noch sehr bescheiden sind. Von Ziel und Anlage unserer Untersuchung her ergibt sich keine Notwendigkeit, die Wirkungsgeschichte der beiden Autoren systematisch miteinzubeziehen. Festzuhalten an dieser Stelle ist bloss, dass Habermas in unserem Zusammenhang nicht als philosophische Leitfigur der Kritischen Pädagogik zu Diskussion steht, sondern in einer umfassenderen Weise für die (Päd)agogik fruchtbar gemacht werden soll.

Die zu beiden Autoren unterdessen sehr umfangreich angeschwollene Sekundärliteratur wurde so weit möglich und dienlich zu berücksichtigen versucht. Die Auseinandersetzung damit schlägt sich im Text nur indirekt nieder. Sie wurde in den Anmerkungsstil verlegt und auch dort wird nur diejenige Sekundärliteratur verhandelt, die gewichtig in das Verständnis, die Interpretation und die Darstellung der Autoren eingreift. In der Rekonstruktion der Entwürfe der beiden Autoren wurde versucht, Kritik und Einwänden, soweit sie mir plausibel erscheinen, Rechnung zu tragen. Wo solche meines Erachtens auf gravierenden Missverständnissen beruhen (an denen natürlich auch Gadamer oder Habermas selbst beteiligt sein können) wurde versucht, diese durch eine besonders sorgfältige Herausarbeitung entsprechend heikler Stellen in der jeweiligen Konzeption zu klären. Wie gesagt, schlägt sich nur der wichtigste Teil dieser Auseinandersetzung explizit in der Arbeit nieder. Es wurden deshalb im Lite-

raturverzeichnis der Sekundärliteratur zu Gadamer und Habermas (S. 294ff) alle Titel aufgeführt, mit denen ich mich im Verlauf der Untersuchung auseinandergesetzt habe.

Die Schriften der beiden Autoren Gadamer und Habermas werden in der Folge mit Abkürzungen zitiert, deren Auflösung in den beiden Verzeichnissen S. 288ff (Gadamer) und S. 292ff (Habermas) zu finden ist.

Hervorhebungen in Zitaten stammen, wenn nichts anderes vermerkt wird, vom jeweiligen Autor.

II. DAS GESPRÄCH, DAS WIR SIND

Ansatz und Anspruch der philosophischen Hermeneutik Hans-Georg Gadammers

Gadamer charakterisiert seine Philosophie als einen langen und breit angelegten Wachstumsprozess, der schliesslich in die "Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik", wie er sein Hauptwerk "Wahrheit und Methode" im Untertitel nennt, ausreifte. Er schreibt dazu:

"Studien zur Aesthetik, zur Geschichte der Hermeneutik und zur Philosophie der Geschichte in der Nachfolge Diltheys, Husserls und Heideggers vereinigten sich am Ende zu einer philosophischen Rechenschaftsgabe, die keine einseitige Konstruktion sein wollte, sondern auf breiten Feldern hermeneutischer Erfahrung ihre Ausweisung hatte." (PL 181)

Rückblickend beschreibt er als die Aufgabe der Philosophie, das Gemeinsame im Verschiedenen und Unterschiedenen zu finden (vgl. AdS 15). "Auf Eines hin zusammensehen", oder: "der Dialektiker ist Synoptiker" (PL 23), lässt sich so als Motto über seine Lebensarbeit stellen. Als junger Student vor allem durch Richard Hoenigswald, Nicolai Hartmann und Paul Natorp (bei dem er promovierte) beeinflusst, vermochte später die Phänomenologie Edmund Husserls und am nachhaltigsten Martin Heidegger - der in habilitierte und dessen Denken er zeitlebens gefolgt ist - für ihn fruchtbar zu werden. An ihnen allen knüpft sein Denken an. Ebenso stark indessen geht sein Denken von den beiden grossen Philosophen der Antike, Platon und Aristoteles, aus. Das Gespräch mit der Ueberlieferung über alle Zeiten hinweg in Gang zu halten in einer Zeit, die von Traditionen nicht viel hält, geschieht bei Gadamer um der Zukunft willen. Deren Möglichkeiten sind seiner Ueberzeugung nach nur auszuloten, wenn wir uns über das Herkommen unserer Gegenwart - und das heisst: ihrer Möglichkeiten - im Klaren sind.

Die folgende Darstellung soll Einheit und Vielfalt des Denkens Gadammers rekonstruieren. Dies geschieht nicht mit einem Anspruch auf systematische Vollständigkeit, sondern unter Gesichtspunkten, die nun näher auszuweisen und in Beziehung zu Gadammers Werk zu bringen sind. Als Uebersetzung in eigenes Denken und Sprechen ist diese Darstellung zunächst allein gebunden an das, was bei Gadamer steht - an sonst nichts. Die Aufgabe des Uebersetzens ist jedoch nicht ein-

fach, "das Gesagte abzubilden, sondern sich in Richtung des Gesagten, d.h. in seinen Sinn, einzustellen, um in die Richtung seines eigenen Sagens das zu Sagende zu übertragen" (KS I 100). So versteht sich auch der nun folgende Rekonstruktionsversuch. Uns interessiert seine philosophische Hermeneutik in erster Linie als praktische Philosophie. Der Zusammenhang der erkenntnistheoretischen Problematik des Verstehens mit Fragen des menschlichen Zusammenlebens (Praxis) ist bereits in Gadammers Hauptwerk angelegt, wenn auch nicht dessen Thema. Gadamer hat diesen Zusammenhang vor allem in Publikationen und Referaten der 70-er Jahre weiter ausgearbeitet. Allerdings verwandelt sich dabei seine Hermeneutik nicht einfach in praktische Philosophie. Es geht Gadamer vielmehr darum, die Tragweite der hermeneutischen Fragestellung und der an ihr gewonnenen Erkenntnisse bis in diese Regionen des menschlichen Alltagslebens in Familie, Kultur, Politik und Wirtschaft hinaus zu entfalten. Dabei kommt er zu überraschend pointierten Stellungnahmen, etwa wenn er in konkreten gesellschaftlichen Fragen dem Bürger gegenüber dem Experten politische Kompetenz zuspricht (vgl. etwa GdE). In meiner Darstellung werde ich Quellen zu diesen Fragen der Praxis vollständiger und intensiver auswerten als andere, etwa Schriften zur Aesthetik oder Aufsätze zu einzelnen Philosophen. Die dadurch hervorgehobene zeit- und gesellschaftskritische Potenz von Gadammers Philosophie belässt andere Momente, die ebenso wichtig sind, im Dunkeln. Ich beanspruche indessen, mich mit dieser Interpretation dem Vorwurf der Verzerrung nicht aussetzen zu müssen, soll doch streng am Zusammenhang dieser mich interessierenden Momente mit dem Herzstück seines Denkens festgehalten werden. Es soll deshalb mit der Darstellung und Interpretation dieses systematischen Kerns von Gadammers Philosophie begonnen werden, indem Gadammers Werk als eine "Theorie der hermeneutischen Erfahrung" rekonstruiert wird. Die weiteren Kapitel sind als konzentrische Kreise, die einzelne Dimensionen dieses Ansatzes entfalten, um diese Mitte herum aufgebaut: In den darauffolgenden Kapiteln (2) und (3) ist die ontologische Bilanz dieses hermeneutischen Denkens nachgezeichnet, die von Gadamer in der Sprachlichkeit und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins gesehen wird und der Hermeneutik eine grundlegende und universale Bedeutung für alle Wissenschaften zumisst. Die Ueberwindung der neuzeitlichen Subjektivitätsphilosophie und die Aushandlung der daraus

resultierenden Folgen, dass "wirkungsgeschichtliches Bewusstsein auf eine unaufhebbare Weise mehr Sein als Bewusstsein" ist (KS I 127), werden dort zur Sprache kommen. Daran anschliessend (4) wird die Bedeutung der Hermeneutik als praktischer Philosophie behandelt. Im Kapitel (5) soll dann die Sicht, die Gadammers hermeneutische Denken auf unsere Gegenwart ermöglicht, dargestellt werden. Wenn dort auch gewisse Aehnlichkeiten mit gängiger Gesellschaftskritik anzutreffen sind, ist Gadammers kritische Diagnose doch von Romantizismen progressiver oder restaurativer Art, die von ihm selbst als unwahrhaftig kritisiert werden, grundsätzlich zu unterscheiden. Schliesslich wird in einem letzten Kapitel (6) versucht, Perspektiven und Aussagen zu Erziehung und Bildung aus Gadammers Werk zu gewinnen. Auch diese sollen nicht als unzusammenhängende Funde aus einem Steinbruch zusammengeklaut, sondern in ihrem systematischen Zusammenhang zum Gesamtwerk Gadammers vorgestellt werden.

1. Hermeneutische Erfahrung. Grundzüge einer Theorie des Verstehens

Wir folgen zunächst den systematischen Teilen von "Wahrheit und Methode" (WuM 250ff), um die historischen Zugänge nach Bedarf hinzuziehen. Das folgende kann als Bestimmung des "Verhältnisses von Bewusstsein und Sprache" gelesen werden, wie Johannes Lohmann (1965, 710) den Gehalt dieses systematischen Teils charakterisiert. Er ist die Antwort auf die Frage, wie Verstehen als solches möglich sei (vgl. WuM XVII). Als Philologe entwickelt Gadamer die Problematik am Modell des Textverstehens. Wie wir gleich sehen werden, ist jedoch dieses Modell des Verstehens von Texten überall anwendbar und im Spiel, wenn es um das Phänomen des Verstehens geht. Wenn in der folgenden Darstellung deshalb einmal vom "Autor", dann wieder vom "Gegenüber" oder vom Sprecher" die Rede ist, ist immer dasselbe gemeint. (Derjenige, der zu verstehen sich bemüht, wird etwa "Interpret" genannt.)

a) Vor-Struktur, Zirkularität und Sachbezogenheit des Verstehens. Verstehen als Erfahrung

Als systematischer Ausgangspunkt unserer Darstellung eignet sich das Problem des "hermeneutischen Zirkels". Als Methodenlehre des

Textverstehens kannte die Hermeneutik das mit diesem Begriff bezeichnete Problem schon immer: Einzelheiten eines Textes sind aus seinem Zusammenhang im Ganzen zu verstehen; das Verständnis des Ganzen wiederum setzt jedoch das Verstehen der Einzelheiten voraus. Verstehen kennt somit keinen eigentlichen Anfang, und es vollendet sich in einer Bewegung des Hin und Her zwischen Einzelnem und Ganzem. Diese Zirkularität wurde von Martin Heidegger (1927) in "Sein und Zeit" als ontologischen Sachverhalt erkannt, der in der Zeitlichkeit des menschlichen Daseins seinen Grund findet. Das bewegte Hin und Her des Verstehensvorgangs zwischen Texteinzelheiten und seinem gesamten Sinn geschieht nun nicht voraussetzungslos: Am Anfang allen Verstehens steht ein Entwurf des erst noch zu verstehenden Sinnes. Das "Woraufhin" (151) dieses Entwurfes wird von Heidegger "Vorhabe", "Vorsicht" und "Vorgriff" genannt (150), die zusammen die "Vorkonstruktion" des Verstehens bilden. Diese Vorstruktur allein ermöglicht, dass überhaupt etwas als Etwas verstanden werden kann. Diese Beschreibung des hermeneutischen Zirkels durch Heidegger lässt seine grundsätzliche Bedeutung für alles Verstehen erkennen: er ist nicht ein zu überwindendes methodisches Hindernis im Vorgang des Verstehens, sondern die positive Bedingung der Möglichkeit von Verstehen überhaupt.¹³⁾ Genau an diesem Punkt setzt Gadamer's Theorie der hermeneutischen Erfahrung ein, wenn er schreibt:

"Wer einen Text verstehen will, vollzieht immer ein Entwerfen. Er wirft sich einen Sinn des Ganzen voraus, sobald sich ein erster Sinn im Text zeigt. Ein solcher zeigt sich wiederum nur, weil man den Text schon mit gewissen Erwartungen auf einen bestimmten Sinn hin liest. Im Ausarbeiten eines solchen Vorentwurfs, der freilich beständig von dem her revidiert wird, was sich bei weiterem Eindringen in den Sinn ergibt, besteht das Verstehen dessen, was da steht." (WuM 251)

In diesem Zitat haben wir alle Bestimmungsmomente der jetzt zu entfaltenden Theorie der hermeneutischen Erfahrung bereits beisammen. Gadamer nennt die dem Akt des Verstehens vorgreifende Bewegung des Vorverständnisses "Vorgriff der Vollkommenheit" (WuM 277f). Er sagt damit aus, dass der alles Verstehen begleitende Sinnentwurf als Sinneinheit aufzufassen ist, die immer wieder, wenn diese Einheit im Prozess des Verstehens selbst gestört wird, sich zu einer neuen ganzen Sinngestalt zusammenschliesst. Dass nun das Vorverständnis im Verlauf des Verstehensprozesses gestört und korrigiert wird, gehört zu jedem echten Verstehen:

"Wer verstehen will, wird sich von vornherein nicht der Zufälligkeit der eigenen Vormeinung überlassen dürfen, um an der Meinung des Textes so konsequent und hartnäckig wie möglich vorbeizuhören - bis etwa diese unüberhörbar wird und das vermeintliche Verständnis umstösst. Wer einen Text verstehen will, ist vielmehr bereit, sich von ihm etwas sagen zu lassen. Daher muss ein hermeneutisch geschultes Bewusstsein für die Andersheit des Textes von vornherein empfänglich sein." (WuM 253)

Wer zu verstehen versucht, ist also der Beirung durch die eigenen Vormeinungen ausgesetzt. Er muss deshalb die Offenheit an den zu verstehenden Text mitbringen, seinen Vorentwurf durch den Text selbst korrigieren zu lassen und ständig neue, revidierte Entwürfe vorauszuwerfen, bis sie schliesslich - der Sache angemessen - standhalten. Verstehen ist so die Aufgabe der Ausarbeitung sachgemessener Entwürfe. Der Verstehende hat sie im Verlauf des Verstehensvorganges auf ihre Geltung zu überprüfen, sie haben sich am Text, der ihnen begegnet, zu bewähren. Jedem Verstehen wohnt dergestalt ein kritisches Moment inne, das sich im rechten Unterscheiden der unangemessenen Vormeinungen von den angemessenen vollzieht.

Verstehen heisst nun nicht einfach, wie wir es gewohnt sind, die Meinung des Autors als solche zu verstehen oder gar zu übernehmen, wie das die bisherige Beschreibung des Verstehensvorgangs nahelegen könnte. Die Bestimmung des Kriteriums, das einen Sinnentwurf als "sachangemessen" auszeichnet, eröffnet uns erst den ganzen Horizont des Verstehenskonzepts der philosophischen Hermeneutik:

"Der Vorgriff der Vollkommenheit, der all unser Verstehen leitet, erweist sich mithin selber als ein jeweils inhaltlich bestimmter. Es wird nicht nur eine immanente Sinneinheit vorausgesetzt, die dem Lesenden die Führung gibt, sondern das Verständnis des Lesers wird auch ständig von transzendenten Sinnerwartungen geleitet, die aus dem Verhältnis zur Wahrheit des Gemeinten entspringen. So wie der Empfänger eines Briefes die Nachrichten versteht, die er erhält, und zunächst die Dinge mit den Augen des Briefschreibers sieht, d.h. für wahr hält, was dieser schreibt - und nicht etwa die sonderbaren Meinungen des Briefschreibers als solche zu verstehen sucht, so verstehen wir auch überlieferte Texte auf Grund von Sinnerwartungen, die aus unserem eigenen vorgängigen Sachverhältnis geschöpft sind. ... Erst das Scheitern des Versuchs, das Gesagte als wahr gelten zu lassen, führt zu dem Bestreben, den Text als die Meinung eines andern - psychologisch oder historisch - 'zu verstehen'. Das Vorurteil der Vollkommenheit enthält also nicht nur dies Formale, dass ein Text seine Meinung vollkommen aussprechen soll, sondern auch, dass das, was er sagt, die vollkommene Wahrheit ist." (WuM 275, Hervorhebungen durch S.J.)

Verstehen heisst somit primär: sich in der Sache verstehen und erst sekundär: die Meinung des andern als solche zu verstehen. Der Haupt-

punkt allen Verstehens ist somit "das sachliche Verhältnis, das zwischen der Aussage des Textes und unserem eigenen Verständnis der Sache besteht" (VZW 91). Was es zu erfassen gilt, ist das sachliche Recht der Meinung eines Autors: "Wir beziehen also seine Meinung nicht auf ihn, sondern auf das eigene Meinen und Vermeinen zurück." (WuM 363) Aus diesen weiteren Zitaten wird nun auch ersichtlich, dass das Vorverständnis letztlich dem Zu-tun-haben mit der gleichen Sache, von der ein Autor spricht, entspringt. Der das Verstehen begleitende Vorentwurf ist die Meinung des Verstehenden, und diese ist gebildet aus seiner Kenntnis der Sache, um die es z.B. in einem Text geht. Dieses Meinen kann nie für sich beanspruchen, absolut und unüberholbar wahr, und nichts anderes als wahr zu sein. Immer besteht die Möglichkeit, dass jemand anderer oder ein Text es besser weiss, als die eigene Vormeinung gelten lassen will. Ist das der Fall, werden unsere Vormeinungen dadurch erweitert, korrigiert. Verstehen ist somit ein Vorgang des Lernens.

Die beiden Dimensionen, in denen sich jeder Verstehensvorgang abspielt, sind damit entfaltet: Verstehen im Sinne Gadamer ist immer ein Sich-verständigen zweier Partner über etwas. Dieses vollzieht sich als wechselseitige Bewegung zwischen Entwurf und Erfahrung: der Vorgriff der Vollkommenheit erfährt am Widerstand der Sache, die mir in der Meinung eines Autors begegnet, sein Scheitern oder seine Bewährung. Diese Erfahrung, die man in der Begegnung mit einem solchen Gegenüber macht, ist nun nur als Negative fassbar.

Gadamer:

"Wenn wir an einem Gegenstand eine Erfahrung machen, so heisst das, dass wir die Dinge bisher nicht richtig gesehen haben und nun besser wissen, wie es damit steht. Die Negativität der Erfahrung hat also einen eigentümlich produktiven Sinn. Sie ist nicht einfach eine Täuschung, die durchschaut wird und insofern eine Berichtigung, sondern ein weitgreifendes Wissen, das erworben wird." (WuM 366)

Man gewinnt mit dieser Erfahrung nicht nur ein besseres Wissen über einen Gegenstand, sondern auch über das eigene Vorwissen. Die Negation, kraft derer die Erfahrung das leistet, ist eine "bestimmte Negation" (ebd.). Gadamer, der damit einen Begriff Hegels aufnimmt, nennt diese Erfahrung, die sich in der beschriebenen Bewegung zwischen eigenem entworfenen und fremdem begegnenden Sinn abspielt, "dialektisch" (ebd.).

Sowohl für den vom Verstehenden bereits mitgebrachten vorentworfenen Sinn wie denjenigen, der uns in einem Text oder in lebendiger Rede begegnet, gebraucht Gadamer den Begriff des "Horizontes" (vgl. WuM 286ff). Ein Horizont ist die Perspektive, die Sicht, die das eigene Meinen auf eine Sache sowohl ermöglicht aber auch festlegt und begrenzt. Im Verstehensprozess kommt es nun zu einer Erweiterung ("Berichtigung") dieses Horizontes, ja zur "Verschmelzung" der beiden aufeinander treffenden Horizonte im Bewusstsein des Verstehenden (WuM 289).

Verstehen ist jedoch keine geheimnisvolle Kommunikation der Seelen oder ein Sich-einfühlen in Individuen, sondern im strengen Sinne ein Erkenntnisvorgang, der sich in einem Sachbezug vollzieht, in dem beide am Verstehensprozess beteiligte Partner stehen:

"Die Aufgabe des Interpreten ist in concreto niemals eine bloße logisch-technische Ermittlung des Sinnes einer beliebigen Rede, bei der von der Frage der Wahrheit des Gesagten ganz abgesehen würde. Jede Anstrengung des Verstehens vom Sinn eines Textes bedeutet das Annehmen einer Herausforderung, die der Text darstellt. Sein Wahrheitsanspruch ist noch dann die Voraussetzung der gesamten Anstrengung, wenn im Ergebnis bessere Erkenntnis zur Kritik führt und den verstandenen Satz als falsch erweist." (KS IV 157)

In einem weiteren Schritt legt nun Gadamer aber dar, dass es sich dabei gar nicht um die Verschmelzung zweier je für sich dastehender Horizonte handelt. Verstehen ist nie nur das Ueberführen fremden Sinnes in eigenen. Es ist immer schon von einem dem eigentlichen Verstehensakt vorlaufenden Einverständnis als einem gemeinsamen Meinen getragen und so erst ermöglicht. Der Darstellung dieses Sachverhalts dient der nun folgende Abschnitt.

b) Das Prinzip der Wirkungsgeschichte

Die Horizonte ("Entwürfe"), sowohl diejenige des sinnproduzierenden Autors wie die des sinnverstehenden Interpreten, sind keine frei konstruierten, individuellen Gebilde. Vielmehr gehen sie auf Einsichten zurück, die sich in früherer Erfahrung herausgebildet haben. Sie stehen also in einem geschichtlichen Zeitzusammenhang, der letztlich über das einzelne Individuum hinausreicht. Das bedeutet aber, dass sie immer schon vorgängig der eigentlich im Verstehensvollzug stattfindenden Horizontverschmelzung miteinander verbunden sind. Sowohl

der Autor wie sein Interpret unterliegen - bereits vor ihrer Begegnung - gemeinsamen Wirkungen der "Wirkungsgeschichte", wie Gadamer diesen Vermittlungszusammenhang nennt:

"Sie (die Wirkungsgeschichte, S.J.) bestimmt im voraus, was sich uns als fragwürdig und als Gegenstand der Erforschung zeigt, und wir vergessen gleichsam die Hälfte dessen, was wirklich ist, ja mehr noch: wir vergessen die ganze Wahrheit dieser Erscheinung, wenn wir die unmittelbare Erscheinung selber als die ganze Wahrheit nehmen." (WuM 284, Hervorhebungen von S.J.)

Verstehen ist deshalb immer Erfahrung von Wirkung und selbst Weiterwirkung. Ueberall dort, wo wir verstehen, wird dieses Verstehen durch die wirkungsgeschichtliche Dimension getragen. Vorstellungen, Begriffe und Meinungen, sowohl diejenigen des Autors wie des Interpreten, stehen schon vor den eigentlichen Verstehensbemühungen in einem vielschichtig verflochtenen Wirkungszusammenhang der Geschichte.

Von da her kommt nun nochmals neues Licht auf den Begriff des Horizontes und damit auch auf die Vor-Struktur des Verstehens insgesamt: Als Gesichtskreis, der von seinem Standort aus die Perspektive festlegt - von dem her etwas gesehen wird, - ist er nichts zeitlos Absolutes, ja er steht nicht einmal in Beziehung zu einem Punkt, den man als Absoluten bezeichnen könnte. Ganz und gar geschichtlich bedingt, gibt er Erkenntnisperspektiven frei, die immer jedoch auch Möglichkeiten des Sehens beschränken. Verstehensvorgänge, die aus dem Horizont des Interpreteten erwachsen, sind deshalb immer auch begrenzt. Gadamer sieht aktuales Verstehen dergestalt eingebettet in einer "hermeneutischen Situation" (WuM 285). Der Begriff der "Situation" drängt sich ihm hier deshalb auf, weil man Situationen nie als Ganze wie einen Gegenstand vor sich hat, sondern sich immer in ihnen befindet und sie nicht überblicken kann. Die wirkungsgeschichtlichen Verflechtungen, in denen Verstehenspartner (z.B. ein Autor und sein Interpret) stehen, bestimmen im voraus, d.h. vor aller Ausarbeitung des sachangemessenen Sinnentwurfes, der im Verstehensprozess zu leisten ist, den Rahmen, d.h. Möglichkeiten und Grenzen des Wechselspiels zwischen Vorentwurf und Verstehenserfahrung. Nie können so die vielfältigen wirkungsgeschichtlichen Zusammenhänge, in denen sich jedes Verstehen vollzieht, vollendet gewusst werden. Es liegt auf der Hand: auch jede solche Besinnung unterliegt selbst wirkungsgeschichtlichen Bedingungen,

ja: "Das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein ist in einem so radikalen Sinne endlich, dass unser im Ganzen unserer Geschichte gewirktes Sein sein Wissen von sich wesensmässig überragt." (WuM XVII) Dieser Satz zeigt an, dass es bei der Hermeneutik Gadamer's nicht einfach um eine Methodenlehre des Verstehens gehen kann, sondern eine Theorie, die den Bedingungen der Möglichkeit des Verstehens konkret nachgeht. Gadamer: "Nicht was wir tun, nicht was wir tun sollten (etwa wenn wir verstehen, S.J.) sondern was über unser Wollen und Tun hinaus mit uns geschieht, steht dabei in Frage." (WuM XVI) Er bezeichnet es als die These seines Hauptwerkes, dass das wirkungsgeschichtliche Moment als echtes Geschehen in allem Verstehen wirksam ist und gerade auch unter der Programmatik der methodisch verfahrenen Wissenschaften der Neuzeit nicht restlos aufgeklärt und in den Kontrollgriff wissenschaftlicher Verfahren genommen werden kann. Das geschichtlich Gewordene ist nie blosses Untersuchungsobjekt, das wir wie einen "Gegenstand" erforschen und erkennen können. Unser Meinen und unser Bewusstsein davon ist immer bereits davon wesentlich bereits mitgetragen. Das "wirkungsgeschichtliche Prinzip" hält uns so dauernd in einer "hermeneutischen Situation" fest, aus der wir nicht aussteigen können, um sie von aussen zu sehen und als Ganze zu "wissen".

Diese Einsicht Gadamer's in das Prinzip der Wirkungsgeschichte hat für unser Bewusstsein und das Selbstbewusstsein der im Gefolge der Aufklärung stehenden Wissenschaften revolutionäre Konsequenzen. Bewusstsein ist geschichtlich bewirktes und damit beschränktes Bewusstsein, das nicht einmal weiss, in Bezug auf welches "Ganze" seine Beschränkung sich je bezieht und aktuell ausprägt. Oder anders gesagt: Geschichtliche Ueberlieferung ist kein uns fremder Gegenstand, dem wir uns zuwenden können oder nicht, sondern immer bereits zutiefst Eigenes, in dem wir leben. Doch bevor wir die weitläufigen Konsequenzen dieser Erkenntnis weiter auszeichnen wollen - was in den folgenden Kapiteln geschehen soll - kehren wir dahin zurück, Gadamer's Theorie der hermeneutischen Erfahrung in ihren Grundzügen weiter zu entwickeln.

Vom wirkungsgeschichtlichen Prinzip her gesehen wird nun auch deutlich, wie das "Zu-tun-haben mit der gleichen Sache", die Autor und Interpret miteinander verbindet und von der weiter oben die Rede war, zu verstehen ist: es ist deren beider Geschichte, der sie gemeinsam zugehören, die dieses Gemeinsame stiftet. Im Autor begegnet dem um Verstehen bemühten Interpreten deshalb nie nur Fremdes, sondern immer auch Eigenes. Allerdings ist der Interpret mit der Sache, die ein Autor vertritt, auch nie einfach in fraglos-selbstverständlicher Einigkeit verbunden. Die Aufgabe des Verstehens bezieht sich also auf eine Polarität von Vertrautheit und Fremdheit, die nie als ausschliessliches Entweder-Oder begegnet. Dieses "Zwischen" bestimmt Gadamer als "den wahren Ort der Hermeneutik" (WuM 279). Die "Zwischen"-Stellung allen Verstehens sowie seine wirkungsgeschichtliche Verflochtenheit führen nun zu folgenden Schlussfolgerungen: Die Vormeinungen, die das Bewusstsein des Interpreten besetzt halten, stehen ihm als solche nicht frei zur Verfügung und er ist auch nicht imstande, sie als solche zu sehen und von sich aus und vorgängig die das Verstehen ermöglichenden Vormeinungen von denjenigen, die es verhindern und begrenzen, zu unterscheiden. Diese Scheidung muss vielmehr im Verstehensvorgang selbst geschehen. Wie geschieht nun das?

Ein Verstehen leitendes Vorverständnis bewusst machen, d.h. es als solches vor sich bringen, kann nicht gelingen, solange dies ein einsamer Denkakt des Interpreten bleibt; es bleibt so weiterhin beständig und unbemerkt im Spiel. Es muss von einem Gegenüber - von einer Andermeinung her - "gereizt" werden, um sich als solches sichtbar und somit auch verfügbar zu werden. Was uns so zu reizen vermag, ist letztlich die Erfahrung der Ueberlieferung. Verstehen beginnt, wo uns etwas davon anspricht. Allerdings bedeutet ein solches "Abheben" von Vorurteilen, das uns als Verstehenden dadurch widerfährt nicht einfach, diese zur Seite zu legen um andere eigene, die sich einstellen, an ihre Stelle zu rücken oder einfach solche der Andersmeinung zu übernehmen. Es geht vielmehr darum, die eigenen Vorurteile zunächst "fraglich" werden zu lassen. Das heisst, dass Urteile über deren Geltung noch nicht gefällt, sondern vorläufig noch unentschieden bleiben. Dermassen bewusst gewordene Vorurteile bleiben in diesem neuen Modus also zunächst weiterhin im

Spiel. Erst im weiteren Prozess des Verstehens erweist sich, ob sie definitiv zu verwerfen sind oder sich als beständig zu erweisen vermögen. Diese hier erst angetönte Möglichkeit, Vorurteile in Fragen umzuwandeln, werden wir im übernächsten Abschnitt (d) weiter entfalten. Gadamer entwickelt daraus eine "hermeneutische Logik", die nach dem Urmodell allen Verstehens - dem Gespräch - eine Logik von Frage und Antwort ist.

Damit ist die in alles Verstehen hineinwirkende "Wirk"lichkeit der Geschichte aufgewiesen und gezeigt, dass Verstehen seinem Wesen nach ein wirkungsgeschichtlicher Vorgang ist. Welche Konsequenzen dies für unser Selbstbewusstsein hat, soll nun gezeigt werden:

c) Rehabilitation von Autorität und Tradition

Obschon bereits aus der engeren Theorie der hermeneutischen Erfahrung hinausweisend, möchte ich dieses vielumstrittene und oft missverstandene Kapitel aus Gadamers philosophischer Hermeneutik doch schon an dieser Stelle referieren. Das liegt auch deshalb auf der Hand, weil es direkt an den Abschnitt über das Prinzip der Wirkungsgeschichte angeschlossen werden kann. Es ist dabei sichtbar zu machen, dass die von Gadamer vollzogene Rehabilitierung von Autorität und Tradition streng aus dem Prinzip der Wirkungsgeschichte folgt und nicht dem Belieben eines politischen oder weltanschaulichen Konservatismus entspringt. ¹⁴⁾

Es ist die Anerkennung der Vorstruktur des Verstehens, anders gesagt: "Die Anerkennung der wesenhaften Vorurteilhaftigkeit allen Verstehens" (WuM 254), die das hermeneutische Problem in eine polemische Spitze zuschärft. Diese Spitze richtet sich gegen das Selbstverständnis der Aufklärung, welche die Parole: "Vom Mythos zum Logos!" auf ihre Fahnen geschrieben hat. Das Ideal der Wissenschaften ist seither eine durch methodische Vorkehrungen von allen Vorurteilen gereinigte Erfahrung. Nicht Ueberlieferung, sondern die eigene "Vernunft" gilt als letzte und einzige normative Quelle aller Erkenntnis, die diesen Namen verdient. Autorität und Tradition, in denen Ueberliefertes anwesend ist, werden dem eigenen Verstande, dessen mutig sich zu bedienen Kant in seinem bekannten Grundsatz

der Aufklärung aufruft, unterworfen. So treten für die Aufklärung Tradition und Vernunft als unvereinbare Gegensätze auseinander. Dieses Vernunftkonzept erweist sich für Gadamer als illusionär: Es gibt keine solche ungeschichtlich-ungesellschaftliche, "reine" Vernunft, wie sie die Aufklärung voraussetzt. Angesichts des unaufhebbar wirkungsgeschichtlichen Wesens allen Verstehens und Erkennens, erweist sich für Gadamer die Forderung der Aufklärung, alle Vorurteile zu überwinden, selbst als ein Vorurteil. Die Diskreditierung des "Vorurteils", von "Autorität" und "Tradition" durch die Aufklärung ist deshalb rückgängig zu machen und es gilt, deren Wahrheit zu "rehabilitieren", wie Gadamer es ausdrückt: Es bedarf einer Anerkennung dessen, dass es legitime Vorurteile gibt, wenn man der endlich-geschichtlichen Seinsweise des Menschen gerecht werden will.

"Vernunft ist für uns nur als reale geschichtliche, d.h. schlechthin: sie ist nicht ihrer selbst Herr, sondern bleibt stets auf die Gegebenheiten angewiesen, an denen sie sich betätigt."
(WuM 260)

Das Ideal der neuzeitlichen Wissenschaft, die Erkenntnistätigkeit des Menschen von allen subjektiven und vorurteilshaften Momenten methodisch und systematisch zu reinigen, verdeckt diese wirkungsgeschichtlichen Verflechtungen. Die Idee einer absoluten Vernunft und einer "objektiven" sich selbst bewussten, und vollständig kontrollierende Erkenntnis ist weder Wirklichkeit noch Möglichkeit geschichtlichen Menschseins. Vorurteilen unterliegen heisst nicht nur, befangen und in seiner Freiheit eingeschränkt zu sein. Wir sahen in den beiden ersten Abschnitten, dass es auch berechnete und für Erkenntnis produktive Vorurteile gibt, ja dass gar kein Erkennen ohne sie zustande kommt. Tradition und Autorität als Anwesenheit von Ueberlieferung ist immer auch - als Ermöglichungsgrund (Basis) unserer Vernunfttätigkeit und unseres Erkennens - unerkannte Quelle von Wahrheit. Wir sahen, dass erst je im konkreten Verstehensvollzug eine kritische Scheidung bewusst gewordener Ueberlieferungsmomente geschehen muss. Dies ist in der Tat eine aufklärerische Aufgabe, wenn auch eine durch das wirkungsgeschichtliche Prinzip relativierte, immer beschränkte. Diese Grössenordnungen sind für Gadamer insgesamt zurechtzurücken, so zum Beispiel im Begriff der "Autorität", den er so versteht:

"Die Autorität von Personen hat ... ihren letzten Grund nicht in einem Akte der Unterwerfung und der Abdikation der Vernunft, sondern in einem Akt der Anerkennung und der Erkenntnis - der Erkenntnis nämlich, dass der andere einem an Urteil und Einsicht überlegen ist und dass daher sein Urteil vorgeht, d.h. vor dem eigenen Urteil den Vorrang hat." (WuM 263f)

Autorität hat also weniger mit Gehorsam als mit Erkenntnis zu tun. Ganz ähnlich verhält es sich mit der Tradition - als namenlos gewordener Autorität - der wir mit unserem Denken und Meinen, wie wir gesehen haben, immer schon folgen. Wo es nun dazu kommt, dass im Prozess hermeneutischer Erfahrung Vorurteile als solche sich abheben und bewusst werden, müssen sie nicht einfach verworfen werden, sie können auch, soweit sie nur die Sache zeigen, aus Einsicht übernommen werden. Es gilt allein, sie dem Bewährungsprozess hermeneutischer Erfahrung auszusetzen. Derart können sie durchaus in Freiheit und vernünftig übernommen, nie aber aus direkter und freier Vernunfttätigkeit selbst aus dem Nichts geschaffen oder in ihrer Geltung begründet werden.

So bedürfen Autorität und Tradition der Bejahung und aktiven Ergreifung. Wo sie aus andern Gründen, etwa aus einer mit Sanktionen ausgestatteten Gewaltherrschaft sich durchzusetzen vermögen, würde Gadamer nicht mehr von Autorität und Tradition sprechen. Für ihn gehört es zu deren Wesen, dass sie "im Prinzip eingesehen werden können" (WuM 264). Sie sind stets ein uns zutiefst einverwobenes geschichtliches Moment unserer geistigen Existenz. Dazu nochmals Gadamer selbst:

"Wir stehen ... ständig in Ueberlieferungen, und dieses Darinstehen ist kein vergegenständlichendes Verhalten, so dass das, was die Ueberlieferung sagt, als ein anderes, Fremdes gedacht wäre - es ist immer schon ein Eigenes, Vorbild und Abschreckung, ein Sichwiedererkennen, in dem für unser späteres historisches Nachurteil kaum noch Erkennen, sondern unbefangendste Anverwandlung der Ueberlieferung zu gewahren ist." (WuM 266)

Die radikale Ablehnung aller Vorurteile, von Autorität und Tradition generell, kann deshalb nur als Handeln der Unvernunft bezeichnet werden. Diese Einsichten kann Gadamer deshalb so scharf formulieren und dem "herrschenden erkenntnistheoretischen Methodologismus" (WuM 266) gegenüberstellen, weil es in seiner Hermeneutikkonzeption nicht um das Verstehen des Meinens von Autoritäten und Personen geht, sondern um den gemeinsamen Wahrheitsbezug, der im Bezug zur jeweils gemeinten Sache seinen Grund findet. Autoren wie

Aeusserungen sind immer von der Sache her, von der sie reden, zu verstehen. Dies setzt keine sachliche 'Neutralität' im Sinne des Zurückhaltens des eigenen Urteils zu dieser Sache voraus. Dieses wird im Gegenteil gerade als Vorentwurf in jedem Verstehensvorgang mit "ins Spiel gebracht"! Der Verstehende muss jedoch bereit sein, sich von seinem Gegenüber etwas sagen zu lassen. Von beiden Seiten her stossen so Autoritäten (bzw. Traditionen) aufeinander und es kommt im Verstehensvorgang zu deren kritischen Scheidung.¹⁵⁾ Es überrascht deshalb auch nicht, dass der Interpret es auch besser wissen kann als ein Autor, um den er sich verstehend bemüht. Ja, der Sachbezug in dem sich Verstehen abspielt hat zur Folge, dass der Interpret einen Autor sogar besser verstehen kann als dieser sich selbst. Das hat letztlich damit zu tun, dass nicht nur das Verstehen (Rezipieren), sondern auch das Produzieren von Sinn in lebendiger Rede oder in einem Text dem wirkungsgeschichtlichen Prinzip unterliegt: Dieser Sinn übertrifft nicht nur gelegentlich, sondern prinzipiell immer das Meinen, verstanden als das bewusste Wissen, das ein Autor über seinen von ihm verfassten Textinhalt haben kann. Mit andern Worten: der Sinn einer Aussage erschöpft sich nicht in dem Gesagten. Verstehen ist deshalb nie nur ein reproduktives, sondern ein produktives Verhalten. Gadamer hütet sich allerdings, von "Besserverstehen" oder "Besserwissen" zu reden. Auch eine Erweiterung des Horizontes im Verstehensvollzug der Horizontverschmelzung kann sich bereits bei einem nächsten Versuch als bloss vermeintliche Erweiterung herausstellen. Gadamer genügt es deshalb zu sagen, dass man anders versteht, wenn man überhaupt versteht. Er hält damit an der Erkenntnis fest, "dass Verstehen nicht so sehr ein 'Akt' des Bewusstseins ist als ein Widerfahrnis, in dem sich der geschichtliche Reichtum des Geistes aufbaut." (DEH 40) So führt die Analyse der hermeneutischen Erfahrung, die sich dadurch ihrer selbst bewusst wird, schliesslich zur Einsicht in die Endlichkeit aller Erfahrung. Immer schon ist diese auf Autorität und Tradition verwiesen, um überhaupt zum Zuge zu kommen. Der Interpret ist unauflösbar mit seinem Interpretandum verbunden¹⁶⁾, auch wenn es ihm als Andersmeinung begegnet und als solche auch behandelt werden muss.

Die Selbstgewissheit der Aufklärung erfährt dadurch eine grundsätzliche Korrektur, die Gadamer folgendermassen zusammenfasst:

"Das Verstehen ist selber nicht so sehr als eine Handlung der Subjektivität zu denken, sondern als Einrücken in ein Ueberlieferungsgeschehen, in dem sich Vergangenheit und Gegenwart beständig vermitteln. Das ist es, was in der hermeneutischen Theorie zur Geltung kommen muss, die viel zu sehr von der Idee eines Verfahrens, einer Methode, beherrscht wird." (WuM 274f)

Verstehen ist von da her gesehen in erster Linie als "Teilhabe an Gesagtem" (WuM 369), und Einrücken in das Ueberlieferungsgeschehen zu verstehen. Verstehen als Anmessung des eigenen Bewusstseins an die Sache ¹⁷⁾ meint letztlich: der Geschichtlichkeit des Daseins zugehörig zu sein und zu werden. Mit den drei Begriffen "Teilhabe", "Angemessenheit" und "Zugehörigkeit" haben wir uns zugleich ein erstes Mal dem Wahrheitsbegriff Gadamers angenähert, auf den wir noch näher eingehen werden. Vorwegnehmend ist dazu zu bemerken, dass Gadamer mit dieser Begrifflichkeit den Wahrheitsbegriff Heideggers weiterentwickelt, welcher Wahrheit im Gefolge von Aristoteles' Metaphysik wieder als "Aletheia" - wörtlich: "Unverborgenheit" - zu denken begann. ¹⁸⁾

d) Verstehen als Gespräch. Die Logik von Frage und Antwort

"Die hermeneutische Erfahrung hat es mit der Ueberlieferung zu tun. Sie ist es, die zur Erfahrung kommen soll. Ueberlieferung ist aber nicht einfach ein Geschehen, das man durch Erfahrung erkennt und beherrschen lernt, sondern sie ist Sprache, d.h. sie spricht von sich aus wie ein Du. Ein Du ist nicht Gegenstand, sondern verhält sich zu einem." (WuM 340, die beiden ersten Hervorhebungen durch H.-G. G.)

Gadamer meint mit solcher Charakterisierung der hermeneutischen Erfahrung, dass der Verstehende die Ueberlieferung in dem Sinne gelten zu lassen hat, als er ihrem Anspruch gegenüber offen zu sein hat. Er hat sie nicht nur in ihrer Andersheit zu anerkennen, sondern auch in der Weise, dass sie ihm etwas sagen 'will'. Es ist für Gadamer nicht nur eine Metapher, sondern eine Erinnerung an das Ursprüngliche der Aufgabe des Verstehens, dass er es als "Gespräch" bestimmt. Verstehen ist "Sinnkommunikation", näherhin "In-das-Gesprächkommen" zweier Partner miteinander. An diesem Leitmodell des Gesprächs kann nun die hermeneutische Erfahrung weiter entfaltet werden. Doch zunächst gilt es, eine Verstehensweise des Du, die als "Verfallsform" des Gesprächs charakterisiert werden muss, zu erkennen und abzuwehren. ¹⁹⁾ Gerade in dieser Verfallsform spiegelt sich nun aber exakt das Modell der Wissenschaften im Gefolge

der Aufklärung. Es ist die Verstehensweise eines Du, die ihr Gegenüber als Gegenstand betrachtet und als solchen zu erkennen versucht. Solche Art 'Menschenkenntnis' kann mit ihrem Gegenüber rechnen, sein Verhalten voraussagen, vielleicht sogar auch beherrschend steuern und kontrollieren. Diese 'Verstehensweise' ist nicht nur als eine gewaltsame Reduktion der Wirklichkeit menschlichen Daseins auf bloße Teilaspekte zu durchschauen, sondern auch eine Illusion, die als solche allerdings leicht verborgen bleibt. Sie beansprucht, von sich aus den Anspruch des andern bereits zu kennen. Indem man den andern aber auf diese Weise 'versteht', wird diesem prinzipiell die Legitimation eigener Ansprüche entzogen. Für den Interpreten selbst erfüllt dieser Verstehensanspruch hingegen die Funktion, sich den Anspruch des andern in Wahrheit vom Leibe zu halten: es soll gerade nicht verstanden - d.h. erfahren werden, wer der andere ist und was er zu sagen hat! Der Interpret erweist sich so als "dogmatisch" in seinem Meinen befangen und die Beziehung zwischen dem Du und seinem Interpreten wird in ihrer sittlichen Verbindlichkeit zerstört. Gründe zu solchem Verhalten mag es viele geben. Ihnen ist an dieser Stelle nicht nachzugehen. Auf dem Hintergrund dieser Verfallsform wird nun aber sichtbar, worauf es im mitmenschlichen Verstehen ankommt: Ein Du ist als Du wirklich zu erfahren, sein Anspruch ist zunächst sorgfältig zu hören und der Verstehende hat offen zu bleiben, um sich von ihm etwas sagen zu lassen: Er lässt in sich gegen sich etwas gelten. In solcher Erfahrung wird - wie es bereits dargestellt worden ist - dauernd die eigene Befangenheit in Vorurteilen, die ein Verstehen auch verhindern, aufgedeckt. Es gilt, diese in den Verstehensprozess miteinzubringen, d.h. zunächst daran festzuhalten und trotzdem die Meinung des andern zum Zuge kommen und sich von ihr verwandeln zu lassen. Der die Verfallsform praktizierende Verstehende wähnt sich dagegen aller Vorurteile frei. Er betrügt aber mit solchem Verstehen nicht nur sein Gegenüber, sondern sich selbst:

"Wer seiner Vorurteilslosigkeit gewiss zu sein meint, indem er sich auf die Objektivität seines Verfahrens stützt und seine eigene geschichtliche Bedingtheit verleugnet, der erfährt die Gewalt der Vorurteile, die ihn unkontrolliert beherrschen, als eine vis a tergo. Wer die ihn beherrschenden Vorurteile nicht wahrhaben will, wird das verkennen, was sich in deren Lichte zeigt." (WuM 343)

Die Illusion dieser Verstehensform besteht wie im Fall des methodisch-objektivierten Verhältnisses zur Ueberlieferung darin, dass man sich aus der wirklichen Beziehung, d.h. deren Wechselseitigkeit, letztlich hinausstellen könne. Für den Fall der zwischenmenschlichen Beziehung erinnert Gadamer an diese ihre dialektische Struktur, wie sie Hegel an seinem berühmten Beispiel der Beziehung von Herr und Knecht herausgearbeitet hat. ²⁰⁾ Diese Beziehungsform kann verschiedene Grade der Spannung annehmen, nie aber die völlige Beherrschung des einen Ich durch das andere erreichen. Die Gegenseitigkeit der Beziehung ist nicht überwindbar. So auch in allem Verstehen, dessen Gesprächsform nun näher zu betrachten ist.

Ein Gespräch führen heisst, weder den andern niederzuarargumentieren noch dessen Meinung einfach blindlings und hörig zu übernehmen, sondern das sachliche Gewicht der andern Meinung wirklich zu erwägen. Dieses Erwägen muss nun zwischen dem Aneinander- und an der Sache Vorbeireden und dem Miteinanderübereinkommen gefunden werden. Vom Interpretieren eines geschriebenen Textes ist dabei eine Mehrleistung gegenüber der Leistung der Partner eines wirklich stattfindenden Gesprächs zu erbringen. Er hat gewissermassen den in Schriftform 'eingefrorenen' Sinn wieder zu neuem Leben zu erwecken und den Autor zum Sprechen zu bringen. Im wirklichen Gespräch kann sich ein Autor gegen die Missverständnisse seines Interpretieren wehren. Seine Interventionen - aber wiederum auch die Gegenentwürfe des Interpretieren - beabsichtigen die Vermeidung von Miss- und Unverstehen. Der Interpret eines Textes hingegen muss seinen Autor stellvertretend erneut zum Sprechen und Widersprechen bringen. Einen Text wieder zum Reden zu bringen heisst dabei, diesen im Verstehensprozess erst zu seiner wahren Stärke zu bringen, d.h. dem Text von der in ihm gemeinten Sache her zunächst zu Hilfe zu kommen - und nicht das Gesagte von der eigenen Vormeinung her vorschnell in seiner entdeckten Schwäche zu treffen (und abzulehnen).

Wir haben gesehen, dass im Hin und Her des hermeneutischen Zirkels sich die Vorurteile, die im Verstehens- und Verständigungsvorgang im Spiele sind, nach und nach abheben, weil sie an der Gegenmeinung gleichsam aufstossen und damit als solche "erfahren" werden. Es wurde dazu gesagt, dass sie als abgehoben-bewusstgewordene Vorur-

teile nun nicht einfach aus dem Verkehr gezogen werden, sondern ins Fragliche zu wenden sind. Sie werden, so sagt Gadamer, ins Offene gestellt:

"Fragen heisst ins Offene stellen. Die Offenheit des Gefragten besteht in dem Nichtfestgelegtsein der Antwort. Das Gefragte muss für den feststellenden Spruch noch in der Schwebe sein."

(WuM 345)

Erst die Entscheidung des feststellenden Spruches führt nun zu neuem Wissen. Es ist das Ueberwiegen der Gründe für die eine und gegen die andere Möglichkeit, wodurch die fragliche Geltung eines Urteils entschieden wird. Von einer vollen Erkenntnis kann aber nur dann die Rede sein, wenn die dagegen sprechenden Instanzen aufgelöst, d.h. in ihrer Unrichtigkeit durchschaut werden. Erst dann ist eine Sache gewusst. Um zu verstehen, müssen also die eigenen Vorurteile abgehoben und derart ins Offene gestellt werden, damit sie an der Erfahrung der Andersmeinung ihre Bewährung finden können. Die Offenheit, die im Wesen solcher Erfahrung liegt, ist logisch gesehen die "Offenheit des So oder So", anders gesagt: die logische Struktur der Offenheit der Erfahrung hat die Form der Frage.

Durch das Stellen von Fragen kann der Verstehende aktiv dazu beitragen, dass sein Vorentwurf ins Offene gestellt wird. Dieses Stellen von Fragen ist nun alles andere als leicht. Um fragen zu können, muss man nämlich wissen wollen, und das heisst: wissen, was man nicht weiss. Fragen zu stellen, deren Antwort man bereits weiss, genügen der logischen Gleichgewichtsforderung des Ja und Nein, der vorläufigen Unentschiedenheit des Pro und Contra, nicht. Die richtigen Fragen zu stellen, ist mithin die Kunst, die "Richtung ins Offene" festzuhalten und das "bestimmte Nichtwissen" zu finden, das zu einer - ebenfalls bestimmten - Frage führt. Fragen heisst so, die Festigkeit von Meinung durchbrechen und sich gegen das Niederhalten des Fragens durch die herrschende (eigene oder fremde) Meinung zur Wehr zu setzen. Dermassen Fragen zu stellen bedeutet, Andersmeinungen als mögliche Antworten zu diesen Fragen zu betrachten. In der abgeleiteten Gesprächsform des Verstehens von Texten ist sogar ein Schritt weiterzugehen: Es sind die Fragen zu finden, auf die ein Text als Antwort betrachtet werden kann: "Wer verstehen will, muss also fragend hinter das Gesagte zurückgehen. Er muss es als Antwort von einer Frage her verstehen, auf die es Antwort ist." (WuM 352)

In Wahrheit kann man einen Text also nur so verstehen. Mit diesen Gedankengängen sind wir bei der "hermeneutischen Logik", die eine Logik von Frage und Antwort ist, angelangt. Diese Logik überschreitet die traditionellen Dimensionen der Aussagelogik, auf der die Wissenschaften der Neuzeit aufbauen. Gadamer betrachtet es als folgenschwere Entscheidung, dass die abendländische Wissenschaft auf der von Aristoteles geleisteten Fundierung der Logik basiert (vgl. KS IV 101ff). Diese ist eine Logik der Aussage (bzw. des Urteils), und damit ist ihre Reichweite begrenzt, reicht doch die Vielfalt der Sprache viel weiter als der Bereich der blossen Aussagen, etwa wenn man an Formen wie die Bitte, den Befehl, oder die Frage denkt, um nur einige Beispiele zu nennen. Gadamer findet Ansätze zu einer solch umfassenden Logik bei Hans Lipps (1938), an dessen "Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik" seine hermeneutische Logik von Frage und Antwort anknüpft.²¹⁾ Es ist dies eine Logik der Rhetorik, die als die Wissenschaft menschlicher Rede und Argumentation aufzufassen ist. Wir werden sie noch näher zu betrachten haben (im 4. Kap. dieses Teils).

Wenn die Frage, die hinter einem Text steht, bei dessen Verstehen zu rekonstruieren ist, muss sich diese Frage nicht unbedingt mit der Frage, die der betreffende Autor selbst formuliert hat oder formulieren würde, decken. Die Frage, die sich der Autor gestellt hat, hängt mit der realisierten Antwort,- dem Text - so zusammen, wie auch allgemein menschliches Planen und Handeln in einem Verhältnis zu einander stehen: nur bei gelungener Planrealisation decken sich Plan und tatsächliche Handlung. Und das muss durchaus nicht immer der Fall sein, ja solche Übereinstimmung ist sogar als Ausnahme und nicht die Regel zu betrachten. Insofern ist "die hermeneutische Reduktion auf die Meinung des Urhebers ebenso unangemessen wie bei geschichtlichen Ereignissen die Reduktion auf die Absicht der Handelnden" (WuM 355).

Es ist also primär vom Sinngehalt eines Textes und erst sekundär auch vom Selbstverständnis seines Autors her festzustellen, auf welche Fragen der Text eine Antwort ist.²²⁾

Die Frage verstehen, die hinter einem Text oder einer Äußerung steht, heisst nun, diese in Beziehung zum eigenen Meinen, d.h. zum eigenen Sachbezug zu bringen, und das wiederum bedeutet letztlich - wenn wir bei unserer Analyse der hermeneutischen Erfahrung anknüpfen: diese Frage selbst fragen. Das Begreifen dieser Frage stellt also auch unser eigenes Begreifen der jeweiligen "Sache" in Frage! (Das Verstehen der Frage jedoch, wie sie der Autor gemeint hat, muss demgegenüber nicht heissen, diese Frage selbst auch zu fragen, d.h. für offen zu halten.) Verstehen ist also immer mehr als ein blosses Nachvollziehen und Rekonstruieren von fremden Meinungen. Dass das nicht interpretatorischer Willkür gleichzusetzen ist, ist dadurch abgesichert, dass eine Meinung verstehen heisst, sie als Antwort auf eine Frage zu verstehen. Und diese Frage ergibt sich aus dem Sinngehalt dessen, was es zu verstehen gilt. Es kann natürlich auch sinnvoll sein, sich zu fragen, weshalb ein Autor so fragt. Es kann aber durchaus sein, dass mit dieser Fragerichtung der eigentliche Wahrheitsanspruch, den der Autor erhebt, zur Seite gelegt ist. Diesen gilt es aber zuerst zu verstehen. Erst sekundär - oder wenn dieser Versuch nicht gelingt - kann man fragen, weshalb ein Autor zu bestimmten Äußerungen gelangt. Die beiden Stossrichtungen des Fragens, diejenige auf den Wahrheitsanspruch eines Autors hin und diejenige auf sein Selbstverständnis hin, sind also klar voneinander zu unterscheiden.

Nun ist aber das Spiel von Frage und Antwort auch zwischen Interpret und Autor ein Wechselspiel und die Rollen des Fragenden und Antwortenden sind nicht fest verteilt. Frage und Antwort sind ganz ineinander verschränkt, sind doch auch Fragen selbst als Antworten auf Fragen zu verstehen. Die Logik von Frage und Antwort erweist sich so als eine Dialektik von Frage und Antwort, "in der sich Frage und Antwort beständig vertauschen und in die Bewegung des Verstehens auflösen" (DEH 52). So hat der Interpret nicht nur Fragen an den Text zu stellen, sondern der Anspruch der Andersmeinung stellt ja auch Fragen an diesen:

"Das Verhältnis von Frage und Antwort hat sich also in Wahrheit umgekehrt. Das Ueberlieferte, das uns anspricht - der Text, das Werk, die Spur - stellt selbst eine Frage und stellt damit unser Meinen ins Offene." (WuM 355f)

Verstehen hat so die Struktur eines Dialoges, an dem zwei Partner wechselseitig beteiligt sind. Im Falle des Textverstehens müssen wir diesen Text erst wieder zum Reden bringen. Wir sahen, dass das nicht beliebiger Einsatz des Interpretieren ist, sondern als Fragen bezogen auf die im Text wahrgenommene Antwort. Textverständnis und Verständigung im Gespräch finden ihre Gemeinsamkeit darin, dass jedes Verstehen eine Sache im Auge hat, die vor einen gestellt ist. Dass dieses Verstehen der Sache notwendigerweise in sprachlicher Gestalt geschieht, wie ja auch schon das Modell des Gesprächs nahelegt - wird im nächsten Kapitel noch zu betrachten sein. Jedes Gespräch setzt dabei sowohl eine gemeinsame Sprache voraus, bildet aber auch erst eine gemeinsame Sprache heraus. Verstehen ist so das Zur-Sprache-kommen der Sache selbst, wie wir in diesem zweiten Kapitel noch sehen werden. Hier wurde zu zeigen versucht, dass einander verstehen nach Gadamer immer auch heisst: "sich in etwas verstehen". Im Gespräch sind diese beiden Dimensionen angelegt, dass Partner "sich miteinander über etwas" verständigen (vgl. WUM 360, KS I 57, DEH 59 u.ö.). Es ist letztlich die Sprache, die beides trägt und dafür verantwortlich ist, dass solches Einverständnis möglich wird. Das folgende Zitat führt nochmals zusammenfassend vor Augen, wie Gadamer das Verstehen als Gespräch denkt und welche Perspektiven sich daraus ergeben:

"Das macht die eigentliche Wirklichkeit menschlicher Kommunikation aus, dass das Gespräch nicht die Meinung des einen gegen die Meinung des anderen durchsetzt oder die Meinung des einen zu der Meinung des andern wie in einer Addition hinzufügt, sondern das Gespräch verwandelt beide. Ein gelungenes Gespräch ist von der Art, dass man nicht wieder zurückfallen kann in den Dissensus, aus dem es sich entzündete. Gemeinsamkeit, die so sehr gemeinsam ist, dass sie nicht mehr mein Meinen und dein Meinen ist, sondern die gemeinsame Ausgelegtheit der Welt, macht erst sittliche und soziale Solidarität möglich." (KS IV 98, Hervorhebung durch S.J.)

Jedes Verstehen ist eine Verwandlung ins Gemeinsame hin, in der man nicht bleibt, was man war. Wirkliche Gespräche sind zwischen der so beschriebenen "reinen" und der zuerst skizzierten, etwas notbehelfsmässig so bezeichneten "Verfallsform" anzusiedeln. Der Dialog leistet so letztlich, "dass man im Miteinander an der Wahrheit und aneinander teilgewinnt" (PpV 151).

e) Verstehen als Anwenden

Bevor Gadamers philosophische Hermeneutik am Leitfaden der Sprache weiter entfaltet werden soll, müssen wir uns noch einer weiteren Dimension der hermeneutischen Erfahrung zuwenden, die ebenfalls, wie die Rehabilitation des Vorurteils und der Tradition z.T. missverstanden worden ist.²³⁾ Verstehen, wie es bisher charakterisiert worden ist, ist der Versuch, was man als Aussagen anderer versteht, auch sachlich einleuchtend zu finden. In diesem Prozess werden ebenfalls eigene Meinungen zu bewähren versucht. Im Verstehen findet deshalb so etwas wie eine "Anwendung" des zu verstehenden Textes auf die eigene gegenwärtige (im Sinne der "aktuellen") Situation des Interpreten statt. Um zu verstehen darf nämlich der Interpret nicht von sich selbst und der hermeneutischen Situation, in der er sich befindet, absehen wollen. Um zu verstehen, muss er den Text auf diese seine Situation beziehen. Das ist gemeint, wenn Gadamer sagt: "Verstehen ist hier immer schon Anwenden." (WuM 292) Er entwickelt diesen Sachverhalt an den dafür besonders gut geeigneten Fällen der juristischen und theologischen Hermeneutik. An ihrem Beispiel weist Gadamer nach, dass die Unterscheidung in Verstehen, Auslegen ("Interpretieren") und Anwenden eines Textes, als dreier verschiedener Aspekte, analytisch nicht aufrechtzuerhalten ist im Sinne aufeinander folgender Einzelakte, die nur gelegentlich zum ersten hinzukommen, sondern als diese drei Momente dem Verstehen insgesamt zugehören: Sowohl das juristische wie das theologische Verstehen gelten der Freilegung des Anwendungssinnes ihrer Texte (Gesetze bzw. Bibel). In beiden Texten liegt ein Geltungsanspruch, der z.B. im ersten Fall als Rechtsgeltung, im zweiten als Heilswirkung aufgefasst werden könnte. Verstehen legt immer kritisch - d.h. im Wechselspiel zwischen dem Sachanspruch eines Autors und dem je konkreten und situationsspezifischen Sachbezug des Interpreten eigene und begegnende Meinungen auf ihre Sachangemessenheit hin scheidend - den Geltungssinn von Aussagen und Texten frei. Damit ist zugleich ihre Applikation vollzogen - nämlich in dem, was wir als Horizontverschmelzung kennengelernt haben. Diese Applikation ist nun gerade nicht als eine bewusst vollzogene Anwendung zu verstehen, etwa als nachträgliche Anwendung eines Allgemeinen, das zunächst in sich verstanden würde, auf einen konkreten Fall! Solche "Aktualisierung"

eines Textes gilt es im Verstehensvorgang sogar zu verhindern (vgl. KS IV 128ff). Die von Gadamer behauptete "Applikation" ist bereits das wirkliche Verständnis des Sinngehaltes einer Andersmeinung selbst, wie sie als solche in einer konkreten hermeneutischen Situation einem Interpreten begegnet. Eine nachträgliche Anwendung des so gewonnenen Verständnisses auf einen bestimmten Fall hin ist davon zu unterscheiden. Immer schon ist also Verstehen ein Sonderfall von Anwendung, nämlich eines in Text oder Rede ausgedrückten Sinngehaltes auf die konkrete Situation, d.h. die aktuelle Meinung eines Verstehenden. Gadamer fasst diese beiden hier unterschiedenen Anwendungsformen mit Hilfe der aristotelischen begrifflichen Unterscheidung von praktischem Wissen ("Phronesis") und technisch-herstellendem ("Techné") (vgl. WuM 295ff). Nur das erstere ist ein allem Verstehen innewohnendes Strukturmoment. Diese Unterscheidung vom "Praxis" und "Technik" wird uns im 4. Kapitel weiter beschäftigen: Die praktische Dimension der hermeneutischen Erfahrung, d.h. die innere Verwandtschaft des Verstehens mit "praktischen Fragen", mit menschlichem (insbesondere sozialem) Handeln, wie es in Ethik, Pädagogik usw. thematisiert wird, ist damit angeschnitten. In beidem - dem Verstehen wie dem Handeln - geht es um die Umsetzung von etwas in die eigene Gegenwart. Im Falle des Verstehens, der Begegnung mit einer Andersmeinung, ist es die Umsetzung der Ueberlieferung, die uns so begegnet, in die eigene Gegenwart. Solche Vermittlung muss von uns im Akt des Verstehens geleistet werden, und diese Konkretionsleistung ist gemeint, wenn Gadamer von Applikation spricht. Ob und wie diese Konkretion gelingt, steht jedoch nicht in der Verfügung des Interpreten allein. Sie setzt voraus, dass ein Wort oder ein Text mich trifft und dass nur der Betroffene, der Erfahrung dieses Du sich Aussetzende, annehmend/ablehnend versteht. Solche Anwendung bindet sich deshalb vollständig an den Sinn des Textes; sie ist diesem gegenüber nicht frei, noch sucht sie bewusst eine Anwendung dessen in irgend eine Richtung. Die freie Wahl eines bestimmten Zweckes steht nur der technisch zu verstehenden Anwendung offen. Zweck und Mittel sind bei dem als praktisch zu verstehenden Anwendungsmoment allen Verstehens aufs innigste - d.h. auf eine nichtbeliebige Weise - miteinander verschmolzen. Die Vermittlung des vertraut/fremden Sinn"gegenstandes" mit der eigenen Gegenwart ist dabei eine wirkungsgeschichtlich getragene und vermittelte

Wirkung: "Das Verstehen erweist sich als eine Weise von Wirkung und weiss sich als eine solche Wirkung". (WuM 323) Ohne um das Moment der Applikation, das jedes Verstehen mitträgt und in ihm mit-schwingt, zu wissen, kann eine solche Bestimmung von "Verstehen" gar nicht verstanden werden. Dabei hat Verstehen auf alles andere als auf irgendeine Wirkung auszugehen, sondern es geht darin allein darum, im verstehenden "Gespräch" der in ihm verhandelten Sache gerecht zu werden. Genau darin ist das in allem Verstehen liegende Moment der Anwendung zu sehen. Diese Entwicklung ist Gadamer so wichtig, dass er andernorts gar von der Hermeneutik als einer "Theorie der Anwendung" (PpV 155) sprechen kann!

2. Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache.

Die ontologische Wendung der Hermeneutik am Leitfaden der Sprache

a) Die Sprache als Mittel des Verstehens und die Universalität des hermeneutischen Problems

Wir haben gesehen, dass Verstehen bei Gadamer nicht heisst, sich in einen andern hineinzusetzen und seine Erlebnisse nachzuvollziehen, sondern, sich mit einem Gegenüber bezüglich einer Sache zu verständigen. Dieser Vorgang ist ein sprachlicher, Verstehen ist eine Leistung der Sprache. Sofort taucht bei solcher Verstehensbestimmung die Frage auf, ob es denn nicht auch sprachlose Weisen des Verstehens gebe, etwa solche der Intuition oder der schweigenden Meditation. Vor allem dort, wo die Sprache als unzureichend erlebt wird, auszudrücken, was so erfahren wird, scheint das zuzutreffen. Aber sobald solche Erlebnisse mitgeteilt oder von ihnen her Ausdrucksmöglichkeiten der Sprache bestritten und kritisiert werden, ist das Feld der Sprache bereits beschränkt. Insofern ist es ein Vermögen der Sprache, alles Verstehen einholen und alle Einreden gegen ihre Zuständigkeit überholen zu können. Ja es ist ja gerade die Aufgabe und Fähigkeit der Sprache, alles, was ist und als Aussersprachliches uns begegnet, zur Sprache kommen zu lassen. So gibt es grundsätzlich nichts, was sich ausserhalb ihrer Grenzen bewegte. In ihr spiegelt sich auch alles menschliche Wollen, Meinen und Empfinden. Sogar solche Verständigungsphänomene wie Lachen und Weinen sind nach Ga-

damer ein "auf mögliche Versprachlichung angelegtes Gemeinsames" (KS IV 91).

Von der Sprache gilt nun aber dasselbe wie für das Verstehen: Beide sind nicht als Gegenstände zu fassen, die man wie ein Objekt erforschen und begreifen kann. Der Mensch bewegt sich in ihnen und beide umgreifen vielmehr alles, was ihm je Gegenstand werden kann. Mit der Sprachlichkeit des Verstehens beschreibt schliesslich Gadamer nichts anderes als nochmals das wirkungsgeschichtliche Geschehen das sich in allem Sein vollzieht: Alle Ueberlieferung, in der wir stehen, erreicht uns letztlich als Sprache. Menschliche Erkenntnis und Erfahrung schlägt sich in ihr nieder und wird in dieser Form weitertradiert. Mit der Sprache erwirbt sich der Mensch deshalb nicht nur ein Instrument, mit dessen Hilfe er sich diese Tradition aneignen oder sich davon distanzieren kann, etwa indem er sie kritisiert. Vielmehr wird der Mensch dadurch selbst mitten in diesen Ueberlieferungsstrom gestellt. Die Sprache kommt ihm dadurch so nahe, dass er sie nur sehr beschränkt überhaupt als solche zu vergegenständlichen vermag. Jedes Nachdenken über sie und jeder bewusste Akt, sie als Instrument der Verständigung einzusetzen, kommt gegenüber dem Sprechen und Verstehen, die immer schon Verständigung sind, bereits hoffnungslos nachträglich und sekundär. Wenn Gadamer deshalb seine Hermeneutik am "Leitfaden der Sprache" weiter entfaltet (WuM 361ff), gesteht er sich dabei ein, vom "Allerdunkelsten, was es für das menschliche Nachdenken gibt" (WuM 359) zu reden. Alles Nachdenken über Sprache kann für ihn nicht darüber hinausführen, dass die Sprachunbewusstheit nicht aufhört, die eigentliche Seinsweise des Sprechens zu sein. Die Vorstruktur, in der sich alles Verstehen abspielt, hat uns gezeigt, dass es kein Verstehen und keine Erfahrung geben kann, wo nicht eine Vormeinung oder eine Frage unserem Bewusstsein bereits eine Perspektive angibt. Insofern gibt es keine sprachlose Welterfahrung, die sozusagen "von vorn" beginnen könnte und Erfahrung und Sprache ohne Vorgegebenheit aufbauen, wie es das Ideal der neuzeitlichen Wissenschaften und darin insbesondere der positivistischen Richtung ist. Alles Verstehen vollzieht sich als eine kommunikative Fortführung unserer mit der Sprache übernommenen, wirkungsgeschichtlich übermittelten Welterkenntnis. Ueberall da, wo in verstehender Aneignung und Auseinandersetzung mit

Andersmeinungen Erfahrung und Einleuchten erfolgt, wird diese Einbringung in das Wort und damit in das gemeinsame Bewusstsein weitergeführt. In diesem Sinne ist die Sprache nie bloss ein Instrument, das nachträglich zur Erkenntnis hinzukommt und über die das menschliche Bewusstsein souverän verfügt, etwa wenn es Worte und Wortverbindungen "wählt", um vorgängige Erkenntnisse nachträglich damit zu formulieren und zur Sprache zu bringen:

"Die Sprachlichkeit liegt dem Denken der Sachen so völlig ein, dass es eine Abstraktion ist, wenn man das System der Wahrheiten als ein vorgegebenes System von Seinsmöglichkeiten denkt, dem Zeichen zuzuordnen wären, die ein nach diesen Zeichen greifendes Subjekt verwendet. Das sprachliche Wort ist kein Zeichen, das man macht oder einem anderen gibt, kein seiendes Ding, das man aufnimmt und mit der Idealität des Bedeutens belädt, um dadurch anderes Seiendes sichtbar zu machen." (WuM 394)

In diesen Aeusserungen steckt auch Kritik an den modernen Sprachwissenschaften, die nach Gadamer eine "instrumentalistische" Sprachtheorie vertreten, welche der Wirklichkeit der Sprache nicht gerecht zu werden vermag. Deren Verkennen der Wirkungsgeschichte, d.h. der Zeitstruktur, in der alles Erkennen und Sprechen geschieht, hat die täuschende Fiktion zur Folge, dass die natürliche Wortbildung, die im Sprechen geschieht, dem Schema der Begriffsbildung folge. Diese erfolgt bekanntlich nach dem Muster von Induktion und Abstraktion, indem ein Sachverhalt einem nächst höheren Allgemeinbegriff zugeordnet wird. Gadamer hält dem entgegen, dass bei der Wortbildung keine solche Reflexion tätig ist. Wer etwas sagt, meint damit das, was er denkt, die Sache. Er ist nicht auf das eigene Denken gerichtet dabei, und das geäusserte Wort drückt nicht sein Denken, sondern die Sache aus. So ist auch die Uebereinkunft,

"der gemäss die Sprachlaute oder Schriftzeichen etwas bedeuten, nicht eine Verabredung über ein Verständigungsmittel - eine solche würde immer schon Sprache voraussetzen -, sondern sie ist das Ueber-eingekommensein, auf das sich die Gemeinschaft unter Menschen, ihre Uebereinstimmung in dem, was gut und recht ist, begründet." (WuM 408)

Wenn auch meist ohne bewussten Denkkakt und ohne begriffslogische Reflexion, geschieht menschliches Sprechen doch nicht ohne "Vernunft": diese wird von Gadamer im "Vernehmen" der Sache gesehen. Diese Vernunft ordnet durchaus Worte einer Sache zu. Sie blickt jedoch dabei auf Gemeinsames an der Sache, nicht aber auf so etwas Abstraktes wie eine Gattungseinheit oder logische Begriffssysteme. Sie gewährt vielmehr - ihrer hermeneutischen Erfahrung folgend -

Aehnlichkeiten, seien es solche der Sacherscheinung selbst oder in deren Bedeutsamkeit für uns. Die Genialität des sprachlichen 'Bewusstseins' beruht für Gadamer darauf, dass es solchen Aehnlichkeiten Ausdruck zu geben weiss. Er nennt das die "grundsätzliche Metaphorik der Sprache" (WuM 407). Es ist die "Rhetorik", die dieses Bildungsprinzip der Sprache - Gemeinsamkeiten zu entdecken und von einem Bereich in einen andern zu übertragen - erfasst. Auf ihr baut jede künstliche Sprachbildung auf, die Worte in Begriffe mit fest umrissenen Bedeutungsgehalt umformt und für die die "Logik" zuständig ist. Bei solchem begriffsbildendem Schritt wird sozusagen ein Segment aus dem überlieferten und lebendigen Bedeutungsfeld herauspräpariert und stillzulegen versucht. Immer aber lebt solches definitonische Präparieren der Sprache von der Quelle wirkungsgeschichtlich-verstehenden Sprachübereinkommens bzw. -übereingekommenseins, wie es die Theorie der hermeneutischen Erfahrung Gadamers zu beschreiben versucht. Sprachübereinkunft folgt immer ganz und gar den menschlichen Aspekten der Dinge, menschlichen Bedürfnissen und Interessen, nicht aber Bedürfnissen der Logik. Nochmals muss deutlich gesagt werden, was das heisst: dem menschlichen Sprachgebrauch steht kein "Bewusstsein" wissend und wählend gegenüber! Das Wort geht ganz darin auf, dass sich in ihm die Sache darstellt. Es hat sein Sein in seinem Offenbarmachen. Gadamer geht sogar so weit, dass der Mensch nur mit der Sprache überhaupt "Welt" habe:

"Nicht nur ist die Welt nur Welt, sofern sie zur Sprache kommt - die Sprache hat ihr eigentliches Dasein nur darin, dass sich in ihr die Welt darstellt." (WuM 419)

In der Sprache hat der Mensch Welt, d.h. kann er das ihm von der Welt her Bewegende vor sich stellen, wie es ist. Diese Erhebung über die Umwelt - die der Mensch dem Tier voraus hat - geht mit der Distanz, die der Mensch sprechend zur Sache einnehmen kann, einher. Von da her bekommt nun die Sachlichkeit der Sprache, die wir bei unserer ersten Charakterisierung des Verstehens bereits ins Zentrum gestellt haben, eine tiefere Bedeutung:

"Sprachliche Verständigung stellt das, worüber sie stattfindet, vor die sich Verständigenden hin, wie einen Streitgegenstand, der zwischen den Parteien in der Mitte niedergelegt ist. Die Welt ist derart der gemeinsame, von keinem betretene und von allen anerkannte Boden, der alle verbindet, die miteinander sprechen." (WuM 422)

Und so gilt schliesslich, was Gadamer im folgenden Satz perspektivisch auszieht:

"Alle Formen menschlicher Lebensgemeinschaft sind Formen von Sprachgemeinschaft, ja mehr noch: sie bilden Sprache. Denn die Sprache ist ihrem Wesen nach die Sprache des Gesprächs." (WuM 422)

Damit erweist sich das, was wir zunächst als Verstehen von Texten und Aeusserungen eines Gegenübers vorgestellt haben, als universales Grundverhalten menschlichen Daseins. Die Sprache erweist sich dabei nicht nur als Medium und Mitte des Verstehens, sondern als die Mitte des Zusammenschlusses von Ich und Welt, von Ich und Du, so dass Gadamer die Grundverfassung des Verstehens schliesslich im Satz aufgipfeln lässt:

"Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache." (WuM 450)

Den darin enthaltenen ontologischen Implikationen und Schlussfolgerungen haben wir jetzt noch nachzugehen.

b) Verstehen als Spiel. Hermeneutische Ontologie und die Ueber- Ueberwindung des neuzeitlichen Subjektivismus

Zur Sprache kommen heisst nicht, ein zweites Dasein bekommen. Es heisst vielmehr, in und durch Sprache zur Gegenwart - zur Darstellung - kommen. Der Sprechende bringt im Sprechen sein Verhältnis zur Sache zur Sprache. Die Sprache leistet diese Vergegenwärtigung durch ihre "spekulative" ²⁴⁾ Struktur: Sie spiegelt in sich alles, was durch sie zur Sprache kommt, es wird dadurch wie verdoppelt, was aber in Tat und Wahrheit doch nur die Existenz von einem ist. Was sich in der Sprache als einem Spiegel zeigt, ist die zwar stets endliche Welterfahrung des Menschen, die aber dennoch nirgends auf eine Schranke stösst, an der ein Gemeintes nur noch geahnt und nicht mehr gesagt werden könnte. Die Sprache leistet damit eine je konkrete Vermittlung von Endlichem und Unendlichem. Resultat solcher Vermittlung ist die "Welt" wie sie sich den Menschen gemeinsam darstellt. Und diese Darstellung reicht immer so weit wie sein Verstehen, das in der Verständigung mit andern seine Erweiterung erfährt. Nur in den Sonderfällen des Missverstehens werden die sprachlichen "Mittel", wird die Sprache selbst Gegenstand dieser Verständigung.

Diese immer endliche, aber nie abgeschlossene Offenheit der sprachlich verfassten Welt ist von grundsätzlicher Bedeutung für Gadamers Ontologie:

"Solche Weltansichten sind nicht in dem Sinne relativ, dass man ihnen die 'Welt an sich' entgegenstellen könnte, als ob die richtige Ansicht von einem möglichen Standorte ausserhalb der menschlich-sprachlichen Welt aus sie in ihrem Ansichsein anzutreffen vermöchte." (WuM 423)

In jeder Weltansicht ist nämlich das Ansichsein der Welt gemeint!

"Die Mannigfaltigkeit solcher Weltansichten bedeutet keine Relativierung der 'Welt'. Vielmehr ist, was die Welt selbst ist, nichts von den Ansichten, in denen sie sich darbeitet, Verschiedenes." (ebd.)

Die Horizonte, in denen wir uns bewegen, erlauben uns eine je in Perspektiven gefasste Sicht auf das Ganze. Als Verstehende sind wir fähig, diese unsere Horizonte mit andern zu konfrontieren, in andere Sprachwelten einzutreten, um die Schranken der eigenen zu überwinden. Nie aber begeben wir uns damit auf einen "unbedingten Standort". (Dies ist gewissermassen die einzig mögliche absolute Aussage.)

Immer bleiben wir unserer wirkungsgeschichtlich gewordenen Daseinsrelativität verhaftet. Es gibt keinen Standort ausserhalb unserer geschichtlich-sprachlichen Welterfahrung, von dem her die Welt selber zum Gegenstand zu werden vermöchte. Mit dieser ontologischen Bestimmung der Hermeneutik gelingt es Gadamer, an der geschichtlichen Verfasstheit des Menschen festzuhalten und trotzdem nicht die Konsequenzen des Historismus, die im Relativismus enden, vollziehen zu müssen. ²⁵⁾ Es ist seine Theorie der Sprache, die im Sachbezug das Wesen der Sprache erblickt, die dies ermöglicht. Der wirkungsgeschichtlich vermittelte, gemeinsame Sachbezug verhindert das Abgleiten in den befürchteten Relativismus. ²⁶⁾ Gadamers Kritik am Historismus (vgl. WuM 477ff) ist seinerseits von der Einsicht geleitet, dass das 'Subjekt' der Erkenntnis von der Seinsart des 'Objekts' ist, dass nämlich beide derselben geschichtlichen Bewegung angehören. Er weist damit nach, dass auch in den Naturwissenschaften diese (vermeintlich klare) Unterscheidung von Subjekt und Objekt sehr voraussetzungsreich bleibt; sie leitet sich auch dort ab vom wirkungsgeschichtlich-hermeneutischen Zirkel, in den diese Unterscheidung eingebunden bleibt: Immer bleibt "das Verhältnis von Theorie und Tatsache" ein "hermeneutisches" (PpV 149). Mit dieser Bestimmung ist die Universalität der hermeneutischen Erfahrung über den ganzen Bereich der Wissenschaften nachgewiesen und

die philosophische Hermeneutik zeigt sich uns sozusagen als eine fundamentale Wissenschaftstheorie.

Dass uns unsere Weiterfahrung, unser Verstehen, ja sogar unser Sprechen nicht gegenständlich werden kann, so dass wir frei darüber bestimmen und verfügen könnten, entfaltet Gadamer am Begriff des "Spiels" (vgl. v.a. WuM 97ff): Wer versteht, ist immer schon einbezogen in ein Geschehen und selbst aktiv daran beteiligt wie ein Spieler in einem Spiel:

"Es ist stets eine sich schon auslegende, schon in ihren Bezügen zusammengeordnete Welt, in die Erfahrung eintritt als etwas Neues, das umstösst, was unsere Erwartungen geleitet hatte, und das sich im Umstossen selber neu ordnet." (KS I 111)

Niemals ist - um im Bilde des Spiels zu bleiben - das Verhalten eines Spielers nur durch dessen freien (autonomen) Willen bestimmt. Es ist gewissermassen das Spiel selbst, das als 'Subjekt' der Spielbewegung die Spieler in sich einbezieht. Das Spiel entfaltet seine eigene Wirklichkeit weitgehend unabhängig vom Bewusstsein der einzelnen Spieler. Das Spiel stellt eine Ordnung dar, in der sich das Hin und Her der Spielbewegung wie von selbst ergibt. Ja, man kann geradezu sagen: "alles Spielen ist ein Gespielt-werden" (WuM 101f). Einem Spiel kann man sich jedenfalls nicht wie einem Gegenstande gegenüber verhalten, sondern man gehört ihm als Spieler teilnehmend an. ²⁷⁾ Anhand des als Spiel charakterisierten Geschehens allen Verstehens versucht nun Gadamer, die "Illusion des Selbstverständnisses" (KS IV 259) als das philosophische Konzept der Neuzeit zu überwinden. Damit ist noch etwas provokativer formuliert, was wir bereits angetroffen haben: dass Verstehen weniger das selbstbewusste Verhalten eines Subjektes als vielmehr die Erfahrung von Wirken und im Verstehen selbst ein Weiterwirken am Ueberlieferungsgeschehen darstellt. An ihm nehmen wir als Mitspieler teil. In jedem Verstehen ist so ein Moment der Selbstlosigkeit. Das Spiel des Ueberlieferungsgeschehens ist das höhere Ganze, dem das 'selbstbestimmte' subjektive Verhalten sich unterordnet:

"In Wahrheit gehört die Geschichte nicht uns, sondern wir gehören ihr. Lange bevor wir uns in der Rückbesinnung selber verstehen, verstehen wir uns auf selbstverständliche Weise in Familie, Gesellschaft und Staat, in denen wir leben. Der Fokus der Subjektivität ist ein Zerrspiegel. Die Selbstbesinnung des Individuums ist nur ein Flackern im geschlossenen Stromkreis des geschichtlichen Lebens. Darum sind die Vorurteile des einzelnen weit mehr als seine Urteile die geschichtliche Wirklichkeit seines Seins." (WuM 261)

Mit solchen Aeusserungen provoziert Gadamer das Selbstbewusstsein des neuzeitlichen Denkens und das Menschenbild der Aufklärung aufs äusserste. Beide gehen von einem autonomen Subjekt aus, das sich vernünftig-denkend selbst bestimmt und erkennt. Wir sehen nun, dass die Kritik Gadamers an diesem Denken, das vom menschlichen Bewusstsein als einer unbedingten d.h. absoluten Grösse seinen Ausgang nimmt, nicht beliebig ist. Es ist die Konsequenz, die daraus folgt, im Gefolge Heideggers Sein als Zeit zu denken. Nicht das Bewusstsein des Menschen stellt den letzten archimedischen Punkt aller Erkenntnis und das Mass aller Dinge dar, sondern die Sprache. Und diese ist, wie wir gesehen haben: Wirkungsgeschichtliche Ueberlieferung. Und das 'Wesen' dieser Sprache besteht im beständigen Weiterspielen des Spieles, in das wir eingetreten sind, sobald wir zu sprechen begonnen haben. Gadamer erinnert daran, dass schon andere Denker grundlegende Kritik an der Bewusstseins- und Subjektivitätsphilosophie geübt haben. Es sind vor allem Søren Kierkegaard, Karl Marx, Friedrich Nietzsche und Sigmund Freud, die je auf ihre Art und bis heute folgenreich hinter die Oberfläche des Bewusstseins und des selbstbewusst Gemeinten geschaut haben (vgl. KS I 131ff). Aber sie alle - wie auch der späte Ludwig Wittgenstein, der menschliches Bewusstsein auf die Alltagssprache zurückführte und den Begriff des "Sprachspiels" prägte - bedürfen noch der Radikalisierung: Gadamer besteht darauf, dass die Sprache nicht in erster Linie eine Sprache der Sprechenden, sondern die Sprache des Gesprächs ist, das die Dinge mit uns führen. Ist so gesehen die Sprache, die uns - vor aller eigenen Verstehensbemühungen - immer schon als Ueberlieferung eingegangen ist, nicht die Sprache des Menschen als vielmehr die Sprache der Dinge? Gadamer macht mit einer Frage wie dieser keine geheimnisvolle mythologische Anspielung, er möchte damit nur die "geradezu abgründige Unbewusstheit" der Sprache (KS I 95) ausdrücken, denn: "Alles Denken über Sprache ist vielmehr von der Sprache schon immer wieder eingeholt worden." (ebd.) Gewiss ist Sprache nicht ohne das einzelne Bewusstsein da. Immer aber umgreift sie, wenn sie da ist, wenn jemand spricht, dieses Einzelbewusstsein bei weitem und uneinholbar.

"Dass wir es sind, die Sprechen, keiner von uns und doch wir alle, das ist die Seinsweise der 'Sprache'." (Ks IV 106, Hervorhebung durch S.J.)

So ist letztlich auch das Gespräch etwas Unverfügbares: Man kann sich ihm nur mehr oder weniger öffnen (nie aber ganz verschliessen!). Ins Gespräch gekommen, wird man von ihm, wie im Spiel, gleichsam weitergetragen, im Wechselspiel von Rede und Gegenrede, und es ist das Gesetz der Sache, um die es im Gespräch geht, die es weitertreibt. Es fließt gewissermassen dahin in einer selbstvergessenen Hingabe an die Sache. Dass man ab und zu Worte bewusst "wählt", verdeckt dabei die Tatsache, dass ein Gespräch vor allem dann gelingt und Einverständnis in der Sache erbringt, wenn man sich der Sprache nicht in dieser Weise als einem Instrument bedient, sondern in ihr lebt. Die hermeneutische Reflexion - die Besinnung (und Selbstaufklärung) eigenen verstehenden und erkennenden Tuns - reicht schliesslich nur so weit, dass sie die eigene Bedingtheit und Abhängigkeit, in der sie steht, mitreflektiert, diese selbst aber nie ganz aufzuklären vermag:

"Sie weiss, dass menschliches Erkennen begrenzt ist und begrenzt bleibt, auch wenn es seiner eigenen Grenze inne ist. Hermeneutische Reflexion übt so eine Selbstkritik des denkenden Bewusstseins, die alle seine Abstraktionen, auch die Erkenntnisse der Wissenschaften, in das Ganze menschlicher Weiterfahrung zurückübersetzt." (KS III 260)

Als Philosophie ist die hermeneutische Besinnung Kritik der überlieferten Denk- und Erkenntnisversuche. Für diese wie für die philosophische Hermeneutik gilt, dass sie, sobald sie sich selbst als absolut, d.h. für vorurteilslos und unabhängig halten, notwendig erweise in Illusionen befangen bleiben. Ansprüche absoluter Aufklärung - welcher Herkunft auch immer - erweisen sich von daher als Wahnvorstellungen:

"Immer bleibt etwas im Rücken, so vieles man auch vor sich bringt. Geschichtlich sein heisst, niemals so aus dem Geschehen herausreflektiert sein, dass alles Geschehene vor mir liegt."
(KS IV 204)

So schlägt Gadamer mit seinen philosophisch-hermeneutischen Untersuchungen keine Methode vor, sondern er beschreibt damit, was ist. Und was so ist, gilt es als Faktum zunächst anzuerkennen. Das allein kann beanspruchen, vernünftig und wissenschaftlich zu sein. Damit sind nicht die Methoden der neuzeitlichen Wissenschaft, mit denen der Mensch versucht, sich seiner bewusst zu werden und zu immer vollständigerer und "exakter" Erkenntnis zu kommen, disqualifiziert. Ja diese Entwicklung der neuzeitlichen Wissenschaft ist selbst - konsequent wirkungsgeschichtlich betrachtet - als Geschehen aufzufassen,

das nicht im freien Belieben des Menschen steht! Aber die wirkungsgeschichtliche Reflexion weist deren undurchschaute - ja undurchschaubere - Voraussetzungen auf, und damit auch die Bedingungen und Begrenzungen ihrer derart gewonnenen Erkenntnisse. Die durch noch so vollständige methodische Absicherung gewonnenen Erkenntnisse genügen nicht, um Wahrheit zu erreichen. Das Werkzeug der selbstbewusstesten Methode erhellt nicht nur, sondern verdunkelt auch die wahren Verhältnisse und Sachverhalte, so dass die ganze Wahrheit, die es zu erkennen - oder eben vielmehr anzuerkennen gilt, dadurch verschattet wird:

"Wir sind als Verstehende in ein Wahrheitsgeschehen einbezogen und kommen gleichsam zu spät, wenn wir wissen wollen, was wir glauben sollen." (WuM 465, Hervorhebung durch S.J.)

c) Weisen des Sagens

Wir haben damit den Weg nachgezeichnet, der Gadamer vom Neukantianismus und Husserl zu Heidegger und dessen philosophischer "Kehre" geführt hat. Es ist der Weg, der vom transzendentalen Idealismus - welcher sich von Descartes bis zu Husserl "in die Aporien des Subjektivismus verstrickt" hat (WuM 435) - hin zur Erfahrung führt, "dass alles Denken der Philosophie ein Weiterdenken ursprünglicher Welterfahrung ist und die Begriffs- und Anschauungskraft der Sprache zu Ende zu denken sucht, in der wir leben" (KS IV 257).²⁸⁾ Wie leben wir nun in dieser Sprache?

Auf die vielfältigen Weisen des alltäglichen Sprechens und Verstehens des Menschen sei zunächst nicht eingegangen. Sie zu beschreiben ist die Rhetorik zuständig und auf diese werden wir im 4. Kapitel näher eingehen, welches die Hermeneutik Gadamers als praktische Philosophie interpretieren wird. Gadamer hebt drei Formen des Wortes hervor, die unsere Ueberlieferung in besonderer Weise geprägt haben und uns erlauben, seine hermeneutische Sprachphilosophie in die Bereiche der Wissenschaft, der Kunst und der Religion auszuzeichnen (vgl. diese Dreigliederung in DEH 64 und KUW 46 ff).

aa) Das Wort der Frage (Wissenschaft)

Hinter dem Wort der Frage steht die menschliche Neugier des Wissenwollens, die ihn von den Anfängen des Denkens und Erforschens bis zur heutigen modernen Wissenschaft geführt hat. Wir sahen, dass Verstehen genau dort produktiv wird, wo Fragen ins Offene gestellt werden. So sieht Gadamer

"in den Wissenschaften selbst die hermeneutische Dimension sich als die eigentlich tragende und begründende erweisen - in den Naturwissenschaften als die Dimension der Paradigmen und der Relevanz der Fragestellungen " (VZW 144ff). 29)

Gadamer zeigt das sehr schön am Beispiel der Statistik (KS I 107): Was in ihr festgestellt ist, sieht so aus wie die Sprache der nackten Tatsachen. Aber auf welche vorgreifenden Fragen diese Tatsachen eine Antwort geben und welche Tatsachen zu reden begönnen, wenn andere Fragen gestellt würden, das ist eine hermeneutische Fragestellung! Diese erst begründet die Bedeutung dieser Tatsachen und legitimiert die daraus zu ziehenden Schlussfolgerungen. Es gibt keine mögliche Aussage, die nicht als Antwort auf eine Frage verstanden werden kann und auch so erst verstanden wird. Die Konzentration der neuzeitlichen Wissenschaften auf die Methodenfragen verdunkeln diese Zusammenhänge. Natürlich gäbe es keine Wissenschaft ohne die Beherrschung von Methoden. In diesem Sinne tut die hermeneutische Reflexion den wissenschaftlichen Methoden keinen Abbruch. Aber deren Beherrschung allein garantiert noch nicht die Produktivität ihrer Anwendung. Diese kann sich erst dort entfalten, wo die Methoden der Wissenschaften sich auf wirklich offene Fragen richten! Das Fragwürdige zu sehen, das ist die entscheidende Aufgabe für jeden Forscher, und dafür gibt keine Methode Hilfestellung, weil dies eine Sache der hermeneutischen Erfahrung ist, die darin besteht, die produktiven Vorurteile ins Offene des Fraglichen zu wenden - wie wir gesehen haben.

So gibt die hermeneutische Erfahrung der Wissenschaft erst ihre Fragen auf und ermöglicht derart den Einsatz ihrer Methoden. Dieses Finden der bedeutsamen und richtigen Fragestellung und die Wahl eines Forschungsthemas kann selbst nicht methodisch-rational geleistet werden. Für Gadamer ist es unverständlich,

dass die modernen Wissenschaften dieses Problem nicht reflektieren, und dass sie es - weil methodisch nicht greifbar - der Irrationalität überlassen. Dabei ist gerade die Lösung dieses Problems in unserer Zeit dringlich geworden.³⁰⁾ Für Gadamer bedürfen nämlich gerade auch diese (hermeneutischen) Fragen nach der richtigen Fragestellung und der Wahl eines bestimmten Forschungsthemas einer vernünftigen Klärung, der sie auch fähig sind. Es sind Fragen der "praktischen Vernunft" und der "Urteilkraft", die für deren Klärung zuständig sind (vgl. dazu das 4. Kapitel, v.a. die Abschnitte (a) und (d)). Gadamer geht es auch hier um die Korrektur eines unrichtigen Selbstverständnisses von Wissenschaft, das befangen in seiner Methodik nicht zu sehen und anzuerkennen vermag, was diese in Tat und Wahrheit ist (vgl. WuM 514ff). So erweist sich das Sagen der Wissenschaft als ein sich selbst dauernd überholendes Fragen und Bewältigen, Konstruieren und Werkstelligen von Erfahrung, das zu immer neuen Möglichkeiten des Hinausfragens führt. Echte Forschung überholt sich dauernd selbst und hält in einer unabgeschlossenen Weise das Fragen offen.

bb) Das Wort der Sage (Kunst)

Für Gadamer ist unbestreitbar, dass die dichterische Sprache ihren eigenen Sachbezug und damit ihr eigenes Verhältnis zur Wahrheit hat. Dies wieder geltend zu machen, ist eines der Hauptanliegen von "Wahrheit und Methode". In diesem Werk nähert er sich daher dem hermeneutischen Grundproblem durch die "Freilegung der Wahrheitsfrage an der Erfahrung der Kunst" (WuM 1ff). Es geht ihm in diesem Teil von "Wahrheit und Methode" darum, die Subjektivierung der Aesthetik durch Kant rückgängig zu machen und die Wahrheitserfahrung der Kunst gegenüber einer "ästhetischen Theorie zu verteidigen, die sich vom Wahrheitsbegriff der Wissenschaft beengen lässt" (WuM XXIV). Das Wort der Sage - die Dichtkunst - ist sozusagen die reinste Form aller Kunst. Auch die bildenden Künste sind auf das Wort der Sage hin angelegt, indem uns deren Werke ins Gespräch ziehen und durch die dialogische Struktur von Frage und Antwort verstanden sein wollen (vgl. HbK). Mit dem Wort der Sage verhält es sich nun so:

Die Sprache leistet fortwährend ein Festhalten des Vergänglichen und Entgänglichen. So stellt sie Welt vor uns, wie wir gesehen haben. "Vergegenwärtigung" ist die Leistung aller Sprache: den flutenden Strom der Eindrücke zum Stehen zu bringen, um so Distanz und Nähe zur - und damit überhaupt (!) - "Welt" zu gewinnen, wie sie dem Menschen entspricht. Solches geschieht mit dem Erlernen der Muttersprache. Das Wort der Sage leistet nun ebenfalls ein "Festhalten" von etwas, um es auf Dauer zu stellen. Es setzt aber nicht einfach den sprachlichen "Prozess menschlicher Einhausung" fort (AdS 62), sondern tritt diesem gegenüber, indem es dem Menschen wie einen Spiegel vorhält, der ihm dieses sprachlich vermittelte Heimischwerden in der Welt zeigt. Was im Wort der Sage erscheint, ist nicht die Welt selbst, sondern die Nähe/Distanz des Menschen zu dieser Welt, in die uns alle Sprache bringt. Das ist die Wahrheit der Dichtung, dass sie solches Da-sein, solches "Halten der Nähe" zustande bringt (KS IV 225). Es bringt diese Nähe, die selbst immer wieder entgänglich ist, zum "Bleiben". Im Gedicht ist es sogar so, dass gewissermassen das Wort selbst "steht": Nichts mehr darf an ihm verändert werden, wenn es in seinem fast zeitlosen Wahrheitsanspruch nicht zerstört werden soll. Was so mit zum Stehen kommt, ist nichts anderes als das, was es aussagt. Im Fall der Sage haben wir so ein Wort vor uns, das fast untrennbar mit der Sache, die es meint, verbunden ist. ³¹⁾ Das dichterische Wort ist ein Wort, das sich selbst bezeugt. Es lässt nichts ihm Aeusseres zu, was dieses Wort bestätigen und beglaubigen könnte. Es bestätigt sich durch sich selbst. Es ist sinnlos, über das damit Gesagte hinaus nach einer Wirklichkeit zu fragen, auf die es verwiese, wie das beim Wort sonst üblich ist. Das Wort der Sage ist nicht auf eine aussersprachliche Wirklichkeit, sondern auf die Sprache des Menschen selbst bezogen. Das Wort der Sage ermöglicht auf diese Weise, dass "der Mensch sich in ihm wiedererkennt", indem es ihm zusagt: "Das bist Du" (ArE 227). Auch in der Begegnung mit dem Kunstwerk begegnet dem Menschen ein Anspruch, der sich als wahr erweisen will. Als Wort der Sage teilt es jedoch nichts von "draussen" mit, sondern holt alles gleichsam herein in das Gesagte oder das Werk. "Es ist selbst Welt, unsere Welt, die Welt des Menschen", die sich darin zur Selbst-

darstellung findet (KuW 47). Diese Repräsentationsleistung lässt die Sage in die Nähe von Symbol und Mythos rücken. Auch diese Gebilde bezeugen, "dass in der zögernden Weile einiges Haltbare sei" (AdS 70). Sie wollen nicht ästhetisierend 'genossen' sein, sondern uns mit ihrem Wahrheitsanspruch in ein Gespräch ziehen, das uns nicht unverwandelt zurücklässt, wo wir uns darauf einlassen. Die Hermeneutik bezieht so die ganze Sphäre der Kunst und ihre Fragestellung mit ein. Kunstwerke wollen als Wort der Sage verstanden werden, indem wir dadurch uns und unser durch die Sprache vermitteltes "In-der-Welt-sein" wiedererkennen. Das gilt sowohl für die Literatur wie die bildenden Künste oder die Architektur, die uns zu solchen Spiegeln werden können. Erst solche Applikation - Uebersetzung - macht Kunst zur Kunst: wenn sie für uns zum Wort der Sage wird.

cc) Das Wort der Verheissung (Religion)

Immer, wenn Gadamer auf dieses Wort zu sprechen kommt, weist er auf seine Grenzen als Philosoph hin, sich kompetent dazu zu äussern. Diese Zurückhaltung und die Inhalte, mit denen er dieses Wort füllt, lassen die Schlussfolgerung zu, dass es sich hier weniger um ein Stück allgemeiner Religionsphilosophie, sondern recht eigentlich um ein Stück (christlicher) Theologie handelt. Er unterscheidet bei diesem Wort zwei menschliche Erfahrungen, "die alle teilen, auch die, denen die Gnade des Glaubens nicht geschenkt ist" (KuW 48): Es ist einmal das Wort der Vergebung, das den Weg zum andern bahnt, weil es Zwist, Unrecht oder kurz: all das, was Menschen trennt, durch die Gebärde eines Wortes überwindet.

Zweitens ist es das Wort der Versöhnung, deren Erfahrung etwas von der wahren Geschichtlichkeit und inneren Wachstumsmöglichkeit des Menschen darstellt; denn überall, wo menschliches miteinander zerfallen ist, tritt mit der Versöhnung ein Mehr in die Welt: "Nur durch die Versöhnung wird die Andersheit, die unaufhebbare Andersheit, die Mensch und Mensch trennt, überwindbar, ja, zu der wundersamen Wirklichkeit eines gemeinsamen und solidarischen Lebens und Denkens heraufgehoben." (ebd.) Das Wort der

Versöhnung bezieht sich dabei "auf die Tatsache, dass wir uns nicht verstehen, es sei denn vor Gott" (KS I 78). Es führt uns zu der Erkenntnis, dass der Mensch nicht aus Eigenem zum Verständnis seiner selbst und des anderen zu gelangen mag:

"Jenes Selbstverständnis, das wir in immer neuen Erfahrungen am anderen und an den anderen erwerben, bleibt, christlich gesehen, in einem wesenhaften Sinne Unverständnis."
(WuM 496)

So führt das Wort der Verheissung gerade nicht, wie das Wort der Sage, zu einem weiteren Schritt des Heimischwerdens des Menschen in der Welt. Die Zumutung dieses Wortes stellt den Menschen, der ist, was er im Kampf um Anerkennung - als das wir Verstehen auch charakterisiert haben - geworden ist, vielmehr radikal in Frage. Alle bisherigen Massstäbe verlieren ihre Geltung angesichts dieses Wortes, das sich ebenfalls zusammenfassen lässt in einem: "Das bist Du" (ArE 228), diesmal jedoch mit der ganz anderen Betonung: das bist du. Es ist diesmal nicht die symbolische Form der Wiedererkennung, sondern ein Zeichen, das mir wird. Das Wort der Verheissung wird zur "Zusage", ja zum "Versprechen".³²⁾ Eine Zusage aber ist überhaupt erst dann ein Versprechen und eine Zusage, wenn es angenommen wird: "In der Annahme erst entsteht die verbindliche Gültigkeit, aber eben durch keine Gegenleistung, sondern durch nichts als durch die Annahme." (ArE 225) Das Verhältnis vom Angebot und dessen Annahme dient Gadamer als Struktur analogie, um damit den Begriff des "Glaubens" nun zu füllen. Erst durch das Annehmen der äussersten Versöhnung, der des Gekreuzigten, entfaltet diese ihre Kraft, indem sie wirklich wird.

Die Hermeneutik erweist sich vor dem Wort der Verheissung nicht nur als eine Aufgabe, ein besseres Verständnis etwa von Texten, die uns diese Botschaft ausrichten, zu ermöglichen. Die eigentliche Aufgabe der Hermeneutik ist hier, "die fundamentale Fremdheit und Befremdung zu überwinden, die in der christlichen Botschaft (als) solcher liegt und die darin gipfelt, dass auch noch der Glaube ganz und gar als ein Akt der göttlichen Gnade verstanden wird" (ArE 226).

Für Gadamer ist es die Aufgabe unserer Kultur und zugleich auch Bedingung ihres weiteren Bestandes, diese drei ausgezeichneten Formen des Wortes unter uns weiterzupflegen: "das Wort der Frage, die sich selbst überholt, das Wort der Sage, die sich selbst beglaubigt, und das Wort der Versöhnung, das wie ein erstes und letztes ist."

(KuW 48)

3. Zwischen Teilhabe und Kritik.

Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein

Verstehen ist seinem Wesen nach ein wirkungsgeschichtlicher Vorgang. Dieses Resultat der transzendentalen Besinnung Gadamers auf die Bedingungen der Möglichkeit von Verstehen soll nun in seiner geschichtsphilosophischen Dimension entfaltet werden. Wir knüpfen dabei bei der Sprachlichkeit allen Verstehens an:

a) Sprache und Geschichte

Hörend und redend bilden wir eine Sprache weiter, in der bestimmte Auslegungen der Welt im Lauf der Zeit angelegt und uns überliefert werden. Können wir aus diesem Bannkreis der Sprache heraustreten und uns der Begegnung mit einer Wirklichkeit aussetzen, die nicht schon unsern sprachlich geformten Vormeinungen entspricht? Sicher nicht so, dass man von vorn, sozusagen beim Nullpunkt anfangen kann mit seiner eigenen Erfahrung und Begriffsbildung. Erkennen und Bedenken von 'Wirklichkeit' verändert jedoch immer auch diese überlieferte Sprache. In der Sprache selbst ist diese Offenheit auf ein produktives Weiterdenken angelegt. Die Sprache weist nämlich hinter die Ausdrücklichkeit, die sie darstellt, zurück:

"Sie geht gleichsam nicht auf in dem, was in ihr ausgesagt ist, was in ihr zu Worte kommt. ... Der sprachliche Ausdruck ist nicht einfach ungenau und verbesserungswürdig, sondern bleibt immer und notwendig, gerade wenn er das ist, was er sein kann, hinter dem zurück, was er evoziert und mitteilt." (KS III 225)

So bleibt ein in der Sprache Ausgesagtes immer zugleich ein Unge-sagtes. Ja, das durch Sprechen Vergegenwärtigte wird dadurch geradezu selbst auch verdeckt. Dies ist die produktive Mehrdeutigkeit, die aller Sprache aus ihrer Geschichte erwächst. Es ist die Aufgabe der wort- und begriffsgeschichtlichen Forschung, den Weg eines

Wortes in der Sprache zurück und wieder nach vorne zu gehen, um so der weiten Bewegung des Gedankens nachzugehen, der immer über den eingespielten und gewohnten Sprachgebrauch hinausdrängt, die Bedeutungsrichtung von Wörtern und ihrem 'ursprünglichen' Verwendungsbereich löst, diesen erweiternd oder begrenzend, vergleichend und übertragend. Durch solche Erhellung werden die mannigfachen Vermischungen, Obertöne und Nuancen sichtbar und die Möglichkeiten der Aussagekraft von Worten offen gehalten. Aber auch solche Thematisierung von Wortgeschichten und deren Aufklärung kann immer nur eine sehr beschränkte Möglichkeit sein. Alle ändern bei solchen Unternehmen verwendeten Worte bleiben unterdessen selbst in ihrer Geschichte gerade verschattet. So vermag die Wort- und Begriffsge-
 schichte - die in Gadammers Augen eine ausgezeichnete Weise darstellt, Philosophie zu betreiben, weil sie ein Mit-Denken ist - Licht in die Rückbindung der Sprache an das Ganze der Wahrheit zu bringen: das in Worten präsente Ungesagte und das durch Worte und ihren Gang in der Geschichte Entdeckte/Verdeckte wird in seinen Nuancen und Wandlungen erhellt und erneut - vergegenwärtigt - zum Klingen gebracht. Damit wird aber die wesenhafte Seinsvergessenheit allen Sprechens und allen Verstehens nicht aufgehoben.

Philologisches, historisches und philosophisches Forschen stellt uns die in der Sprache überkommenden Möglichkeiten vor Augen. Es vermittelt uns damit auch unsere Zukunft. Dieses Forschen hat sich aber dadurch der Geschichte nicht als ihrem Gegenüber bemächtigt. Es versteht sich vielmehr als wirkungsgeschichtliches Bewusstsein, welches für seine Erkenntnisse anerkennt, dass diese selbst durch das Wirken der Geschichte bewirkt und als solche ein Weiterwirken dieser Geschichte sind:

"Für den Menschen in der Geschichte ist Erinnerung, die bewahrt, wo alles ständig entsinkt, kein vergegenständlichendes Verhalten eines wissenden Gegenübers, sondern der Lebensvollzug der Ueberlieferung selber. Ihm geht es nicht darum, den Vergangenheitshorizont ins Beliebige auszuweiten, sondern die Fragen zu stellen und Antworten zu finden, die uns von dem her, was wir geworden sind, als Möglichkeiten unserer Zukunft gewährt sind." (KS I 160)

Es ist schliesslich die Einsicht Heideggers, "die Vergangenheit sei nicht primär im Erinnern da, sondern im Vergessen" (ebd.), die sich so zur Darstellung und Bestätigung in Gadammers Denken bringt. So spielt uns die Geschichte in der Sprache nicht nur eine vorgeformte Welt, sondern auch die unendliche Möglichkeit zu, solches Ganze immer wieder aufzulösen, zu verflüssigen und offenzuhalten. In dieser Bewegung erweist sich das "entbergend-bergende Wesen der Sprache" (KS IV 109) darin, dass es immer die Möglichkeit in sich enthält, seine objektivierenden Tendenzen, die in der jeweilig vorliegenden Sprachstruktur mitenthalten sind, aufzuheben.

"Aufheben aber heisst: in Brauch nehmen." (KS III 220)

Solcherart ist also der 'Traditionalismus' Gadammers zu verstehen: Anschluss an die Geschichte gewinnen heisst bei ihm, diese in "Brauch" zu nehmen und auf diese Weise immer wieder neu "aufzuheben".

b) Sein und Bewusstsein

Der Geschehenscharakter allen Verstehens wird also im "wirkungsgeschichtlichen Bewusstsein" mitbedacht, im Unterschied zum um diese Dimension verkürzten, bloss "historischen Bewusstsein", das nach Gadamer dem neuzeitlichen Selbstverständnis der Geschichtswissenschaften entspricht. Das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein ist so gesehen "mehr Sein als Bewusstsein": sein wirkungsgeschichtliches Sein überragt uneinholbar sein Wissen von sich. Der Weg der hermeneutischen Erfahrung, der zu immer neuem Wissen führt, endet deshalb nicht in einer immer vollkommeneren Selbstgewissheit (wie Hegels dialektisches Konzept des Geistes), sondern in einer "Offenheit" für neue Erfahrung, welche durch die hermeneutische Erfahrung selbst erst freigespielt wird, wie wir gesehen haben. Der wirkungsgeschichtlich Erfahrene weiss um die Möglichkeiten und Grenzen seines Wissens, um seine nicht zu überwindenden Vorurteile. Er ist deshalb "der radikal Undogmatische" (WuM 338), der nicht schon alles kennt, sondern durch Erfahrung aufmerksam auf seine Vorurteile geworden ist und sich diese immer wieder korrigieren lässt. "Eigentliche Erfahrung ist somit Erfahrung der eigenen Geschichtlichkeit." (WuM 340) Erkennen und anerkennen was so ist, darin sieht Gadamer die eigentliche Leistung des wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins.

Gadamer drückt diesen Sachverhalt im Begriff der "Teilhabe" aus: Das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein ist weniger ein Wissen um seine Wirklichkeit, als selbst ein Teilhaben an dieser Wirklichkeit. Wir erinnern uns, dass wir schon bei der Darstellung der hermeneutischen Erfahrung, in der sich Verstehen vollzieht, diesen Begriff angetroffen haben. Verstehen wurde dort letztlich nicht als ein Verhältnis zwischen zwei Personen gesehen, etwa zwischen einem Leser und einem Autor, sondern als Erweiterung der eigenen Teilhabe an der Sache, die ein Text mit uns teilt und uns mitteilt.

Als wirkungsgeschichtliches Bewusstsein solche Teilhabe gewinnen heisst jetzt umfassender, als Mensch Anschluss an die Welt des Menschen und die Sprache, durch die der Mensch erst Welt hat, zu gewinnen. Es ist das Bewusstsein, der Geschichtlichkeit des Menschen zugehören. Die Wirkung der Geschichte und das denkend-reflektierende Erforschen dieser geschichtlichen Wirklichkeit bilden zusammen eine Wirkungseinheit, "deren Analyse immer nur ein Geflecht von Wechselwirkungen anzutreffen vermöchte" (WuM 267). Auf der andern Seite ist das keine fraglose Einigkeit, wie sie nur für das ungebrochene Fortleben einer Tradition im Verstehenden gilt. Wir haben im "Zwischen" zwischen Vertrautheit und Fremdheit den eigentlichen Ort der Hermeneutik kennengelernt. Etwas verstanden haben heisst jedoch immer, Zugehörigkeit zur Geschichte des Menschen zu gewinnen, gerade auch wenn Andersmeinungen - und somit bestimmte Traditionen denen wir begegnen - nicht übernommen, sondern aus Einsicht verworfen werden. Immer aber bleibt solche Einsicht eine von der Geschichte einholbare: nie behält unser Wissen das letzte Wort. Für Gadamer muss aus diesen Gründen der neuzeitliche Gegensatz zwischen selbstverständlich fortlebender Tradition und bewusster Aneignung oder kritisch-definitiver Verwerfung derselben als dogmatisch durchschaut und wieder in seine wahren Grössenverhältnisse gerückt werden:

"Die Reflexion eines gegebenen Vorverständnisses bringt etwas vor mich, was sonst hinter meinem Rücken geschieht. Etwas - nicht alles. Denn wirkungsgeschichtliches Bewusstsein ist auf eine unaufhebbare Weise mehr sein als Bewusstsein." (KS I 127)

Mit solcher Verhältnisbestimmung sind wir vor das Spannungsverhältnis zwischen einem fast mechanisch sich durchsetzenden Ueberlieferungsstrom und der Möglichkeit des menschlichen Bewusstseins, kritisch Traditionen erkennen und anzuerkennen oder auch ablehnen zu können, gestellt. Dies ist aber für Gadamer nur ein Scheinproblem, indem ja Vernunft und Bewusstsein selbst nur als geschichtliche real sind. Auch in der erkennenden Ablehnung von Traditionen werden Traditionen fortgebildet, wird Anschluss und Teilhabe an der Geschichte gewonnen. Nie steht es im Vermögen des Menschen, diese Fortbildung, auch als Veränderung, in der Hand zu haben. Immer bleibt er Mitspieler in einem Spiel, das einer eigenen Bewegung folgt und es bleibt dabei: "In Wahrheit gehört die Geschichte nicht uns, sondern wir gehören ihr." (WuM 261)

Es gilt, diese Größenverhältnisse zu erkennen und anzuerkennen, was ebenfalls bereits zitiert wurde: dass "die Selbstbesinnung des Individuums nur ein Flackern im geschlossenen Stromkreis des geschichtlichen Lebens" ist (ebd.) Der Begriff des Spiels erinnert uns zudem daran, dass von einem mechanisch-deterministischen Geschichtsablauf nicht die Rede sein kann, baut sich doch ein Spiel unverzichtbar auch aus den Spieleraktivitäten auf, wenn auch nie aus deren Bewusstsein - selbst dann nicht, wenn diese sozusagen zu einem 'Kollektivbewusstsein' aufaddiert würden.

c) Geschichte als Beharren, Wandel, Fortschritt

Die Geschichte zeigt sich Gadamer in einer eigenartigen Verschränkung von Beharren und einem Wandel, welcher sowohl Momente des Fortschritts wie solche des Rückschritts enthält. Aus dem bisher Gesagten leuchtet jedoch ein, dass es für Gadamer unmöglich ist, Geschichte als Ganze zu begreifen und als solche vor uns zu stellen. Immer wenn deshalb von konkreter Geschichte die Rede ist, etwa von der Geschichte der europäischen Sprachen, bleibt das Urteil zurückhaltend und unentschieden. Gadamers Geschichtsauffassungen kommen auch dort zum Vorschein, wo er sich mit andern Geschichtsauffassungen - seien es solche der Aufklärung oder des Positivismus eines Comte, oder Geschichtsauffassungen der Romantik bzw. der historischen Weltanschauung (Historismus) - auseinandersetzt. Immer sieht

er sich von seinen philosophisch-hermeneutischen Ueberlegungen her genötigt, diese zu korrigieren.

In jedem Verstehen bleibt Vergangenes wirksam. Dieses wirken kann auch durch die bewussteste und kritischste Verstehensbemühung, die auf die eigenen Vorurteile aufmerksam ist, nicht stillgelegt werden. Daraus resultiert für Gadamer eine Wahrheit, die dem neuzeitlichen Geschichtsverständnis und Geschichtserleben, das die Wirklichkeit als eine immer schnellere Folge von Verwandlungen feststellen zu müssen meint, entgegensteht:

"Was sich verändert, drängt sich der Aufmerksamkeit unvergleichlich viel mehr auf, als was beim alten bleibt. Das ist ein allgemeines Gesetz unseres geistigen Lebens. Die Perspektiven, die sich von der Erfahrung des geschichtlichen Wandels her ergeben, sind daher immer in der Gefahr, Verzerrungen zu sein, weil sie die Verborgenheit des Beharrenden vergessen." (WuM XXIxf)

So stellt Gadamer zur Diskussion, "ob es vielleicht ein Vorurteil der Moderne ist, dass der Fortschrittsbegriff, der in der Tat für das Wesen der wissenschaftlichen Forschung konstitutiv ist, auf das Ganze des menschlichen Lebens und der menschlichen Kultur übertragen wurde." (VZW 99) Es ist für ihn fraglich, ob das Bewegungsgesetz des menschlichen Lebens wirklich im Begriff des "Fortschritts", verstanden als beständiges Vorankommen vom Unbekannten zum Bekannten, gedacht werden kann. Gadamer begegnet sowohl der Parole der Aufklärung wie auch deren Umkehrung durch die Romantik, welche damit rechnet, dass die heutige Erkenntnis die Wahrheiten, die ehemals gewusst waren, nicht mehr erreicht, skeptisch. Beides sind Illusionen, da nicht redlich denkmöglich. Unser Bewusstsein ist wirkungsgeschichtlich bestimmt, d.h. ein wirkliches Geschehen, das unser Bewusstsein weder frei noch absolut sein lässt in dem Sinne, dass es der Vergangenheit gegenüber treten kann, um sie von da her als Fortschreiten bzw. Zurückschreiten eindeutig bestimmen zu können.

"Bewusstmachung dessen, was ist, könnte gerade dies zum Bewusstsein bringen, wie wenig sich die Dinge ändern, gerade wo alles sich so radikal zu verändern scheint. Daraus folgt keineswegs ein Plädoyer für die Aufrechterhaltung der bestehenden Ordnung (und Unordnung). Es handelt sich vielmehr um eine Berichtigung unseres Bewusstseins, das wieder lernen könnte, hinter dem, was sich ändert und was man verändern kann und soll, das Unabänderliche und Wirkliche zu gewahren. Der Konservative und der Revolutionär scheinen mir in der gleichen Weise solcher Berichtigung ihres Bewusstseins bedürftig." (KS I 178)

Gadamer möchte deshalb Geschichte nicht in Kategorien wie Fortschritt und Rückschritt fassen. Er erwägt die Vorstellung, ob nicht die Bewegung des geschichtlichen menschlichen Daseins vielmehr eine "Spannung zwischen Erhellung und Verhüllung" in sich austrägt. (VZW 99) Gadamer möchte damit das Phänomen eines neuzeitlich beschleunigten historischen Wandels nicht verdrängen. Traditionen leben in den letzten Jahrhunderten tatsächlich nicht mehr einfach so selbstverständlich weiter. Das Aufkommen des historischen Bewusstseins im 19. Jahrhundert betrachtet er als eine Verstehensbemühung, wie sie immer dann einsetzt, wenn Traditionen nicht mehr verstanden werden und fremd geworden sind. Nicht zuletzt verdankt sich Gadamers philosophische Besinnung selbst dieser Entwicklung. Es sind die Revolutionen im Bereich der Technik wie in der Politik und der Wissenschaften, die Vergangenes von sich abrücken und fremd werden lassen. Das ist immer die "Stunde der Hermeneutik". Gadamer setzt im 17. Jahrhundert die Zeitwende an, welche Traditionen gebrochen und aufgelöst hinter sich zurücklässt bzw. zurückzulassen scheint (vgl. gPD 482ff). Aber gerade, ob sie tatsächlich aufgelöst sind oder einem zu berichtigenden Bewusstsein nur als solche erscheinen, ist für Gadamer eine offene Frage. Er besteht jedenfalls darauf, dass trotz allem historisch-kritisch veranstalteten Verstehen, das fortwährend Geltungsansprüche von Traditionen ausser Kraft setzt, der unaufhebbar wirkungsgeschichtliche Charakter allen Verstehens dafür sorgt, dass Traditionen "tatsächlich" fortbestehen bleiben, auch wenn diese Wirklichkeit durch ein sich methodisch-kritisch verstehendes historisches Bewusstsein leichthin verdeckt wird (vgl. Cor 9):

"Auch alle Kritik an der Ueberlieferung, zu der wir als Historiker gelangen, dient am Ende dem Ziele, sich an die echte Ueberlieferung, in der wir stehen, anzuschliessen. Bedingtheit ist also nicht eine Beeinträchtigung geschichtlicher Erkenntnis, sondern ein Moment der Wahrheit selbst. Sie muss selbst mit bedacht sein, wenn man ihr nicht beliebig anheimfallen will. ... Denn wer sich seine Abhängigkeit nicht eingesteht und sich frei glaubt, wo er es nicht ist, der wacht über seinen eigenen Fesseln."
(KS I 42 u. 44)

"Wenn wir so denken, kommen wir viel zu spät, um die eigentliche Erfahrung der Geschichte überhaupt noch in den Blick zu bekommen. Wir sind immer schon mitten in der Geschichte drin." (KS I 158)

Es gilt, ein Bewusstsein dieses Bewirktseins immer wieder in uns freizulegen - welches uns schliesslich in die "Erfahrung unserer Endlichkeit" führt. Seine hermeneutische Besinnung betrachtet Gadamer deshalb als Korrektiv zum modernen Blickpunkt des Machens, des Erzeugens und Konstruierens, weniger in den Bereichen von Wirtschaft und Technik, vielmehr jedoch in denen des Wissens und der Wissenschaften. So wird Gadamer zu einem eigenartig-konsequenten Vollstrecker der neuzeitlichen Metaphysikkritik und des Historismus. Diese führten zur Auflösung aller absoluten Werte und Wahrheiten in je geschichtliche Bedingtheiten. Bei Gadamer dagegen führt das nicht in die nihilistischen Aporien des Relativismus. Seine Ueberwindung des historistischen Relativismus vollzieht er sozusagen durch einen "Historismus zweiten Grades" (WuM 200 und RGG III 370), der die Perspektiven, unter denen sich die Dinge zeigen, nicht bloss als Begrenzungen der Sicht, sondern als selbst der geschichtlichen Wirklichkeit zugehörig erkennt:

"Geschehen und Verstehen sind nicht im Gegenüber eines Objekts und eines Subjekts, sondern bilden die eine Wirklichkeit der Geschichte." (RGG II 1494)

Nochmals sei daran erinnert, dass sich ein solches Bewusstsein, nicht über diese Perspektiven seiner Ansichten erheben und diesen gewissermassen ein "Ansichsein" des Ganzen gegenüberzustellen vermag, von wo aus eine Geschichte des Fortschritts oder Rückschritts des menschlichen Denkens und Wissensbesitzes festgestellt werden könnte. Was jede Entdeckung zugleich auch verschattet, ist menschlichem Bewusstsein, das sich nicht als wirkungsgeschichtliches reflektiert und als endliches Selbst zu verstehen gelernt hat, zum vornherein verdeckt. Als einzige überhaupt denkbare Alternative zu seinem Versuch, die Geschichtlichkeit allen Menschseins radikal zu Ende zu denken, erscheint Gadamer die Rückkehr zum naturrechtlichen Denken. ³³⁾

4. Theorie, Technik, Praxis

Hermeneutik als praktische Philosophie

Im folgenden soll nun der Ertrag von Gadamers hermeneutischer Philosophie für den Bereich menschlicher Praxis, d.h. den Bereich menschlichen Handelns im Raume dessen, was man gemeinhin "Gesellschaft" nennt, eingebracht werden.

a) Weisen des Wissens

Zunächst sind dazu Sachverhalte anhand der drei Begriffe "Theorie", "Praxis" und "Technik" zu klären, die durch neuzeitliche Entwicklungen verdeckt worden sind. So wird, was unter "Praxis" zu verstehen ist, heute weitgehend als eine Art Gegensatz zu "Theorie" bestimmt. Es kommt aber darauf an, in den drei Begriffen drei Formen des Wissens angelegt zu sehen, die zu unterscheiden sich als wichtig erweist, wenn menschliches Handeln umfassend bestimmt werden soll. Gadamer knüpft dabei an der Tradition der sogenannten "Praktischen Philosophie" an, die auf Aristoteles zurückgeht. Es ist dessen "Nikomachische Ethik", darin v.a. das 6. Buch, das ihm Hilfeleistung gewährt. Wir werden bei der Nachzeichnung der drei (nicht leicht zu bestimmenden) Wissensarten nur zu einer groben Charakteristik kommen, die überdies den Bereich der Praxis in ihr Zentrum stellt.

Wo menschliches Tun durch Regelwissen angeleitet wird, liegt "Techné" vor. Technisches Wissen kann man sich aneignen, es ist lehrbar, und man kann es auch wieder verlernen. Es ist das Wissen, das bei allem Herstellen zum Zuge kommt und das zum Beispiel jedes Handwerk, das erfolgreich sein will, besitzen muss. Technik ist Kunstfertigkeit und meint: Machen-können. Im technischen Bereich geht es "um nichts anderes als um die rechte Mittelwahl zu vorgegebenen Zwecken" (IdG 96).

"Praktische" Vernünftigkeit zeigt sich nun darüber hinaus auch darin, dass man nicht nur die rechten Mittel zu finden weiss, sondern auch, dass man an den rechten Zwecken festhält. Die Frage nach dem Sinn und Wert, nach dem rechten Zeitpunkt und dem Ziel, welches durch

technisches Wissen angeleitetes Handeln erreicht werden soll, erfordert ein anderes, praktisch-sittliches Wissen. "Praxis" bedeutet also nicht einfach das Machen dessen, was man alles machen kann - das allein wäre "Technik". Sie steht stets vor der Wahl zwischen Möglichkeiten in den konkreten Situationen des Lebens. Praxis muss das Gelernte (Technik) in der Situation und in der rechten Weise anzuwenden wissen. Es ist das sittliche Bewusstsein - von Gadamer im Anschluss an Aristoteles "Phronesis" genannt - dem die Aufgabe zufällt, das Rechte in die konkrete Situation hineinzusehen. Die "Phronesis" bezieht sich auf Vorstellungen des Richtig-lebens im Ganzen. Sie ist kein Gegenstandswissen, sondern sie bestimmt sich immer erst je und je in ihrer praktischen Realisierung. Praxis ist also eine Art 'Wissen', das erst in der Applikation zu sich kommt, in der Vermittlung des Allgemeinen rechten und guten Lebens mit der jeweils konkreten Gegenwart. Für die menschliche Praxis ist das, was Aristoteles "Ethos" nennt, von grundlegender Bedeutung: die ethische Komponente der Praxis liegt im "Ethos", und das heisst, in der übenden und erfahrenden Teilnahme an dem, was bereits gilt an Gutem unter Menschen. Ethos meint ein Sich-verhalten und Handeln, das Anschluss gefunden hat an das, was sich durch solches Praktizieren zu Gewohnheit und selbstverständlichem Einverständnis herausgebildet hat. Praktische Vernünftigkeit gründet sich nicht so sehr auf "Lehre" als vielmehr auf "Vorbildnahme" und "Nachfolge". Es kann deshalb nicht abstraktes, d.h. der Situation und dem Handeln entzogenes Wissen von Werten und Normen sein, das für sich ist, - es ist kein lehrbares Wissen! Das Tunliche ist kein Fall von Regeln oder abstrakten (gewissermassen platonischen) Ideen des Sollens. Es ist "Herkommen aus", "Teilhabe an" und "Mitgestaltung von" "gemeinsamen Angelegenheiten" des Menschen:

"Man 'handelt' nicht, indem man nach freiem Gutdünken Pläne ausführt, sondern hat es miteinander zu tun und bestimmt die gemeinsamen Angelegenheiten durch sein Tun mit." (VZW 70)

Der vorzüglichste Bereich der Praxis, der es mit solch "gemeinsamen Angelegenheiten" zu tun hat, ist deshalb die Politik. Es wird jetzt auch deutlich, dass immer beide Formen des Wissens, Technik und Praxis, in menschlichem Handeln im Spiele sind. Es gilt, bei jedem Handeln, sich für bestimmte Zwecke und diejenigen Mittel, die dafür geeignet sind, zu entscheiden. "Vernünftig" werden diese Entscheidungen dann, wenn Praxis und Technik, d.h. Wissen beider Art in

ihnen zum Zuge kommt. Praxis betrifft dabei das Richtig-leben im Ganzen, zu dem sich der Mensch je und je in der Situation zu entscheiden hat, wogegen Technik immer partikulares Wissen ist, das einzelnen Zwecken dient. Was sein soll, ergibt sich nur je im konkreten sittlich-vernünftigen Handlungsentschluss - und ist doch ein "Allgemeines".

"Theorie" nun meint nicht das Wissen, das in der Technik zu seiner Anwendung kommt - das eben gerade ist Technik. Die antike "Theoria" ist selbst die höchste Form von Praxis, nämlich letzter Zweck selbst. Es ist teilnehmendes Schauen und Hinnehmen der Ordnung der Welt. Mit dem modernen Theoriebegriff hat die Theoria nur noch gemeinsam, dass sie um ihrer selbst Willen gesucht wird. Ihre reinste Form ist die Mathematik. Was die moderne Theorie von der antiken hingegen unterscheidet, ist, dass sie sich (vor allem seit Galilei) nicht mehr als Teilhabe am Ordnungsganzen versteht, sondern als Konstruktion menschlicher Vernunft, die verbunden mit methodisch veranstalteter Erfahrung, Erkenntnis der Wirklichkeit und deren Beherrschung ermöglicht. ³⁴⁾ Das neuzeitliche Theorieverständnis nähert sich also gewissermaßen dem Wissenstypus der Technik. Wie man Theorien bildet, so überholen sie sich dauernd selbst. Die Offenheit des Fragens vermag sie immer wieder in die bloße Vorläufigkeit zu stellen, wie wir es beim "Wort der Frage" zu zeigen versucht haben.

Nun könnten wir uns in der Tat fragen, "was denn das für alte Geschichten" sind (VZW 65), die Gadamer mit diesen Bestimmungen und Unterscheidungen wieder lebendig zu machen versucht, und wie denn unsere Zeit, in der wir heute leben, wirklich aussieht. Wir wollen uns dieser Frage stellen und zusehen, was sich von diesen Bestimmungen und der hermeneutischen Theorie Gadamers her in Bezug auf den Menschen als einem sozialen - d.h. auf Mitmenschen bezogenen - Wesen sagen lässt:

b) Einverständnis, Freundschaft, Solidarität.

Gesellschaft als 'Gespräch'

Zunächst haben wir gesehen: Praxis ist weder die Anwendung von Wissenschaft, noch ist sie Technik: "Praxis ist Sich-verhalten und Handeln in Solidarität." (VZW 77) Es ist nun zu fragen, wie solche "Solidarität" ermöglicht wird. Anders gesagt, es kommt alles darauf an, wie die menschliche Gesellschaft ihre Zwecke setzt, wie sie für die Uebernahme der von allen zu bejahenden Zwecke Einverständnis erzielt und die richtigen Mittel findet. Genau an diesem Punkt erweist sich nun die hermeneutische Besinnung Gadamers in ihrer universalen Tragweite, dass sie inbezug auf diese Frage Einsichten geltend machen kann, die wir bereits kennengelernt haben: Verstehen ist das Lebensphänomen, welches das Wir, das wir sind, konstituiert - indem wir Du und Ich sagen und uns über etwas verständigen und so Anteil an der Sache der "Welt" und aneinander gewinnen. Als Verstehende sind wir immer schon vorgreiflich mit dem verbunden, das es zu verstehen gilt. Das wirkungsgeschichtliche Ueberlieferungsgeschehen erweist sich dabei als das vorgängige Einverständnis, das uns alle trägt und das durch gelungenen Verstehensvollzug weiter gefestigt und erweitert wird. Alles Sein, das verstanden wird, erlangt so tatsächliche Geltung und gerinnt dadurch zum "Nomos", bis hin zu Normen und Gesetzen des Menschen. Das Ganze des gesellschaftlichen Lebens des Menschen ist von solchen Geltungszusammenhängen durchherrscht, die nicht notwendig verordnete Gesetze, wohl aber durch solch gewachsenes Einverständnis Brauch gewordene Ordnung sind. Praxis ist so zunächst nichts weiter als die zur zweiten Natur gewordene Eingewöhnung in diese Ordnung. So legt Gadamers Hermeneutik als praktische Philosophie frei,

"dass wir durch die normativen Vorstellungen immer schon vorgeformt sind, in denen wir erzogen wurden und die der Ordnung des ganzen sozialen Lebens zugrundeliegen. Das bedeutet keineswegs, dass diese normativen Gesichtspunkte unveränderlich feststehen und unkritischierbar wären. Gesellschaftliches Leben besteht in einem beständigen Prozess der Umbildung des bisher Geltenden. Wohl aber wäre es Illusion, Normvorstellungen in abstracto ableiten zu wollen und mit dem Anspruch wissenschaftlicher Richtigkeit in Geltung zu setzen." (Hpt 258)

Praxis bestimmt sich als solidarischeres Handeln darin, dass es Anschluss immer auch schon gefunden hat:

"Die Möglichkeit der bewussten Wahl und der freien Entscheidung ist durch etwas, was wir immer schon sind, immer mitgetragen - und wir sind uns selbst nicht 'Gegenstand'." (gPD 484)

Dergestalt ist Praxis, wozu man im Vollzug des Lebens verwickelt ist und wird, was uns also nicht gegenübersteht, sondern worin man sich bewegt und womit man es dauernd zu tun hat. So ist auch alles ethisch verantwortete Handeln sowohl gesellschaftliches Gefordertsein wie freie Entscheidung im Raume dieser Möglichkeiten, die "das Gute" immer wieder neu bestimmen. Praxis meint also mehr als nur Handeln, in gefestigten Gewohnheiten. Es meint "ein Sich-verhalten und eine Haltung, die über sich selber Rede zu stehen vermag, die sich zu verantworten vermag. Man 'führt' sein Leben, und so, dass man das gute, das richtigste, das angemessenste Leben auf Grund der eigenen Wahl zu realisieren versucht." (KuW 44) Ethos ohne Phronesis wäre bloße Abrichtung oder im besten Falle Konformismus. Gleichwohl bleibt Praxis immer in die Tatsächlichkeit der zuinnerst verständlichen und zutiefst gemeinsamen, von uns allen geteilten Ueberzeugungen, Wertungen, Gewohnungen und dem Inbegriff all dessen, was unser Lebenssystem ausmacht, eingebettet. Phronesis - übersetzt: "praktische Vernunft" oder "Klugheit" - meint, dass einer den Konformismus wie die dogmatisch-abstrakte Versuchung, die in jedem Wissen angelegt ist, überwindet und mit dem, was er anstrebt und durch eigenes Handeln herbeiführen will, Anschluss an das gemeinsam Geteilte findet. Die Aussage, sittliches Handeln sei Handeln, wie es sich in der menschlichen Gemeinschaft schickt, ist also weder Anpassung an bestimmte Inhalte, noch ist sie verlegene Leerformel. Sie ist vielmehr Hinweis auf die Konkretion, in der allein das Gute seine Bestimmung erreicht. Und diese Konkretion zu leisten ist zuletzt eine "hermeneutische Tat" - Verstehen als Applikation -, die solches Zusammenbringen von Allgemeinem und Einzelnem zustande bringt. Wir sehen nun auch, was Praxis, verstanden als Handeln in Solidarität, trägt: Es ist das Gemeinsame, das wir immer schon sind und zusammen geworden sind. Ein konkretes Modell solcher Gemeinsamkeit findet Gadamer in der Beziehung der "Freundschaft" (denn: "Zwischen Freunden ist alles gemeinsam", (gDP 485)). Mit diesem Wort, das ein anderes Wort für Solidarität ist, lässt Gadamer die Grundlage anklingen, worauf menschliche Gesellschaft letztlich beruht. Das Geschehen der

Fortbildung von Teilung und Mitteilung des Gemeinsamen, das wir sind, - Freundschaft und Einverständnis, - sind es, von denen her menschliche Solidarität sich aufbaut, welche wiederum allem Gelten und Wirken von Institutionen, Wirtschafts- und Rechtsordnungen, gesellschaftlichen Sitten usw. vorausgeht, ja deren Möglichkeit erst eigentlich eröffnet. Als nächstes ist nun zu fragen, wie solches "Verständnis, das Menschen für Menschen unter Menschen und Menschen mit Menschen zusammen entwickeln" (PpV 149), zustande kommt. Es ist dies keine Frage der Theorie und der Technik, sondern der Praxis selbst. Diese erweist sich nun für Gadamer als durch und durch kommunikativ verfasst: Praxis basiert auf Vorgängen des Verstehens, des Redens und Hörens, des Argumentierens im Wechselspiel von Frage und Antwort; die "praktische Vernunft" ist diejenige des Gesprächs. Die Disziplin, die sich seit alters her für den mit diesen Begriffen abgesteckten Bereich zuständig weiss, ist die "Rhetorik", die heute fast nur noch als Schimpfwort für unsachliche, manipulative Argumentation bekannt ist. Dabei handelt es sich bei der Rhetorik um die die Wissenschaft der auf Reden- und Hörenkönnen gegründeten Kommunikationsform, die den Ueberlieferungsstrom, in dem wir stehen und der die Gesellschaft zusammenhält, beständig und mehr oder weniger unauffällig-selbstverständlich, weiterträgt. Im folgenden soll deshalb nachgezeichnet werden, wie Gadamer versucht, der Sache der Rhetorik wieder ihre Weite und Legitimation zu geben und ihren Zusammenhang mit der praktischen Vernunft aufzuzeigen.

c) Rhetorik und Hermeneutik im
Verständigungszusammenhang des Lebens

Verstehen - so haben wir gesehen, - ist kein intuitives Seelengeschehen. Es ist jedoch auch kein regelgeleitetes Verfahren, das sich in der Anwendung von Methoden erschöpft, so hilfreich sie im einzelnen auch sein mögen. Verstehen ist vielmehr ein Argumentationszusammenhang zwischen Frage und Antwort, ein Gespräch, das Meinungen austauscht und gegeneinander abwägt. Solches lässt Vorurteile zum Vorschein kommen, die kritisch - d.h. aus Gründen - in produktive und unangemessene zu scheiden sind. "Beweisen" und "Begründen" kann der Interpret aber nur denjenigen Anteil seines Urteils, der in solch bewusster Entscheidung zustande gekommen ist. Ja, streng ge-

nommen kann man nicht einmal hier von Beweisen reden. Letztlich müssen die Gründe, die für oder gegen ein Urteil gesprochen haben, durch sich selbst sprechen, d.h. einleuchten. Als Gesamtes bleibt aber ein Urteil immer mehr Vorurteil als Urteil, weil nie alles, was ein Urteil trägt, vor einen kommt und wissenschaftlich entschieden werden kann. Das meiste, was unser Urteil mitbildet, bleibt dabei notwendigerweise hinter dem eigenen Rücken und kommt als unbekanntes wirkungsgeschichtliches Geschehen zum Zuge. Verstehend gewonnene Urteile bleiben deshalb stets überholbar und nur der kann sich ein guter Interpret nennen, der weiterer hermeneutischer Erfahrung gegenüber offen zu bleiben vermag. Aus diesen Gründen vermag der Wahrheitsanspruch von Urteilen immer nur mehr oder weniger zu überzeugen, nie lässt er sich in einen zwingenden Beweis überführen. Genau das ist nun der Punkt: der Bereich des "Wahrscheinlichen" und "vorläufig Ueberzeugenden", bei dem die Hermeneutik sich mit der Rhetorik zu überschneiden beginnt. Gadamer selbst weist zusätzlich darauf hin, dass die neuzeitliche Hermeneutik als Lehre des Verstehens sich sozusagen als "eine Art Parallelkonstruktion" zur Rhetorik als Lehre des Redenkönnens entwickelt hat (Htp 244). Rhetorik wie Hermeneutik thematisieren beide universale menschliche Fähigkeiten. "Argumentieren" und "Verstehen" gehören zum Grundverhalten menschlichen Daseins; sie sind kein Expertenwissen und -können im Sinne der Technik. Sie ausbilden zu können "gehört zu dem, was ein jeder ist oder kann" (KS IV 163). Mit Hermeneutik und Rhetorik werden also gewissermassen die beiden 'Seiten' eines Gesprächs - Reden und Verstehen - erfasst. Immer geht es im Gespräch darum, die eigenen Ansichten mit denjenigen des im Meinungsstrom der Ueberlieferung Angetroffenen zu vermitteln, Ueberzeugung ins Gespräch einzubringen, zu entdecken, zu verbreitern und zu gemeinsamen zu machen. So verwandelt ein gelungenes Gespräch die daran Beteiligten ins Gemeinsame hin, haben wir mit Gadamer gesagt. Solche Gemeinsamkeit der Ueberzeugungen, die nicht mehr einzelnes Meinen sind, sondern die gemeinsame Ausgelegtheit der Welt, macht erst - wie wir im vorstehenden Abschnitt gesehen haben - sittliche und soziale Solidarität möglich:

"Was recht ist und als Recht gilt, verlangt seinem Wesen nach die Gemeinsamkeit, die sich im Sich-verstehen der Menschen errichtet. Gemeinsames Meinen baut sich in der Tat ständig im Miteinander-sprechen auf und sinkt dann zurück in die Stille des Einverständnisses und des Selbstverständlichen." (KS IV 98)

Das Miteinander-reden und -verstehen garantiert für die menschliche Gesellschaft und deren Weiterbestehen. Alles Sozialleben beruht auf der Voraussetzung, dass das Miteinander-sich-verständigen gelingt und das Sich-versteifen auf nur die eigene Meinung überwunden werden kann. Dabei muss nach Gadamer uns Heutigen erneut bewusst werden,

"dass das Allermeiste, was wir in unserem Leben für wahr halten, das Allermeiste, wonach wir unser Verhalten ausrichten uns nicht deshalb gilt, weil wir es mit wissenschaftlicher Strenge beweisen können, sondern weil es überzeugend geworden ist und uns immer schon überzeugt hat, weil es uns überzeugend gemacht worden ist." (GdE 164)

Dies gilt nicht deshalb, weil die Wissenschaften noch zu wenig weit entwickelt worden wären, sondern - wie wir gesehen haben - Fragen des menschlichen Lebens dem Bereich der Praxis angehören, welche in wirkungsgeschichtliche Zusammenhänge einverflochten ist, die prinzipiell nicht restlos aufklärbar sind. Die aufklärerisch-rationalistische Forderung und das Bestreben, "unsere wirkungsgeschichte Bestimmtheit in rationalbewusste Motivation überführen meinen zu können" (KS IV 138) stellt deshalb in den Augen Gadamers eine dogmatische Uebersteigerung der "condition humaine" dar. Ja auch die Wissenschaften, die in sich Wissen von zwingender Beweiskraft enthalten mögen, können sich nur dann mitteilen, wenn sie uns zu überzeugen vermögen und das heisst, an das anzuknüpfen verstehen, was uns allen bereits gemeinsam ist.³⁵⁾ Es gibt kein absolutes, ausserhalb der sprachlich-geschichtlich-sozialen Wirklichkeit des Menschen seiendes Kriterium, das für die Unterscheidung des Richtigen und Falschen garantieren könnte. Diese Unterscheidung muss, so sagt Gadamer, "verantwortet" werden:

"Jeder subjektiv glaubt zu wissen, dass das, was er für das Wahre hält, wahr ist; aber andere davon zu überzeugen, macht erst politische Realität aus." (ScT 230)

Solches "Ueberzeugen" muss sich selbst letztlich darauf verlassen, dass Etwas einzuleuchten vermag, ohne deshalb nach jeder Richtung gesichert, beurteilt und entschieden zu sein. Das gelingt überall dort, wo ein erhobener Anspruch Gemeinsames sichtbar werden zu lassen vermag. Und solch Gemeinsames wird - so sahen wir - letztlich

durch wirkungsgeschichtliche Zusammenhänge konstituiert. In der Entfaltung des Verstehensvollzuges als hermeneutischer Erfahrung wurde solche Gemeinsamkeit als die Zugehörigkeit des Interpreteten zu seinem Interpretandum aufgezeigt, zu dem er in einem grundsätzlichen Verhältnis des Einverständnisses immer schon steht. Genau derselbe Sachverhalt muss nun auch für den Redner als Argumentierenden betont werden:

"So muss der Redner immer an ein solches (Einverständnis, S.J.) anknüpfen, wenn ihm in strittigen Fragen Ueberreden und Ueberzeugen gelingen will ..." (Htp 258)

So lautet deshalb seine schlussfolgernde These, dass alle Beweise im Bereich der menschlichen Praxis sich letztlich auf allgemein unter Menschen bereits Anerkanntes stützen. Praktische und politische Vernunft können nur "dialogisch" (in solch rhetorisch-hermeneutischem Sinne) realisiert und übertragen werden, heisst das in seiner Konsequenz. So ist

"Verstehen und Verständigung nicht primär und ursprünglich ein methodisch geschultes Verhalten zu Texten, sondern die Vollzugsform des menschlichen Soziallebens, das in letzter Formalisierung eine Gesprächsgemeinschaft ist" (KS IV 122, Hervorhebungen durch S.J.).

Rhetorik und Hermeneutik sind damit ein unverzichtbares Ferment unseres alltäglichen und öffentlichen Lebens. Und mit den Traditionen der praktischen Philosophie und der Rhetorik erinnert Gadamer an Ansätze, die allein den Bedingungen unseres praktischen Lebens gerecht zu werden vermögen: sie entsprechen sowohl dem modernen Methodenideal - Gadamer: es sind "mehr Faustregeln als Methoden", die allerdings die "Methodenstrenge moderner Wissenschaft (nicht) preisgeben" (Htp 257 und 259) - aber sie eliminieren auch nicht die unkontrollierbaren und unobjektivierbaren Faktoren (vgl. HSS 311).

So umfasst die philosophische Hermeneutik Gadamers nicht nur die Fragen, die dem Entstehungszusammenhang der Wissenschaften entspringen, sondern auch Fragen, die der Anwendung aller Wissenschaft vorgeordnet sind:

"Es sind die Fragen, die alles menschliche Wissen und Handeln bestimmen, jene 'grössten' Fragen, die für den Menschen und seine Wahl des Guten entscheidend sind." (Htp 259)

Wie wir im nächsten Abschnitt sehen werden, entspricht diesen in unseren Ohren etwas pathetisch klingenden Sätzen keine verstiegen-esoterische Metaphysik. Gadamer erinnert bloss an vergessene, aber für die abendländischen Gesellschaften lebenswichtigen Selbstverständlichkeiten, die den Augen unserer modernen komplexen Gesellschaft weitgehend entschwunden sind und auf den ersten Blick gar zu banal erscheinen mögen.

d) Urteilkraft und Gemeinsinn als
Bedingungen gesellschaftlicher Vernunft.

Gadamer erneuert für die (praktische) Vernunft, die im Bereich der gesellschaftlichen Praxis zum Zuge kommt, zwei Begriffe, die beide humanistischen Traditionslinien entnommen werden: Es sind dies "Urteilkraft" und "Sensus communis" (was am besten mit "Gemeinsinn" übersetzt wird). Ihr Bedeutungsgehalt überschneidet sich weitgehend, so dass sie für Gadamer auswechselbar sind. ³⁶⁾

"Urteilkraft" meint das Vernunftvermögen, ein Allgemeines mit einer konkreten Situation vermitteln, d.h. auf ein Einzelnes oder die eigene Gegenwart beziehen zu können, wie solches auch bei jedem Akt des Verstehen geleistet werden muss (Moment der Applikation). Solches Urteilsvermögen ist deshalb kein theoretisches Vermögen im Sinne eines Wissens oder im Sinne allgemeiner Vernunft-Prinzipien. Sie ist begrifflich-logisch nicht aufweisbar. Wenn sie das wäre, würde sie wiederum einer andern Urteilkraft bedürfen, die ihre Applikation leiten könnte. Dabei geriete man in die Situation eines unendlichen Regresses: Es gibt letztlich "keine Regeln für den vernünftigen Gebrauch von Regeln, wie Kant in seiner 'Kritik der Urteilkraft' mit Recht gesagt hat." (Htp 246)

Urteilkraft ist praktische Vernunft, die nicht allgemein gelehrt, sondern nur von Fall zu Fall geübt werden kann. Derjenige, der diese Fähigkeit besitzt und durch solche Uebung ausgebildet hat, 'weiss' Wissen theoretischer oder technischer Natur im rechten Zeitpunkt, in der entsprechenden Situation, anzuwenden. Es ist diese Vernunft der "Praxis", die in der konkreten Situation das Allgemeine und Gute, das angesichts dieser Situation zu tun ist, zu sehen ver-

mag. Das verweist uns, wie im letzten Abschnitt gezeigt, in den Bereich von Ethik und Politik, und wir kommen damit zur Bestimmung des Begriffes des "Sensus communis":

"Die gesunde Vernunft, der common sense, zeigt sich vor allem in den Urteilen über recht und unrecht, tunlich und untunlich, die sie fällt. Wer ein gesundes Urteil hat, der ist nicht überhaupt befähigt, Besonderes unter allgemeinen Gesichtspunkten zu beurteilen, sondern er weiss, worauf es wirklich ankommt, d.h. er sieht die Dinge unter den richtigen, rechten, gesunden Gesichtspunkten." (WuM 29)

Sensus communis ist der Sinn des Ethos als dem "Geltenden" in der menschlichen Gemeinschaft, der Sinn für das Ueberzeugende, der Sinn also auch, der das Gemeinsame immer wieder neu stiftet. Er vermag die konkreten Lebensumstände in ihrer Vielfalt zu umfassen und auf das "Wahre" und "Rechte" zu beziehen. Er verteidigt das Recht des bloss Wahrscheinlichen, weil Fragen der Praxis, wie wir gesehen haben, durch keine absolute Beweisführung entschieden werden können. Von da her hat er als Sinn für Wirklichkeiten und Möglichkeiten eine kritische Funktion gegenüber dogmatischen Anschauungen, mögen es solche der Metaphysik, abstrakter Weltanschauung oder der Wissenschaften sein! Auf das Alltägliche menschlicher Praxis ausgerichtet, das eine ganze Gesellschaft zusammenhält, hat er letztlich mit einer Sensibilität für das gemeinsame Wohl zutun. Verstand im Sinne des "sensus communis" meint also:

"Verantwortung für das Ganze der Gemeinschaft, der Gesellschaft, also eine verantwortliche und empfängliche Art, seinen Verstand anzuwenden." (SCT 224)

Umgekehrt ist der "sensus communis" die Sensibilität, von diesem Ganzen her einen Blick für die konkreten Situationen des Lebens zu haben, also ein gesellschaftlich integriertes und zugleich situationsgerechtes Bewusstsein sprechen zu lassen. Gemeinsinn und praktische Urteilskraft konkretisieren sich zusammenfassend als Vermögen, vom subjektiv-eigenen Urteil abstrahieren und sich in den Standpunkt des andern und der andern versetzen zu können. Von diesen Charakterisierungen her wird klar, dass wir in Gemeinsinn und Urteilskraft das kritische Vermögen erblicken dürfen, das in letzter Instanz sowohl eigene wie auch fremde Vorurteile in produktive und unproduktive zu scheiden weiss und somit kritisches Verstehen ermöglicht. Genau dieselbe Fähigkeit also, die Verstehen als produktives Wahrheitsgeschehen ermöglicht, ist für Gadamer analytischer Ausgangspunkt für jede Gesellschaft, die man als vernünftig oder gut bezeichnen kann.

Urteilkraft und Gemeinsinn sind also "Erkenntnisweisen" im Felde der Praxis. Als Vernunfttugenden sind sie zugleich auch alte "Bürgertugenden". Die "Phronesis", in der Gadamer die beiden Begriffe zusammenfasst, umfasst auch die (theoretische und technische) Vernunft der Wissenschaft, die wir neuzeitlich-nachaufgeklärten Menschen als höchste und einzige Vernunftform zu betrachten neigen, indem sie diese den höchsten Interessen und Zwecken des individuellen und sozialen Lebens zuordnet. Sie ist sowohl für eine "vernünftige" und "gute" Anwendung von Theorie und Technik zuständig wie auch die Vernunft der reinen Praxis selbst:

"As relevant as the application of science is in many fields of the social life, the properly 'practical' function of prudence is a very different one. It concerns the making of responsible political and practical decisions about happiness, health, peace, freedom and other stable factors of human-being-in-nature." (HSS 313)

Von seiner Hermeneutik her ist es Gadamer möglich, all diese Fragen als wahrheitsfähig zu betrachten und dafür das Erkenntnis- und Beurteilungsvermögen der Phronesis geltend zu machen. Obschon so gesehen die "praktische Klugheit" der "theoretischen Vernunft" vorgeht, ist sie nicht selbst so etwas wie eine Superwissenschaft. Sie ist Jedermannssache, nicht Expertenwissen, keine Theorie. Einerseits ist sie "eine natürliche Mitgift" (ScT 227). Andererseits ist sie "keine Naturgabe" (PpV 153). Diese - etwas verwirrlichte - Auskunft Gadamers lässt sich so verstehen, dass sie in jedem Menschen wirkungsgeschichtlich angelegt ist, aber als verantwortliche Vernünftigkeit auch ausgebildet, geübt und gepflegt sein will. Sie ist nicht ein Bewusstseinsvermögen im Sinne der Subjektsphilosophie, sondern verankert im Menschen als einem Wesen, das Sprechen und Verstehen kann. So sind bei Gadamer Urteilkraft und Gemeinsinn letztlich sprachphilosophisch bestimmt: Es ist die grundsätzliche "Lebensweltlichkeit der Sprache" (AkS 50), ihr Offenbarmachen von Sachverhalten, als Vor-uns-stellen und Auslegen der uns gemeinsamen Welt, die sie auch als die Sprache unseres Gemeinsinns, unseres *sensus communis* bestimmt. Es ist so wiederum die Sprache, die allem zugrundeliegt, was Menschsein im Raume der Gesellschaft ausmacht. Urteilsvermögen und Gemeinsinn können deshalb weder mit guten Theorien noch mit wirksamen Methoden herbeigeführt werden. Ihre Förderung ist eine Sache der "Bildung" (ScT 223) im Sinne ausgeübter Teilnahme an menschlicher Praxis und verstehender Anteilnahme am wirkungsgeschichtlichen Verständigungszusammenhang in Vorbildnahme,

Nachfolge und Weitergestaltung. Doch bevor diese agogische Dimension in Gadamer's Denken weiter ausgeführt wird, soll nun noch vorgestellt werden, was Gadamer von seinem hermeneutischen Denken her zu unserer Gegenwart zu sagen vermag.

5. Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft.

Diagnosen zur Neuzeit

a) Säkularisierung und der Verfall der Praxis an Technik.

Auf dem Weg zur Expertengesellschaft?

Das Stichwort der "Expertengesellschaft" zieht sich wie ein roter Faden durch die Abschnitte in Gadamer's Arbeiten, die gesellschaftlichen Fragen der Neuzeit gewidmet sind. Trotz aller Kontinuität in der Geschichte, die die philosophisch-hermeneutische Besinnung gegenüber dem modernen Bewusstsein, dass sich alles wandle, geltend zu machen vermag, ist auch für Gadamer klar, dass sich mit der Neuzeit etwas wirklich Neues ereignet, das zunächst als Bruch in der Geschichte der Menschheit anzusehen und zu akzeptieren ist. Die entscheidende Weichenstellung setzt Gadamer im 17. Jahrhundert an:

"Neuzeit definiert sich - gegenüber all den umstrittenen Herleitungen und Datierungen - eindeutig dadurch, dass ein neuer Begriff von Wissenschaft und Methode aufkommt, der zuerst von Galilei in einem Teilgebiet verwirklicht und zuerst von Descartes philosophisch begründet worden ist." (VZW 13)

Die Neuzeit ist deshalb das Zeitalter der Wissenschaft, präziser: wir leben seither in "einem die Wissenschaft in die Praxis umsetzenden Zeitalter" (MdV 5). Das im 17. Jahrhundert entstandene neue Wissenschafts- und Bewusstseinsideal hat sich allerdings nur langsam, und zunächst gegen Widerstände, entfaltet. Erst mit der fortschreitenden Säkularisierung, die vor allem im 20. Jahrhundert einen breiten Zusammenbruch christlich-traditioneller Lebensformen mit sich brachte, hat es sich ungehindert auf alle Lebensbereiche ausgedehnt und seine universalen Möglichkeiten ausgeschöpft. Die Kehrseite dieses Prozesses ist für Gadamer allerdings ein "Verfall der Praxis an Technik" (VZW 60). Unsere Zivilisation, die nicht mehr durch selbstverständliche religiöse und sittliche Normen solidari-

siert ist, unterliegt damit notwendig einer Entscheidungsschwäche. Und diese führt sie dazu, nun von der in sich unantastbaren Instanz der Wissenschaft selbst Entscheidungshilfe zu holen, die diese von sich aus jedoch nicht zu leisten vermag: Zunehmend wird nämlich die Wissenschaft nicht nur überall dort eingesetzt, wo sie etwas zu sagen hat, sondern sie wird auch im Bereich der letzten Zielorientierungen - der Praxis - angerufen. Damit wird von der "Technik", die das Paradigma neuzeitlicher Wissenschaft abgibt (vgl. die zentrale Stellung des Experimentes) erwartet, was "Praxis" zu leisten hätte: es wird in den Wissenschaften gesucht, was in verlorenen praktischen Orientierungen vorhanden war. Für Gadamer ist das jedoch eine neue Form der "Idolatrie" (HSS 316): Die wissenschafts-verbundene Gesellschaft stattet so den Experten mit einer Autorität aus, die diesem in Tat und Wahrheit nicht zukommen kann. Tatsächlich, und vor allem seit diesem Jahrhundert, spielen die wissenschaftlichen Experten im alltäglichen und gesellschaftlichen Leben eine zunehmend wichtigere Rolle, ja diese Gesellschaft unterliegt in seinen Augen dem Wahn, es brauche nur die Vervollkommung der wissenschaftlichen Beherrschung und Kontrolle des gesellschaftlichen Lebens, um ganz auf die unzuverlässige und vage praktische Vernunft verzichten zu können. Aber mit solcher Abwertung der Urteilskraft und des *sensus communis* erleidet auch die Vernunft insgesamt eine Abwertung: "Sie (die Vernunft, S.J.) ist nicht mehr ein Vermögen der absoluten Einheit, nicht mehr das Vernehmen der letzten unbedingten Zwecke, sondern vernünftig heisst nunmehr die Findung der rechten Mittel zu gegebenem Zwecke, ohne dass die Vernünftigkeit dieser Zwecke selbst ausgewiesen wäre. Die Rationalität des modernen Zivilisationsapparates ist daher in ihrem letzten Kerne eine rationale Unvernunft, eine Art Aufstand der Mittel gegen die beherrschenden Zwecke, kurz die Freisetzung dessen, was wir auf allen Lebensgebieten 'Technik' nennen."

(KS IV 52, Hervorhebung durch S.J.)

Diese Kritik darf jedoch nicht moralistisch verkürzt verstanden werden, als ginge es darum, Schuldige und Verantwortliche für diese Entwicklung zu finden:

"Nicht, dass unsere Gesellschaft von den Technikern der Gesellschaft wirklich ganz und gar bestimmt wird. Aber in unserem Bewusstsein breitet sich die neue Erwartung aus, ob sich nicht durch sinnvolle Planung eine zweckmässigere Organisation, kurzum Beherrschung der Gesellschaft durch Vernunft und gesellschaftlich vernünftigere Verhältnisse herbeiführen lassen. Das ist das Ideal der Expertengesellschaft, in der man sich an den Fachmann wendet und bei ihm die Entlastung für praktische, politische, ökonomische Entscheidungen, die man zu treffen hat, sucht. Nun ist der Experte wirklich eine

unentbehrliche Figur in der technischen Beherrschung von Abläufen. Er ist an die Stelle des alten Handwerks getreten. Aber dieser Experte soll auch die praktische und gesellschaftliche Erfahrung ersetzen. Das ist die Erwartung, die die Gesellschaft in ihn setzt und die er in nüchterner und methodischer Selbsteinschätzung und redlicher Gesinnung nicht erfüllen kann." (VZW 58, Hervorhebungen durch S.J.)

Der Fachmann ist dieser ihm übertragenen Verantwortung deshalb nicht gewachsen, weil von seinem technologischen Wissen die Lösung praktischer Fragen erwartet wird. Mit solchem Wissen können aber nur inhaltsleere und formale Ordnungsvorstellungen und Mechanismen zur Realisation gebracht werden. Die in dieser Art in den letzten beiden Jahrhunderten entwickelte Vorstellung von Praxis ist deshalb in den Augen Gadamers eine "Deformation" dessen, was Praxis wirklich ist.

Insgesamt erweist sich damit der moderne Subjektivismus ³⁷⁾ als eine Bewegung, die sich schliesslich gegen sich selber kehrt: Viele alltägliche Lebensbereiche sind heute technologisiert und automatisiert so dass sie nicht länger persönlicher Entscheidungen bedürfen. Gadamer denkt auch an die zunehmende Automatisierung gesellschaftlicher Lebensformen, an die Rolle der Planung, die auf lange Sicht hinaus Entscheidungen trifft - und das heisst: Entscheidungsfreiheit nimmt -, oder an die steigende Macht der Verwaltung, die dem Bürokraten eine von niemandem überhaupt gewollte, aber dennoch nicht vermeidbare Macht an die Hand gibt. Der sich so "selber kreuzigende Subjektivismus der Neuzeit" (VZW 25) bringt nicht nur eine neue Entmündigung des Menschen durch Experten mit sich, sondern auch eine Anonymisierung des Lebens, die in der Geschichte des Menschen einmalig ist. Gadamer zeichnet die negativen Folgen dieser Entwicklung aus (vgl. z.B. VSS) bis hin zu Symptomen der Vereinsamung und des Fremdwerdens der eigenen Kultur, die die zunehmende Schwierigkeit des Individuums anzeigen, sich über ausgeübtes praktisches Handeln (Praxis) mit dem Allgemeinen menschlicher Gesellschaft identifizieren zu können. So sind viele modernen Arbeits- und Lebensformen betriebsmässig organisiert und funktionalisiert:

"Der einzelne ist mit einer bestimmten Leistung in ein grösseres Betriebs Ganzes eingepasst, das seinerseits in der hochspezialisierten Organisation moderner Arbeit eine genau vorgesehene, d.h. aber zugleich eine ohne eigene Orientierung über das Ganze ablaufende Funktion hat. Die Tugenden der Anpassung und Einpassung in solche rationalen Organisationsformen werden entsprechend kultiviert, die Selbständigkeit der Urteilsbildung und des Handelns nach

eigenem Urteil entsprechend vernachlässigt. Das liegt im Gang der modernen Zivilisation begründet und lässt sich als eine allgemeine Regel aussprechen: Je rationaler die Organisationsformen des Lebens gestaltet werden, desto weniger vernünftiges Urteil wird im einzelnen geübt und geschult." (KS IV 185)

Das ist aber der Weg der "Seinsvergessenheit", wie ihn Hans-Georg Gadamer im Gefolge Martin Heideggers der abendländischen Entwicklung des Denkens entgegenhält:

"Eben das erscheint als die immanente Tendenz des Wissenschaftsgedankens selber: Die Frage nach den Zwecken durch die steigende Fortschrittstendenz in der Besorgung und 'Beherrschung' der Mittel gleichsam überflüssig zu machen und dadurch in die tiefste Unwissenheit zu stürzen." (KS IV 165)

Aber trotz diesem harten Urteil über die Neuzeit gilt es, einen Bildersturm gegen die wissenschaftlich-technische Zivilisation aus emotionaler Verblendung heraus zu verhindern. Seine Technikkritik hebt Gadamer bewusst von derjenigen romantischer Herkunft ab. Dieser fehlt es an innerer Glaubwürdigkeit, weil sie vermeint, selbst nicht ebenfalls auf dem Boden der modernen wissenschaftlichen Zivilisation zu stehen. Die Entwicklung der Neuzeit ist jedoch nicht als eine beliebige zu verstehen, als hätte die Geschichte auch anders verlaufen können. Es ist die Unausweichlichkeit des Geschichtslaufes der abendländischen Zivilisation, die selbst auf älteste Wurzeln zurückgeht, und die allen Restaurationsversuchen früherer Ideale und Zustände den Riegel schiebt: Das Wesen der modernen Wissenschaft ist, "- wie man sie auch schelte - das A und das O unserer Zivilisation" (KS I 51).

"Es wird sicherlich nicht damit getan sein - ganz abgesehen davon, dass solche Deklamationen immer etwas Lächerliches haben -, dass man der Wissenschaft Vorschriften macht und ihr empfiehlt, sich zu mässigen. Den Gefallen wird sie uns nicht tun. Sie wird mit einer nicht in ihrem Belieben liegenden inneren Notwendigkeit ihre Wege weitergehen und immer mehr an Erkenntnisse und Machbarkeiten heranzuführen, bei denen uns der Atem stockt. Sie wird nicht anders können." (KS I 106)

Es ist deshalb eine unangemessene, obwohl in unseren Tagen viel erhobene Forderung, von der Wissenschaft selbst eine Bestimmung der Zwecke, zu denen ihre Ergebnisse angewendet werden, zu verlangen. Als Frage, die alle gegebenen Antworten dauernd wieder überholt, kann die Wissenschaft sich selbst nicht begrenzen: der Universalität des Machenkönnens, die sie dauernd erweitert, können ihre eigenen Mittel keine Begrenzung und Entscheidung, was denn tatsächlich zu tun sei, entgegensetzen. Es kann allein Aufgabe unserer - allen

gemeinsamen - praktischen Vernunft sein, die vernünftige Anwendung unseres Wissens und Könnens zu verwirklichen. Aber auch der blinde Aberglaube an die Wissenschaft, der die technokratische Unbedenklichkeit stärkt, muss entmythologisiert werden, was am besten mit den Mitteln der Wissenschaft selbst geschieht. Es bedarf für den Wissenschaftler dabei eines sittlichen Ethos, die Grenzen der Wissenschaft gegenüber den grenzenlosen Erwartungen der Gesellschaft zu vertreten und nicht selbst der Versuchung zu erliegen, die "praktischen" Orientierungslecks mit seinem "Wissenschaftswissen" auszufüllen. Für Gadamer stellt sich die Frage, wie das so skizzierte Problem der Neuzeit gelöst werden könnte, auf folgende Weise:

"How can we learn to recover our natural reason and our moral and political prudence? In other words, how can we reintegrate the tremendous power of our technique within a well-balanced order and reconstitute a living solidarity?" (HSS 314)

Es ging immer schon darum, - und diese Entscheidung ist durch die rasanten Fortschritte der Wissenschaft zu einer der grössten Herausforderungen der Neuzeit geworden - dass bestimmte Möglichkeiten unseres Könnens unrealisiert bleiben. Und dies vermag allein die praktische Vernunft - die Urteilskraft aller. Gadamer meint damit nicht die Restauration vergangener Ideale und Zustände, sondern eine Anpassung unserer Vernunft an Gegebenheiten, die nach wie vor gelten. Die Neuzeit ist für ihn wie ein zu weit ausholender Pendelschlag, der wieder in ein vernünftiges Gleichgewicht gebracht werden muss. Hinter dem sich selbst immer rascher überholenden, ja mitunter überstürzenden Wandel der Neuzeit, der uns wie ein Bruch zu vorangehenden Epochen erscheint, verbergen sich Elemente der Kontinuität, die nach wie vor gelten und als Tatsachen zu akzeptieren sind: Auch eine Kultur, die der Wissenschaft eine führende Stellung einräumt und damit der Technologie, kann den grösseren Rahmen niemals ganz sprengen, in den die Menschheit als menschliche Mitwelt verfasst ist. Ja es sind gar keine gesellschaftlichen Entscheidungsprozesse möglich, die nur technisch oder durch Abwägen von Expertenvoten zustande kommen. Vernünftige Entscheidungen kommen immer durch die Verstandeskraft des Sensus communis zustande. Jeder Experte entscheidet die Fragen, die ihm die Gesellschaft vorlegt, letztlich nicht Kraft seines Expertentums, also nicht mit Hilfe seines technischen Wissens allein, sondern aufgrund seines allgemein menschlichen Verstandes; seiner gesellschaftlichen und politischen Urteilskraft, die

ihn als Bürger wie jeden andern Menschen auch auszeichnet. Es ist deshalb zutiefst undemokratisch, praktische Fragen dem demokratischen Meinungsbildungs- und Entscheidungsprozess zu entziehen und an Experten zu delegieren, die diese auch nur kraft ihrer Phronesis, die sie niemandem voraus besitzen, zu beantworten vermögen. Dass in solchen Fällen eine kleine Schicht von Experten ihre Meinung bevorzugt zu öffentlicher Geltung zu erheben vermag, entbehrt also jeder theoretischen Grundlage. Die neuzeitliche Praxis, die Wissenschaft zunehmend überall zu Rate zu ziehen, stellt sowohl für den Wissenschaftler wie für den Politiker und Bürger eine grosse sittliche Herausforderung dar: Während der Wissenschaftler seine Rolle dazu missbrauchen kann, im Namen der Wissenschaft als privilegierter Meinungsmacher aufzutreten, kämpfen die Politiker um die 'richtigen' und unanfechtbaren Experten. Sie stehen in der Versuchung, diejenigen zu beauftragen, die ihren politischen Auffassungen entsprechen und sie können gleichzeitig diesen Schachzug hinter dem Objektivitätsideal, das der Wissenschaft zugesprochen wird, verstecken. Wissenschaftliche Experten sind ja gerade deshalb gesucht, weil die Berufung auf die Wissenschaft unwiderleglich ist: Experten können selbst wiederum nur durch Experten beurteilt werden und so ver selbstständig sich eben ein Bereich, der eigentlich der allgemeinen und öffentlichen menschlichen Praxis zugehört.

Es gilt also, dass unsere Zivilisation die Selbstverantwortlichkeit über ihre Geschicke, die sie aus dem Bereich öffentlicher Meinungs- und Entscheidungsfindungsprozesse ausgegliedert und an Experten abgetreten hat, wieder zurückgewinnt. Insbesondere ist der für das gesellschaftliche Leben des Menschen folgenschwere Irrtum, dass überall dort, wo die Wissenschaft etwas weiss, das Laienwissen seine Legitimität verloren habe, zu bekämpfen. Immer umfasst nämlich das praktische 'Wissen' die Wissenschaften, indem es alles, was zu tun ist, bemisst und so auch verantwortlich für die praktischen Folgen der Wissenschaft zeichnet. Das Mass, nach dem die praktische Urteilskraft misst, ist aber der Inbegriff des in der Gesellschaft Gültigen, der Normen, die in sittlichen und politischen Ueberzeugungen ausgeprägt, wirkungsgeschichtlich überkommen und verstehend übernommen worden sind. Die Gesellschaft findet deshalb nicht in einer unendlichen Perfektion, sei es in Technik oder Verwaltung ihr

Ziel und Glück, wie der technologische Traum unserer Gegenwart uns einlullt, sondern im Finden der richtigen Zwecke:

"Da geht es nicht mehr um das Wissen des Fachmannes, der als der Wissende den anderen gegenübertritt, sondern um ein Wissen, das man braucht und das einem keine Wissenschaft liefert. Man findet sich verschiedenen Möglichkeiten, die sich anbieten, gegenüber und erwägt hin und her, welches die richtige ist. Ein Wissen, das allgemeine Gültigkeit beanspruchen kann, steht nicht zur Verfügung. So bedarf es der Beratung, die eine ganz andere Gemeinsamkeit einschliesst als die des Allgemeingültigen. Sie lässt den anderen zu Worte kommen und sich gegenüber dem ändern. Denn es handelt sich nicht nur um das Finden des richtigen Mittels zu einem festen Zweck, sondern vor allem um die Vorstellung von dem, was sich im Sich-beraten über das Tunliche auf unausdrückliche Weise als ein wahrhaft Gemeinsames herausbildet. Am Ende solcher Beratung steht nicht die Ausführung eines Werks oder die Herbeiführung eines erstrebten Zustandes allein, sondern eine Solidarität, die alle eint." (KS I, 173f, Hervorhebungen durch S.J.)

Dies ist für Gadamer der "gemeinsame Erfahrungsboden" auf dem es das sich immer wieder verbergende "Wissen um das Richtige" (GdZ 31) zu gewinnen gilt und den man trotz allen Veränderungen nicht wird ändern können. Was mit den Schimpfbegriffen "Technokratie" und "Bürokratie" verteidigt wird, ist diese Grundlage der gemeinsamen Vernunft, des gemeinsam in Geltung Gehaltenen und weiter in solch gemeinsamer Geltung zu Erhaltende. Die "Demokratie" erschöpft sich deshalb für Gadamer auch nicht in einem Kampf der Interessengruppen, die gegeneinander um Anteile an Wohlstand ringen, was immer sie jeweils darunter zu verstehen vermögen. Vielmehr ist sie "Verständigung" über die Grenzen der eigenen Meinungen, Wünsche und Gruppeninteressen hinweg auf das Gemeinsame hin. Die Gemeinsamkeit der Ueberzeugungen, die in solchem Verständigungsvorgang verbreitert wird, ist die Basis aller politischer Wirklichkeit. Solche Gemeinsamkeit lässt sich nicht herstellen; sie ist immer schon wirksam und bildet sich heraus, wo Menschen sich verstehen. Gadamer ist der Meinung, dass wir heute in einem sehr kritischen Weltaußenblick stehen, in dem der Glaube an die Experten die Gefahr heraufbeschwört, dass Entscheidungen aus gemeinsamem Urteilen aus der Welt verschwinden. Unterdessen ist es ja nicht bei dem blossen Glauben an die Experten geblieben und das Angesicht der gesellschaftlichen Wirklichkeit des Menschen hat sich entscheidend verändert: immer weniger Menschen sind es, welche noch echte (praktische) Entscheidungen zu treffen haben und als "Experten" mit dieser Aufgabe betraut werden. Während ihre Zahl abnimmt, konzentriert sich bei ihnen

gleichzeitig die Macht und somit auch die Verantwortung:

"Je mehr sich die moderne Industriegesellschaft durchökonomisiert, durchrationalisiert, desto weniger Stellen innerhalb dieses Apparates sind überhaupt entscheidungsfähig. Dass dort die richtigen Leute sind, die noch zu denken verstehen, d.h. für das Allgemeine und für das Gemeinsame zu denken verstehen, das ist die Frage, von der wahrscheinlich das Schicksal unserer ganzen technischen Industrielwelt entschieden wird. Wenn das nicht der Fall ist, wenn auch dort nur Verwalter sitzen, gehen wir einem Mandarinentum entgegen." (ScT 224f)

Hoffnung schöpft Gadamer aus der Tatsache, dass auch der moderne Industriestaat gar nicht existieren kann, wenn nicht politische, gesellschaftliche und intellektuelle Verantwortlichkeit immer wieder in einer Person zusammenfließen. Technik verwirklicht sich immer nur mit Hilfe praktischer Urteilskraft. Diese ist heute vernachlässigt und empfindlich geschwächt, aber sie bleibt das unauflösliche "Dass", die unüberholbare Grundgegebenheit, auf der die menschliche Gesellschaft sich gründet und gründen wird, so lange diese fortbestehen wird.

b) Meinungsbildung als Herstellen. Die Unfähigkeit zum Gespräch in der Informationsgesellschaft

Gleichlaufend mit den im letzten Abschnitt skizzierten gesellschaftlichen Veränderungen, stellt Gadamer auch eine tiefgreifende Veränderung in der Sprache des Menschen selbst fest. Die Sprache, - so haben wir in Kapitel 3.a) gesehen -, führt immer in einem spannungsvollen Antagonismus zwischen wirkungsgeschichtlich gewordener Konventionalität und revolutionärem Aufbruch aus kritisch-kreativer Einsicht ihr Leben. Gadamer stellt sich nun die Frage, ob sich nicht dieses Verhältnis, in dem sich Sprache immer bewegt, in unserer hochindustrialisierten technischen Zivilisation ebenfalls qualitativ verändert habe:

"Ich meine die zielbewusste Sprachregelung. Das scheint mir ein von der technischen Zivilisation erst erfundener Sachverhalt. Denn was wir so Sprachregelung nennen, ist nicht mehr die absichtslose des Schulmeisters oder der Organe der öffentlichen Meinung, sondern ein bewusst gehandhabtes Instrument der Politik. ... Die technische Form der Meinungsbildung von heute gibt der zentralgesteuerten Sprachregelung einen Einfluss, der den natürlichen Konformismus der Gesellschaft eigentümlich verzerrt. Es gehört zu den Problemen unserer Gegenwart, wie man die Politik zentralgesteuerter Meinungsbildung mit den Forderungen in Einklang halten soll, die die Vernunft erhebt, aus freier Einsicht und kritischem Urteil das Leben der Gesellschaft mitzubestimmen." (KS IV 100)

So hat auch die "Rhetorik" im Zeitalter der Technik, die die modernen "Massenmedien" hervorgebracht hat, ihr Gesicht gründlich verändert: sie ist nicht mehr Meinungsbildung durch das Gespräch, das von Person zu Person weitergetragen wird, sondern eine Flut der Information, die aller Kritik zuvor die "Macht der Selbstverständlichkeiten" etabliert. Sie bietet dem Hörenden, Sehenden und Lesenden kein Gegenüber einer redenden Person mehr, an die man selber das Wort richten kann. Der Informationsstrom bringt über ein komplexes System selektiver Informationsorgane seine Gehalte zur Allverbreitung. Er wirkt so als Meinungszwang, der das allgemeine Bewusstsein in Themen und Ansichten kanalisiert, die der Einzelne sich immer weniger selbst frei wählen und aus seinem geschichtlichen Herkommen übernehmen kann. Vielmehr lässt unsere Epoche der industriell-technischen Welt alles in einer "Ausgleichskultur" (NzH 146) aufgehen, deren Errungenschaften zur Verbesserung des materiellen Lebens des Menschen nicht nur Neues entwickelt, sondern ebensoviel zerstört hat an geschichtlich Gewordenem. Die auf rational-technischen Bahnen unterdessen eingeschliffenen Sachzwänge der modernen Meinungsbildung kommen nicht nur der Eigeninitiative und der Möglichkeit der Kontrolle dieser Informationsorgane zuvor, sondern weitgehend auch der Möglichkeit, sich diesem Meinungszwang zu entziehen. Diesen "Meinungszwang" jedoch hält Gadamer als den "ernstesten der Zwänge unserer Zeit" (VSS 90), zielt er doch direkt auf die Steuerung unseres Denkens hin, d.h. unsere Vorurteile und Urteile, in denen sich unser Denken verstehend bewegt. Auch hier führt die Ueberzeugung, an diesen Zuständen müsse doch jemand schuld sein, noch zu wenig weit: Die merkwürdigen Zwänge der Moderne sind nicht Zwänge, die Einzelne, Gruppen oder gar gesellschaftliche Mächte als Stärkere und Herrschende gegenüber andern ausüben. Was die "Unfreiheit aller" prägt, ist vielmehr die Erfahrung des rationalen Sachzwangs selber, der alles beherrscht und so schwer zu steuern geworden ist. In modernen Gesellschaften ist etwa die öffentliche Meinung in entscheidender Weise "Objekt" komplexer technologischer Zusammenhänge geworden; das ist ihr Hauptproblem. Auch hier darf die Lösung des Problems nicht im Einsatz neuer Experten liegen. Ebenso bringt die quantitative Steigerung der Information - in der wir mitten drin stehen - keine Verbesserung. Entscheidend ist vielmehr,

selbst den "direkten Kontakt mit der Wirklichkeit" zu suchen, auch wenn diese eigene Tuchfühlung mit den Tatsachen nur einen kleinen (exemplarischen) Bereich umfassen kann:

"Wenn man an einer Stelle weiss, wie es wirklich ist, und nicht abhängig ist von dieser vorgesteuerten Art, Informationsströme auf sich zu leiten, wenn man in einem Punkte weiss, was Forschung ist, dann gewinnt man da etwas für alle Möglichkeiten des Urteils."
(Sct 228)

Solche Realitätserfahrung ist immer auch, - wie wir gesehen haben -, Erfahrung von Schranken und Widerstand, durch die wir Anteil an der Wirklichkeit gewinnen. Gerade solche Erfahrung enthält uns aber die Erfahrung aus zweiter Hand, die uns die modernen Informationsmedien vermitteln, vor. Es gilt auch, die Rhetorik als unverzichtbares dialogisches Ferment unseres alltäglichen Lebens wieder zu entdecken und zu neuem Leben zu erwecken. Dies ist möglich, weil auch die technisch vermittelte Rhetorik letztlich nie ganz zum Monolog verkümmern kann. Die heute vielbeklagte "Unfähigkeit zum Gespräch" (KS IV 109) hat nach Gadamer ihre objektive Ursache darin, dass trotz und gerade wegen der systematisch durch unsere Informationstechnik erzeugten allgemeinen Sprachregelung, die Sprache als eine gemeinsame zwischen den Menschen mehr und mehr zerfällt. "Unfähigkeit zum Gespräch" ist oft mehr ein Vorwurf, den einer gegen einen andern erhebt, weil er dessen Gedanken (und Anspruch) nicht folgen will, und weniger eine Unfähigkeit, die der andere wirklich besitzt. Der objektiven Seite, dass keine gemeinsame Sprache existiert, und das heisst immer auch: ein Schwinden der gemeinsamen Welterfahrung festzustellen ist, entspricht so auch eine subjektive Seite. Es ist dies die "Unfähigkeit zum Hören", ein Phänomen, das wir bei uns selbst und andern zunehmend in unserer Gesellschaft feststellen. Das "Wort" findet nur durch die Aufnahme im andern und die Zustimmung durch den andern seine Bewährung und Wirkung, und das "Gespräch" besteht im lebendigen Mitgehen des anderen mit den Gedanken des einen. Die menschliche Grunderfahrung, dass wir nicht rechtzeitig wahrnehmen, was im andern vorgeht, auch sein Verstummen oder sein Sichversteifen nicht fein genug "hören", hat seinen Grund einerseits darin, dass man sich selbst ständig zuspricht und zuhört, an seine eigenen Interessen und Antriebe gebunden bleibt, so dass man den andern nicht zu hören vermag. Zusätzlich verdirbt aber unser Zeitalter der Medien, das in technisch verstärkten und ver-

vielfältigt-ununterbrochenen Informationsströmen um uns werbende Worte ergiesst, unser Gehör. Die daraus resultierende "Abstumpfung" ist als eine Reaktion des Selbstschutzes zu verstehen.

"Verstummen die Dichter?" (VdD) fragt Gadamer deshalb in einer Zeit, in der das Wort nicht mehr in erster Linie unmittelbare Kommunikation stiftet. Wir sahen beim "Wort der Sage" (Kapitel 2.c.), dass es Gabe und Aufgabe des Dichters ist, "aus dem tiefen Brunnen der in der Sprache abgelagerten menschlichen Erfahrung das strahlende Wort, das alle erleuchtet" (VdD 50) zu finden und zu sagen. Gibt es im Zeitalter des wissenschaftlich-technischen Bewusstseins jedoch "noch solche Fügung von Worten, dass jeder sich in ihnen zu Hause findet?" (VdD 51) Seine Antwort lautet: ja, aber die Dichter sind notwendigerweise "sehr leise" geworden in einer Zeit, die ihre Worte sofort verbraucht und industriell vermarktet. Sie reden verschlossen, fast unverständlich, so dass kein Unberufener sie hört. Was aber Gadamer hier vom Dichter sagt, der in unsern Tagen besonders herausgefordert ist, das "strahlende Wort" zu finden, ist für ihn das Urbild des Menschseins und Erfahrung jedes Menschen, der das Gespräch sucht. Im Zeitalter der elektrisch verstärkten und multiplizierten Stimme beschwört nur das leiseste Wort noch die Gemeinsamkeit des Menschseins, die Ich und Du im Worte finden. Nicht nur, ob die Dichter und wir im Zeitalter des Geredes verstummen, sondern ob unser Ohr noch fein genug ist, einander zu hören, ist deshalb die entscheidende Frage. So sind vielleicht die Umstände schwieriger geworden, aber das Wort der Sage vermag auch heute Erfahrungen aus unseren technischen und verwaltungsmässig organisierten Zivilisationsleben einzufangen, "so dass wir die mächtige Fremdheit der modernen Welt plötzlich wie etwas Vertrautes in diesem unserem Hause antreffen und begrüßen. (VdD 59)

6. Erfahrung und Bildung

Agogische Dimensionen der Hermeneutik

"Verstehen" im Sinne Gadamers ist kein Vorgang der "Rekonstruktion", sondern ein solcher der "Integration". Gadamer folgt in diesem Sinne mit seiner Hermeneutik "mehr Hegel als Schleiermacher" (WuM 162), denen diese beiden Begriffe zugeordnet werden können. Damit ist Hans-Georg Gadamers Philosophische Hermeneutik in ihrem Kern, d.h. ihrer Theorie der hermeneutischen Erfahrung, eine Bildungstheorie: Verstehen ist die Vermittlung der Erfahrung von Wirkungsgeschichte mit dem eigenen gegenwärtigen Leben und Erleben. Es ist dies ein Bewusstseinsvorgang, welcher sich durch die Erfahrung bildet, dass sich ein Vor/Urteil angesichts einer begegnenden Andersmeinung als falsch erweisen kann. Die eigentümliche Negativität solcher Erfahrung führt nicht nur zu "Erkenntnis" im Sinne des Sachwissens; wir haben gesehen, dass sie als "Einsicht" ein ebenso starkes Moment der "Selbsterkenntnis" zu bewirken vermag. Als Bildungsprozess findet Verstehen sein Ziel darin, dass der solcherart Erfahrene dahin geführt wird, offen zu bleiben, um "aufs neue Erfahrungen zu machen und aus Erfahrungen zu lernen" (WuM 338). Obschon es auf der Hand liegt, hat Gadamer seine Hermeneutik selbst nicht als Bildungstheorie gedeutet. In seinem Werk ist auch keine ausgeführte Bildungs- oder Erziehungstheorie zu finden. Die verstreuten einzelnen Äußerungen dazu lassen sich aber gut zu dieser von mir als Bildungstheorie gedeuteten Hermeneutik in Beziehung setzen: Zum Grundmotiv einer solchen Bildungstheorie gehört, dass es im menschlichen Leben immer wieder darum geht, "Wirkliches anerkennen (zu) lernen" (WPS 682). Es ist dies der Weg, "ständig neuauftretende Illusionen zu überwinden und zu sehen, was ist" (WPS 685, Hervorhebung durch S.J.). Das Abheben (und gegebenenfalls auch Ablegen) von Vorurteilen, die solche Beziehung zur Wirklichkeit sowohl ermöglichen als auch verhindern, ist bei Gadamer, wie wir gesehen haben, kommunikativ verfasst: Die Begegnung von Mensch zu Mensch, - sei sie direkt oder vermittelt durch menschliche Objektivationen wie Texte, - bringt als Gespräch im Spiel von Frage und Antwort eine Steigerung, Ausweitung und Ergänzung, aber auch erst die Ermöglichung meines Eigenseins mit sich. Die Erfahrung, mit andern zusammen an derselben Wirklichkeit teilzuhaben, bildet den Menschen sowohl als Individuum

wie als soziales Wesen heraus. Es ist der Bereich menschlicher Praxis, in dem sich solche Bildungsvorgänge abspielen. Die Bestimmungselemente dieser Art Bildung klingen dabei an das an, was mit "Gemeinsinn" und "praktische Urteilskraft" als Begriffen hermeneutisch-praktischer Philosophie gemeint ist: Menschlich - im sittlichen Sinne - wird Praxis immer dann, wenn jemand wegsieht von sich selbst und hinsieht bzw. hinhört auf den andern. "Bildung" meint hier, gelernt zu haben, die Gesichtspunkte des andern mitzudenken und Verständigung über das Gemeinsame und Gemeinte zu suchen:

"Absehen von sich, hinsehen auf das, was ist, - das ist die Art des gebildeten Bewusstseins." (WPS 688) oder andernorts:

"Bildung verlangt und befähigt, die Dinge auch mit den Augen des andern sehen zu können." (MHZ 279)

Diese Transzendierung des eigenen Selbst setzt eine ausgebildete Sensibilität voraus, das heisst: das Vermögen des "Vernehmenkönnens". Bildung wird im Umgang mit andern, in der Beteiligung am Gemeinsamen des menschlichen Handelns, erworben. Gadamer erinnert deshalb an die alte, heute wenig beliebte Wahrheit, "dass man nur durch Vorbilder lernt" (GD 76). Diese Aussage ist gewissermassen das agogische Pendant zur hermeneutischen Rehabilitierung von Autorität und Tradition. Damit ist erneut gesagt, dass sowohl Verstehens- wie Bildungsvorgänge keine allein methodisch handhabbare Techniken sind, sondern Praxis im Sinne der mitgestaltenden Teilnahme am Ueberlieferungsgeschehen, das uns umgibt. Genau wie "Praxis" "Technik" umschliesst und mir ihrer Vernunft erst vernünftiger Anwendung entgegenführt, meint Bildung nicht in erster Linie die Entwicklung des "Könnens" (im Sinne der Verfügung über bestimmte Fertigkeiten), sondern ebensosehr auch das Gewinnen der rechten Distanz zum eigenen Können, um auf andere einzugehen, Situationen aufmerksam wahrzunehmen und sich darin sinnvoll seiner Fähigkeiten zu bedienen. So ist Bildung vor allem das Herausbilden dieses Gleichgewichtes zwischen Können und Vernehmen, welches in unserer Epoche der Moderne so empfindlich gestört ist und immer wieder neu gesucht werden muss. Der Mensch hat schliesslich aus der Distanz zu sich selbst, welche Gadamer "Theorie" nennt ³⁸⁾, diejenige Art von Praxis zu lernen, die wir vernünftig und menschlich nennen (vgl. SNA 392). Gadamer beschreibt den "Weg der Bildung" zusammenfassend als den der "lang-

samen Einhausung des Menschen in die um ihn aufgebaute Welt, in eine Welt der Sitten und Einrichtungen" (UdW 33, Hervorhebung durch S.J.).

Nun ist auch sichtbar, dass dieser Bildungsbegriff mehr mit demjenigen der klassisch-humanistischen Pädagogik als demjenigen des Bildungsbürgertums zu tun hat. Er weist selbst darauf hin, dass man die Sachverhalte, die er in seinem Bildungsbegriff versammelt, heute am ehesten mit dem Begriff der "Sozialisation" bezeichne (UdW 34). Allerdings versteht er darunter nicht nur einen formalen Anpassungsprozess an die bestehende Gesellschaft, sondern einen menschlichen Grundwert, der - wie gezeigt - darin besteht, sich selber zu sein und dennoch die Gesichtspunkte anderer mitbedenken zu können, - damit sich seiner Endlichkeit bewusst zu werden, um sich als Individuum auf ein umfassendes Ganzes hinordnen zu können. Bildung ist aber auch kein Erziehungsziel, wie man von dieser Beschreibung her nun wiederum vermuten könnte. Sie ist nichts, was man wollen und machen kann. Bildung ist den Menschen eigen, sofern sie ihre eigene Lebensgeschichte in sich selbst verkörpern "und sich der Schranken und Grenzen bewusst sind, die ihrem Wissen und Können gesetzt sind. Denn das erlaubt ihnen, die Perspektive und die Interessen, in denen sie selber leben, mit den Perspektiven und Interessen, in denen andere leben, zusammenzusehen und beides in vernünftige Beziehung zu setzen." (UdW 34)

Distanz zu sich selbst, Einsicht in die Beschränktheit der eigenen Erkenntnis und Kompetenz, gerade in die des "Expertenkönnens" in Technik, Wirtschaft und Wissenschaft, in Politik und Verwaltung, sind heute die gesuchten Tugenden, die herauszubilden wären. In seiner Diagnose zur Neuzeit (vgl. Kapitel 5) stellt Gadamer ein Ungleichgewicht zwischen Können und Vernehmen (im Sinne des *sensus communis*) fest. Wir haben dort gesehen, dass der Mensch unserer Tage zusehends verlernt, vernünftig und selbständig zu entscheiden, weil ihm durch eine wachsende Automatisierung und Verwaltung zunehmend aller Lebensbereiche immer mehr die Gelegenheit dazu abgenommen wird. Die Tugenden der Anpassung und Einpassung in solch rationale Organisationsformen werden dementsprechend kultiviert, die Selbstverständlichkeit der Urteilskraft und das Handeln nach eigenem Ur-

teil entsprechend vernachlässigt. Gadamer fasst dies nicht als Kritik an der Pädagogik unserer Tage - eine einzige Stelle (MHZ 278) lässt darauf hindeuten, in der Gadamer unser Schulsystem als zu stark von wirtschaftspolitischen Gesichtspunkten bestimmt kritisiert. Aber es lassen sich aus dieser Diagnose unschwer Aufgaben zeitbezogener (Päd)agogik bestimmen: Es gilt, die innerhalb unserer Expertengesellschaft verkümmerte Urteilskraft erneut zu kultivieren und zwar mit den Kräften, die sie von jeher kultiviert haben. Das bedeutet nicht Rückschritt in unwiederbringliche vergangene Zeiten, sondern, ein "Gleichgewicht" zu halten bzw. wiederherzustellen. Das Bild des Gleichgewichtes ist dabei für Gadamer ein Grundgleichnis für die Wirklichkeit und die Situation des Menschen überhaupt (vgl. u.a. KS I 213 ff und GdE 166).

Als entscheidend für die Zukunft des Menschen hält Gadamer weiter die "Ueberwindung der Fraktionen", in die die Menschheit heute gespalten ist. Es ist dies die Frage, ob auch die gesellschaftlichen Fraktionen zu sich selbst genügend Distanz gewinnen lernen, um über alle Gegensätze hinweg die gemeinsame Wirklichkeit anzuerkennen und am gemeinsam in Geltung zu Haltenden kooperativ zusammenzuarbeiten. Obschon auch eine Frage der Bildung, ist dieses Problem nicht eines, das sich in Bildungs- und Erziehungsprogramme umsetzen und auf diese Weise lösen lässt. Aber agogische Veranstaltungen und Verhältnisse, wo immer sie sich unterdessen in unserer Gesellschaft zeigen, haben an dieser Ueberwindung der Fraktionen mitzuarbeiten; im Sinne des Anschlussgewinns an die kommunikativ als gemeinsam erfahrene Welt, die uns als im Hinblick auf unsere Zukunft offene Totalität ständig neu von andern übergeben wird. Diese Zukunft - mit der es auch jede Erziehung zu tun hat (vgl. Abschnitt HI.1.c) - ist die vernünftige Ausgestaltung und Weiterbildung des Spielraumes der Möglichkeiten, welchen uns die Vergangenheit, aus der wir kommen und in der wir "gegenwärtig" sind, gelassen hat. Ihre Gestaltung darf nicht allein Kräften einer Vernunft der Zweckrationalität überlassen werden; sie ist ebenso getragen (und zu tragen) von der Vernunft des Vernehmens einer gesellschaftlichen und geschichtlichen Wirklichkeit, die immer wieder neu verstanden, interpretiert und mit neuen Situationen vermittelt sein will (Gadamers "Applikation"). Dies ist das Vernunft-Plädoyer des Philosophen, der seinen hermeneutischen

Ansatz bis hin zu konkreten Situationen des Menschen unserer Tage und unserer Gesellschaft auszuzeichnen vermag. Für eine Agogik aus diesem Geiste dürfte nicht unbedeutend sein, dass Gadamer letztlich in der "Freundschaft" das Grundmodell angelegt sieht, auf dem gesellschaftliche Solidarität im skizzierten Sinne sich entfalten kann. Obschon im Werk Gadammers nur an einer Stelle und in einem späten Aufsatz angetönt, soll hier eine Frage die Darstellung von Hans-Georg Gadammers Philosophie beschliessen, ob nämlich nicht die "Versöhnung", dieses Geschenk Gottes an die Menschen, letztlich solche Freundschaft erst möglich macht, denn:

"Nur durch die Versöhnung wird die Andersheit, die unaufhebbare Andersheit, die Mensch und Mensch trennt, überwindbar, ja, zu der wundersamen Wirklichkeit eines gemeinsamen und solidarischen Lebens und Denkens heraufgehoben." (KuW 48)

III. PHILOSOPHISCHE HERMENEUTIK UND KRITISCHE THEORIE.

ZWISCHENBETRACHTUNG

Bevor der Konzeption von Hans-Georg Gadamer diejenige Jürgen Habermas' gegenübergestellt wird, soll auf zwei Zusammenhänge näher eingegangen werden: einmal auf die "Kritische Theorie", als deren Fortbildner sich Jürgen Habermas (wieder, vgl. Tkh II 554 ff) versteht (Kap. 1). Zweitens möchte ich vor diesem Hintergrund das philosophische Gespräch, das Gadamer und Habermas seit 1967 öffentlich miteinander führen, rekonstruieren (Kap. 2). Beides zusammen ergibt Ausgangspunkt und Perspektive, von denen her im IV. Teil Habermas' Werk vorgestellt wird.

1. Die "Kritische Theorie" als Hintergrund des Denkens von Jürgen Habermas.

Die "Kritische Theorie" bildet einen philosophischen Schulzusammenhang, der von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno begründet worden ist. Seit 1930 sammelten sie im Frankfurter Institut für Sozialforschung eine Schar Philosophen und Wissenschaftler um sich, zu denen etwa Herbert Marcuse, Erich Fromm und Walter Benjamin gehörten, um einige bekannte Namen zu nennen. Aus dieser "Frankfurter Schule" wuchsen viele gesellschaftsanalytische und zeitkritische Studien, die dem Ansatz der Kritischen Theorie verpflichtet waren. Die Kritische Theorie lässt sich in drei aufeinander folgende Phasen unterteilen, die jeweils durch gewichtige Schriften von Horkheimer und Adorno markiert werden: Mit seinem berühmten Aufsatz "Traditionelle und kritische Theorie" formulierte Horkheimer (1937) die Programmatik der Kritischen Theorie. Er bekennt sich darin zur Aufklärung: Der Untergang des metaphysischen Denkens, obwohl noch nicht abgeschlossen, erscheint ihm als irreversibler Vorgang. Die neuzeitliche Wissenschaft, die im Uebergang und zu Beginn unseres 20. Jahrhunderts positivistische Züge trägt, wird dabei selbst als Ueberrest metaphysischen Denkens entlarvt. Solange sich die Wissenschaft im Gefolge von Descartes' Trennung von Subjekt und Objekt ausschliesslich an "objektiven" Tatsachen zu orientieren versucht, bleibt sie "traditionelle Theorie", die letztlich im Bannkreis der "Tatsachenverehrung" (Horkheimer 1937, 57) verharret. "Kritische

Theorie" hingegen reflektiert die Voraussetzungen der "traditionellen Theorie", indem sie von den Verhältnissen, in denen jede Theoriebildung steht, ausgeht:

"Die Tatsachen, welche die Sinne uns zuführen, sind in doppelter Weise gesellschaftlich präformiert: durch den geschichtlichen Charakter des wahrgenommenen Gegenstandes und den geschichtlichen Charakter des wahrnehmenden Organs. Beide sind nicht nur natürlich, sondern durch menschliche Aktivität geformt; das Individuum jedoch erfährt sich selbst bei der Wahrnehmung als aufnehmend und passiv." (22)

So macht die Kritische Theorie nicht nur Theorien, sondern auch deren geschichtliche und gesellschaftliche Wirkungszusammenhänge, in die sie einverflochten sind, zu ihrem Gegenstand. Sie sucht auf diese Weise eine "Einheit von Theorie und Praxis" zu denken, indem sie das Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt als einen konkreten gesellschaftlichen und geschichtlichen Prozess begreift. Anleitung zu solch dialektischem Denken gibt der Kritischen Theorie die Philosophie Hegels und die Gesellschaftsanalyse Karl Marx'. Traditionelle Theorie, die ihre Entstehungszusammenhänge nicht mitreflektiert, spiegelt damit unbewusst die ökonomische Struktur des Kapitalismus wider. Sie ist einerseits passiv im obigen Sinne, indem sie die Realität nicht mehr als "Produkt" gesamtgesellschaftlicher Tätigkeit des Menschen wahrnimmt. Sie ist Ausdruck dieser "Entfremdung". Andererseits ist sie gleichzeitig der Produzent dieser Wirklichkeit, indem die neuzeitliche Wissenschaft in den letzten Jahrhunderten zur führenden Produktivkraft der industriellen Zivilisation aufgestiegen ist. Erst die reflektierende Zusammenschau bringt diese Zusammenhänge in ihrer Ganzheit zum Bewusstsein. Als "kritische" Theorie formuliert sie damit die Erfahrung einer zunehmenden Trennung von Subjekt und Objekt: Der Mensch, der mit der von ihm geschaffenen Wirklichkeit nicht als solche, sondern als "objektive" umgeht, ist unfrei. Dass diese Unfreiheit nicht erkannt wird, erweist den Vernunftbegriff der traditionellen Theorie als defizitär. Horkheimers kritische Theorie ihrerseits gibt sich damit als eine Vernunftkritik im Namen der Aufklärung, im "Interesse an vernünftigen Zuständen" (21). Das Produkt "kritischer" Reflexion selbst ist nun aber, gerade wegen ihrer reflexiven Ueberwindung der Trennung von Subjekt und Objekt, keine Theorie, die sich technisch umsetzen liesse. Verstanden als Technik - die wesensmässig vom Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt lebt - würde sie sich selbst an die

entfremdete Wirklichkeit verlieren, also gerade ihre kritische Leistung preisgeben. Sie hat allein die "Idee einer künftigen Gesellschaft als der Gesellschaft freier Menschen" (36) festzuhalten. Von dieser Idee her lassen sich gesellschaftliche Zustände, die dieser Idee widersprechen, erkennen und negieren. Erst über diesen indirekten Umweg der "Negation" ist die kritische Theorie ein "Verhalten, das auf die Emanzipation" der Gesellschaft gerichtet ist, die sich aus ihrer "dumpfen Seinsform" zu befreien hat (29).

Diese erste Phase der Kritischen Theorie ist also durchaus noch von einem aufklärerischen Optimismus getragen. Wie wir sehen werden, ist damit die Programmatik von Jürgen Habermas' eigenem Werk wiedergegeben. 1947 jedoch ziehen Horkheimer und Adorno in ihrer gemeinsamen Schrift "Dialektik der Aufklärung" eine düstere Bilanz: Der Anspruch der Aufklärung und neuzeitlicher Wissenschaft, den Menschen aus Abhängigkeiten heraus zu befreien und seiner Selbstbestimmung zuzuführen, erweist sich in seinen Folgen als zwiespältig. Was die Menschen im Gefolge der Aufklärung nämlich wissen und lernen wollen ist, die Natur als "objektives Faktum" anzuwenden, um sie und den Menschen vollends zu beherrschen:

"Technik ist das Wesen dieses Wissens." Und: "Was dem Mass von Berechenbarkeit und Nützlichkeit sich nicht fügen will, gilt der Aufklärung für verdächtig." (Horkheimer u. Adorno 1947, 10 u. 12)

Oder, an die zentrale Rolle des Experiments innerhalb der neuzeitlichen Wissenschaft erinnernd:

"Die Aufklärung verhält sich zu den Dingen wie der Diktator zu den Menschen. Er kennt sie, insofern er sie manipulieren kann. Der Mann der Wissenschaft kennt die Dinge, insofern er sie machen kann." (15)

Diese Vereinheitlichung des Denkens auf Zweckrationalität hin - Denken als bloße Funktion, als Instrument der Herrschaft des Subjekts über möglichst alles - ist in Wirklichkeit eine Verarmung des Denkens so gut wie der Erfahrung, des Erlebens und Lebens überhaupt. Der Trend, der sich dabei zur alleinigen Herrschaft über alle Lebensbereiche aufschwingt, heisst "Organisation" und "Verwaltung". Zurück bleiben Beschädigungen, denn die Unterwerfung alles Natürlichen unter das selbstherrliche Subjekt gipfelt gerade in der Herrschaft des blind Objektiven. Damit schlägt Aufklärung um in überwunden geglaubte "Mythologie". Horkheimer und Adorno bezeichnen des-

halb diesen 'Fortschritt' der Aufklärung, der zugleich ihre Selbstzerstörung ist, als ihre "Dialektik":

"Der Fortschritt droht zugleich das Ziel zunichte zu machen, das er verwirklichen soll - die Idee des Menschen." (Horkheimer 1967, 13).

Der Uebergang zur total verwalteten und technisch zerstörten Welt als dem Verrat am Menschen, der im Namen von "Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit" seine Emanzipation angetreten hatte, besiegelt sich nur dann nicht zum unabwendbaren Schicksal, wenn die Aufklärung die Reflexion auf diese ihre rückläufigen Momente in sich selbst mit aufnimmt. Kritische Theorie kann nun allein noch solche "Selbstbesinnung" in Gang setzen. Konsequenterweise kann aber nicht einmal sie sich der allumfassenden Dialektik der Aufklärung entziehen. Sie bleibt selbst - auch in der Absetzung - Resultat eines Verhängniszusammenhanges.

Die Anwendung der Einsicht in die Dialektik der Aufklärung auf sich selbst führt die Kritische Theorie zu ihrer dritten radikalen Phase, der letzten ihrer Vertreter der ersten Generation: In der Studie "Zur Kritik der instrumentellen Vernunft" (1967) sind für Horkheimer nicht mehr die Begriffe "traditionelle" und "kritische" Theorie, sondern "objektive" und "subjektive" Vernunft Schlüssel einer erneuten Reflexion des neuzeitlichen Uebergangs vom metaphysischen zum aufgeklärten Denken: Die voraufgeklärten metaphysischen Denksysteme erfassten als "objektive Vernunft" Strukturen des Seins.³⁹⁾ Sowohl individuelles Ethos wie gesellschaftliche Praxis sind darin verankert. Der beginnende Rationalismus der Aufklärung beabsichtigte nach Horkheimer anfänglich nicht, diese objektive Wahrheit abzuschaffen sondern nur, ihr eine neue rationale Grundlage zu geben, indem sie auf ein Erzeugnis des freien und mündigen Subjekts zurückgeführt wird: nur was der denkenden Tätigkeit menschlicher Vernunft entspringt, kann erkannt und als vernünftig auch anerkannt werden. Damit liegt der gegenwärtigen wissenschaftlich-technischen Kultur "subjektive Vernunft" zugrunde. Indem auf diese Weise subjektive Vernunft die metaphysisch-objektiven Ordnungen unterhöhlt, wird der Vernunft die Welt zum Chaos und ihre Aufgabe wird es, dieses Chaos zu ordnen. Erst solche synthetische Tätigkeit bringt nun die Welt als Welt hervor. Als bloss noch technisch-herstellende - d.h. instrumentelle - verstehbar, gelingt es der Vernunft jedoch nicht

mehr, "objektive" Gehalte und Ideen ausfindig zu machen, die zu neuem Ethos und neuer Praxis zu gerinnen vermöchten. Diese "Not" wird jedoch in unserem Jahrhundert zur "Tugend" der wertfreien Wissenschaft erhoben. Die alten Lebensformen und objektiven Werte verstrahlen noch ihre "Restwärme" unter der Oberfläche der zivilisiert-aufgeklärten Gesellschaft, die bis heute von ihnen zehrt. Dies sind aber Bestände, deren inneres Leben durch die Subjektivierung und Formalisierung der Vernunft bereits ausgelöscht wurde. Der "Erfolg" wird der subjektiven Vernunft schliesslich zum alleinigen Wahrheitskriterium. (Das "Experiment" gibt die Bedingungen an, die - hergestellt - zu diesem Erfolg führen.) Damit "triumphieren die Mittel über die Zwecke" und die Vernunft wird auf ein blosses Instrument reduziert. Die Qualität dieses Erfolges, im Optimismus der Aufklärung noch (objektiv) als wissenschaftliche Prosperität, kulturelle Blüte, individuelle Entfaltung und Friede zwischen den Völkern gedacht, schrumpft in der wissenschaftlich-technisch verwalteten Welt immer mehr zusammen, bis schliesslich die blossen "Selbstbehauptung" des Menschen übrigbleibt: sich behaupten und verkaufen, die richtigen Verbindungen pflegen, Meinungen übernehmen, sich Einordnen in Organisationen, zusammengefasst: "Mimikry" (153) heisst die Devise. Vernunft wird mit diesem Anpassungsvermögen und dem Gehorsam gegenüber selbst geschaffenen Sachzwängen identisch. In diesen düsteren Farben zeichnet Horkheimer die Massenkultur unseres Jahrhunderts nach. Doch ist diese Zeitkritik nicht als konservatives Missbehagen an der Moderne zu missverstehen, denn "der Uebergang von der objektiven zur subjektiven Vernunft war kein Zufall, und der Prozess der Entwicklung von Ideen kann nicht willkürlich in einem gegebenen Augenblick rückgängig gemacht werden. Wenn die subjektive Vernunft in Gestalt der Aufklärung die philosophische Basis von Glaubensüberzeugungen aufgelöst hat, die ein wesentlicher Bestandteil der abendländischen Kultur gewesen sind, so war sie dazu imstande, weil diese Basis sich als zu schwach erwiesen hat." (Horkheimer 1967, 66)

Vernunft kann ihre Vernünftigkeit nur durch solche Reflexion auf die "Krankheit der Welt" (165) verwirklichen, wie sie durch den Menschen selbst hervorgebracht wird. Sie vermag aber unter diesen Umständen keine positive Theorie der Gesellschaft mehr zu entwickeln, da eine solche sofort unter der Herrschaft der instrumentellen Vernunft pervertiert zu werden droht. Die Vernunft kann sich selbst in dieser selbstkritischen Reflexion nur treu bleiben, solange sie "bestimmte Negation" bleibt, wie Adorno in seiner ebenfalls 1967 erschienenen

"Negativen Dialektik" feststellt. Konkret ist diese Negation die Zurückweisung dessen, was gegenwärtig für sich in Anspruch nimmt, vernünftig zu sein. Als positive Theorie hingegen ist "Kritische Theorie" in diesem Stadium nicht mehr denkbar. Es bleibt bei der negativen Utopie des "ganz Andern". Zuweilen schimmert bei Adorno hinter diesem pessimistischen Sog die Utopie einer Zivilisation, die mit der Natur in einem Verhältnis der "Versöhnung" lebt, hervor: erst ein "mimetischer" Umgang mit der Natur, eine hingebende Angleichung und Anpassung anstelle ihrer technischen Beherrschung und Unterwerfung, die in die Herrschaft zwischen Menschen und die Unterwerfung des Menschen unter die von ihm geschaffenen Zwänge zurückschlägt, könnte auch ein versöhnter Umgang des Menschen mit seinesgleichen zur Folge haben. Aber damit ist für Adorno schon fast zuviel gesagt. Es muss bei der Andeutung und dem "Bilderverbot" bleiben, wenn sich nicht auch dieser Gedanke der unheilvollen Dialektik aussetzen will.

Die Nähe dieser Analysen zur Gegenwartsdiagnose Hans-Georg Gadamer ist erstaunlich, sind doch die Denkwege der Vertreter der Kritischen Theorie ganz andere als diejenigen, die Gadamer beschreitet. Während jene einen unumkehrbaren Uebergang von objektiver zu subjektiver Vernunft feststellen und durch die konsequente Anwendung auf sich selbst in einen rasenden Sog des Pessimismus geraten, der im totalen Verblendungszusammenhang der Unvernunft einen archimedischen Punkt der Vernunft nur noch negativ zu 'bestimmen' vermag, - gelingt es Gadamer, durch eine radikale Reflexion auf die Geschichtlichkeit des Menschen (oder durch seinen Platonismus?) ⁴⁰⁾ in einem wirkungsgeschichtlichen Kontakt mit "objektiver Vernunft" zu bleiben und damit seine Theorie auch ins "praktische" zu wenden. Auf das Verhältnis von Philosophischer Hermeneutik und Kritischer Theorie kann an dieser Stelle jedoch nicht näher eingegangen werden, denn es ist jetzt die Stellung, die Jürgen Habermas in und zur Kritischen Theorie einnimmt, zu bezeichnen. Dieses Verhältnis ist selbst einem aufschlussreichen Wandel unterworfen:

Die frühen Arbeiten von Habermas sind philosophische, wissenschaftstheoretische, politische und kulturelle Analysen, die ganz im Zeichen der Kritischen Theorie stehen, wie sie soeben skizziert wurde.

So bezeichnet etwa Habermas in einem 1962 erschienenen Aufsatz über die "Kritische und konservative Aufgabe der Soziologie" diejenige Soziologie als kritisch, die der Erinnerung dessen mächtig ist, "was mit dem heute täglich zu Verwirklichenden und tatsächlich Erreichten einst intendiert war" (TuP 303). Kritische Soziologie misst die neuzeitliche Wirklichkeit an ihren eigenen Ursprüngen und Ansprüchen, die in der "Aufklärung" zu finden sind. Sie zeigt ihr von dort her, was diese Wirklichkeit nicht ist, wo sie das ursprünglich intendierte Ziel nicht erreicht hat:

"Wenn die kritische Soziologie ohne Anklage und ohne Rechtfertigung zeigt, dass Sekurität um den Preis eines gewachsenen Risikos nicht Sicherheit, Emanzipation um den Preis steigender Reglementierung nicht Freiheit, Prosperität um den Preis der Verdinglichung des Genusses nicht Ueberfluss ist, dann ist diese wie immer bittere Erfolgskontrolle ihr Beitrag, um die Gesellschaft entgegen dem Huxleyschen Alptraum, entgegen dem Orwellschen Grauen, offenzuhalten." (TuP 303)

In diesem Gedanken ist die "bestimmte Negation", wie sie die Kritische Theorie der gesellschaftlichen Wirklichkeit im Namen der Vernunft entgegenhält, direkt greifbar. Getreu der Kritischen Theorie spricht Habermas einer Soziologie, die sich über diese bestimmte Negation hinaus als empirisch-positive Theorie gibt, kritischen Charakter ab: organisatorisch und technologisch im Dienst der bestehenden Institutionen und Autoritäten verwertet, trägt sie bloss zur naiven Verfestigung des Bestehenden bei. Dagegen

"scheint Soziologie in einer Art ironischer Wiederholung, wenn auch ohne die metaphysische Garantie einer natürlichen Ordnung, ihre kritischen Aufgaben als die eigentlich konservativen aufzunehmen zu müssen, denn die Methode der Kritik zieht sich einzig aus einer Konservierung ihrer eigenen kritischen Tradition." (TuP 303)

Diesem Satz, 1962 geschrieben, fügt nun Habermas in der Neuauflage des Bandes "Theorie und Praxis", in dem er abgedruckt ist, 1971 eine Fussnote bei, die eine entscheidende Wende in seinem Denken anzeigt und die in den späten 60-er Jahren vollzogen worden sein muss. Sie lautet:

"Diese Behauptung möchte ich heute nicht mehr aufrecht erhalten. Vgl. meine Bedenken gegen Adorno in: Philosophisch-politische Profile, 194ff (in der erweiterten Ausgabe 1981 sind es die Seiten 175ff, S.J.). Ich vermute, dass eine entwickelte Universalpragmatik uns erlauben wird, die Rechtsgründe der Kritik namhaft zu machen, die nicht kontingent in geschichtlicher Traditionen festgemacht werden können." (TuP 306, Hervorhebung durch S.J.)

Habermas glaubt seither, Kritik über bloss "bestimmte Negation" hinaus in einer positiven Theorie entwickeln und begründen zu können. Im Aufsatz, auf den die obige Fussnote verweist, und den Habermas anlässlich des Todes seines Lehrers Adorno verfasst hat, bezeichnet er die Frage, "wie kritisches Denken selber zu rechtfertigen sei" (PpP 176), als die entscheidende und von Adorno nicht gelöste Frage. Während Adorno sich zeitlebens weigerte, eine positive Antwort zu geben, glaubt Habermas, "Rechtsgründe der Kritik" geltend machen zu können: Der von der Kritischen Theorie ersehnte - von Adorno im Vorbeigehen "Versöhnung" genannte - Zustand hat nämlich

"die Struktur des Zusammenlebens in zwangloser Kommunikation. Und ein solches antizipiert wird notwendig, seiner Form nach, jedesmal dann, wenn wir Wahres sagen wollen. Die Idee der Wahrheit, die im ersten gesprochenen Satz schon impliziert war, lässt sich nämlich allein am Vorbild der idealisierten, in herrschaftsfreier Kommunikation erzielten Uebereinstimmung bilden. Insofern ist die Wahrheit von Aussagen an die Intention eines wahren Lebens gebunden. Nicht mehr als dieses in alltäglicher Rede implizierte, aber auch nicht weniger nimmt Kritik ausdrücklich in Anspruch." (PpP 176)

Mit dieser Wendung ist eine Distanzierung Habermas' von der Kritischen Theorie verbunden, die erst kürzlich wiederum einer Annäherung, allerdings nur an die erste Phase der Kritischen Theorie der dreissiger Jahre, gewichen ist (vgl. TkH II, 554ff). Axel Honneth (1979) ist etwa der Meinung, Habermas habe sich seit Anbeginn der Idee eines historisch sich verallgemeinernden Verdinglichungszusammenhang, wie ihn die mittlere und späte Kritische Theorie annahm, verschlossen, und einen umfassenderen Vernunftbegriff entwickelt, der den Begriff der instrumentellen Vernunft in sich enthält. 41) Dem Begriff der instrumentellen Vernunft, der für die Zerstörung von Vernunft überhaupt steht in der Kritischen Theorie, vermag Habermas einen umfassenden positiven Begriff der Vernunft entgegenzustellen, der für sich in Anspruch nimmt, dem von Horkheimer und Adorno begriffenen Instrumentalisierungszusammenhang seinen gesellschaftlichen Stellenwert zuzuweisen und Wege zu seiner Ueberwindung aufzuzeigen. Die Neuzeit zeigt sich ihm so unter der Perspektive einer bloss "vereinseitigten" Vernunftentwicklung und nicht mehr, wie der Kritischen Theorie, als ein "dialektisches Umschlagen" von Vernunft in Unvernunft. Ob er mit dieser Fassung Kritischer Theorie den Anspruch auf Praxisanleitung zurückgewinnt, den die frühe Kritische Theorie zu Beginn für sich noch in Anspruch nahm, in ihrer späten

Fassung jedoch gerade verweigern musste, werden wir im Teil IV zu beantworten versuchen.

Schon vor seiner "sprachanalytischen Wende" der Kritischen Theorie (Wellmer 1974) hat jedoch Habermas eine Philosophie entwickelt, die sich eher an Hegel, Marx und Freud als an der damaligen Kritischen Theorie ausrichtete. Mit dieser, unterdessen bereits als "Frühe Fassung" zu bezeichnenden Konzeption seiner Philosophie ist er gegen Ende der sechziger Jahre der Philosophischen Hermeneutik Gadamer's entgegengetreten. Sowohl diese Phase seines Denkens wie die Auseinandersetzung mit Gadamer sind nun einer näheren Betrachtung zu unterziehen:

2. Hermeneutik und Ideologiekritik. Der Streit zwischen Gadamer und Habermas

Die Arbeiten von Jürgen Habermas bis etwa 1970 gelten der Entwicklung einer kritischen Philosophie, die sich eher auf Marx und Freud als die Kritische Theorie stützt. Es geht ihm dabei darum, die Aufklärung als Selbstreflexion des Menschen fortzuführen. Dieser Selbstreflexion misst Habermas eine unmittelbar praktische Bedeutung bei, indem dadurch der Mensch, verstanden als Gattungssubjekt, sich zum Subjekt seiner Gesellschaft und Geschichte heranbildet, also mündig wird. In seinen Untersuchungen der Zusammenhänge von Wissenschaft, Technik, Politik und öffentlicher Meinung in unserer "aufgeklärten" Gesellschaft (vgl. dazu "Strukturwandel der Öffentlichkeit", "Theorie und Praxis" und "Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'") erinnert er daran, dass "... die Aufklärung den Gegensatz von Dogmatismus und Vernunft nicht positivistisch" verstanden habe (TuP 310). Mit der Verwissenschaftlichung unserer Zivilisation sei anstelle einer Emanzipation durch Aufklärung die Instruktion zur Handhabung gegenständlicher und vergegenständlichter Prozesse getreten. Habermas' Interesse richtet sich bis heute darauf, wie es zu dieser Entwicklung gekommen ist und wie eine aufgeklärt-vernünftige Einheit von Theorie und Praxis (erneut) gefunden werden könnte. Schon damals war seine Absicht, durch einen "umfassenden Rationalitätsbegriff" (TuP 321) eine verselbständigte Technologie mit einer unterdessen irrational gewordenen Praxis zu vermitteln. Beides, "Können"

und "Wollen", die sich heute in einem "unreflektierten", oder wie Habermas auch sagt: "naturwüchsigen" Nebeneinander befinden (TWI 118 u. 134), sollte von Menschen bewusst, d.h. vernünftig zueinander in Beziehung gebracht werden:

"Als mündig könnte sich eine verwissenschaftlichte Gesellschaft nur in dem Masse konstituieren, in dem Wissenschaft und Technik durch die Köpfe der Menschen hindurch mit der Lebenspraxis vermittelt würden." (TWI 144)

Einerseits hat der Historismus im Gefolge der Aufklärung die "naturwüchsige" Geltung von handlungsorientierenden traditionellen Wertsystemen gebrochen. Seither bilden sich nach Habermas das Selbstverständnis sozialer Gruppen und die praxisanleitenden Werte durch eine "hermeneutische Aneignung von Traditionen" (TWI 108) weiter. Die hermeneutische Aneignung und Fortbildung von Traditionen besorgen nach Habermas diejenigen Human- und Sozialwissenschaften, die den sich in der Neuzeit ausdifferenzierenden gesellschaftlichen Systemen und kulturellen Bereichen als neue wissenschaftliche Disziplinen sozusagen "nachgewachsen" sind (TWI 112). Mit dieser Entwicklung fällt die Entwicklung eines Wissenschaftsverständnisses zusammen, das Habermas als "positivistisch" bezeichnet. Es ist dies ein Wissenschaftsverständnis, das praktische Fragen als "unwissenschaftlich" ausschliesst und sich mit einem auf zweckrationale Vernunft zurückgestützten Konzept von Rationalität begnügt. Die dadurch ermöglichte Gewalt der technischen Verfügung über die Natur wird mit dem Entstehen der Sozialwissenschaften auch auf die Gesellschaft ausgedehnt, da diese kein anderes (legitimes) Wissenschaftsverständnis antreffen. Praktische Fragen werden mithin in technische undefiniert und genau hier lokalisiert Habermas den "ideologischen Kern dieses Bewusstseins" (TWI 91): dass es den Unterschied von Praxis und Technik eliminiert. Habermas postuliert deshalb zwei Begriffe von Rationalisierung, die erst beide zusammen das volle Erbe der Aufklärung ausmachen: Auf der Ebene der Technik ist dies die zweckrational verstandene "Steigerung der Rationalität technischer Verfügung", auf der Ebene gesellschaftlicher Praxis jedoch muss diese Rationalisierung als "fortschreitender Abbau von Herrschaftsstrukturen", als "Entschränkung der Kommunikation" verstanden werden (TWI 98). Im Zusammenhang mit dieser Klärung ergänzt Habermas den marxistischen Grundbegriff der "Arbeit" mit dem ebenso grundsätzlichen Begriff der "Interaktion", den er der Praxis zuordnet (vgl.

TWI 62). Auf dieser unterdessen berühmt gewordenen - und viel umstrittenen - Unterscheidung, die er der frühen Philosophie Hegels entnimmt (vgl. TWI 9ff), basiert seither das weitere Denken von Habermas. Diese Unterscheidung ist für ihn deswegen notwendig, damit die Gesellschaft, die - aufklärerisch - als in die Richtung vermehrter Rationalität sich entwickelnde gesehen wird, den Stand dieser Entwicklung mit Hilfe der Wissenschaft auch erkennen kann. Genau diese Reflexion ist aber seiner Meinung nach in den Wissenschaften, die sich einem objektivistisch-positivistischen Ideal genähert haben, verdrängt bzw. abgespalten. Diese haben wohl entscheidend zur "Befreiung von Hunger und Mühsal" beigetragen, aber diese Entwicklung läuft nicht zwangsläufig einher mit der "Befreiung von Knechtschaft und Erniedrigung" (TWI 46). Während in der Dimension des Herstellens die Menschheit durch die Entwicklung von Technik und Wirtschaft eine historisch einmalige Erfahrung ihrer Selbstkonstituierung macht, bleibt die Ebene der Praxis davon ausgeschlossen. In seiner breit angelegten Studie "Erkenntnis und Interesse" (1968) geht Habermas dieser Entwicklung des technologischen Bewusstseins, das seine gesellschaftlichen Dimensionen nicht mitreflektiert, als "Vorgeschichte des neueren Positivismus" (EuI 9) nach. Er führt damit ein schon in der gleichnamigen Frankfurter Antrittsvorlesung von 1965 (vgl. TWI 146ff) vorgeschlagenes Konzept aus, das als seine "Lehre der erkenntnisleitenden Interessen" bekanntgeworden ist. Sowohl das Verhältnis von Theorie und Praxis wie dasjenige von Technik (Arbeit) und Praxis (Interaktion) erfahren dort eine Bestimmung, die ihn dem gewünschten umfassenden Begriff menschlicher Rationalität näher führt: Einerseits stehen "Theorie" und "Praxis" zueinander in einem Verhältnis von "Erkenntnis" und "Interesse". Der (scheinbare) Objektivismus der Wissenschaften ist selbst in der vorwissenschaftlichen Lebenswelt der Praxis gegründet. Es gibt keine interessefreien, wertungebundenen Wissenschaften. Die Wissenschaften müssten sich durch einen Akt der Reflexion dieser Zusammenhänge bewusst werden. Andererseits verlangt nun Habermas von den einzelnen Wissenschaften nicht, dass sie sich selbst um diese Dimension erweitern sollen, obschon man sein Engagement im sogenannten "Positivismusstreit" Ende der 60-er Jahre, in dem er die sogenannte "wertfreien" Wissenschaften auf dieses ihr Defizit an Rationalität aufmerksam macht, so verstehen könnte. Er behauptet vielmehr "drei Ka-

tegorien von Forschungsprozessen" (TWI 155), in denen sich je ein spezifischer Zusammenhang von Erkenntnis und Interesse nachweisen lasse ⁴²⁾:

- 1) Ein "Erkenntnisinteresse an der technischen Verfügung über ver-gegenständlichte Prozesse" (TWI 157) ordnet er zunächst den "empirisch-analytischen Wissenschaften" zu. Tatsachen konstituieren sich unter diesem Wissenschaftstyp durch eine Erfahrungsorganisation im Funktionskreis instrumentellen zweckrationalen Handelns.

- 2) Ein davon zu unterscheidener "historisch-hermeneutischer Wissen-schaftstyp" ist von einem "praktischen Erkenntnisinteresse... an der Erhaltung und Erweiterung der intersubjektivität möglicher handlungsorientierender Verständigung" und an einem "möglichen Konsensus von Handelnden im Rahmen eines tradierten Selbstver-ständnisses" geleitet (TWI 158). Sowohl in "Zur Logik der Sozial-wissenschaften" wie in "Erkenntnis und Interesse" zeichnet Habermas die Geschichte dieses Wissenschaftstypus nach, wie er sich, immer wieder durch den Monopolanspruch des positivistischen, empirisch-analytischen Wissenschaftsverständnisses bedroht, zu diesem eigenständigen Typus entwickelt hat. Es ist für ihn die Philosophische Hermeneutik Hans-Georg Gadamers, die diese Ent-wicklung zu einem gewissen Abschluss gebracht hat (vgl. TWI 157, LdS 271ff, insbesondere 278 und TkH I 85).

- 3) Um dem umfassenden Vernunftsbegriff der Aufklärung gerecht zu wer-den, fügt Habermas zu diesen beiden Typen jetzt noch einen drit-ten hinzu, auf den schliesslich sein Hauptinteresse gerichtet ist. Die in beiden Typen noch fehlende Dimension der Selbstre-flexion als höchster Vernunftleistung, die einem "emanzipatori-schen Erkenntnisinteresse" folgt (TWI 159), ordnet er den "kri-tisch orientierten Wissenschaften" zu, wie sie in Ideologiekritik und Psychoanalyse modellhaft ausgebildet worden sind. Diese lösen das Subjekt aus der Abhängigkeit derjenigen Gewalten, die (im Prinzip) veränderliche Abhängigkeitsverhältnisse darstellen. Indem sie über solche Zusammenhänge informieren und im Bewusst-

sein des davon Betroffenen einen Vorgang der Reflexion auslösen, versetzen sie den Menschen in den Stand der Freiheit, selbst über die vorher undurchschauten Zusammenhänge zu bestimmen.

Im folgenden Zitat ist diese dreifache Unterscheidung nochmals zusammenfassend vor Augen geführt:

"Die spezifischen Gesichtspunkte, unter denen wir die Wirklichkeit transzendental notwendig auffassen, legen drei Kategorien möglichen Wissens fest: Informationen, die unsere technische Verfügungsgewalt erweitern; Interpretationen, die eine Orientierung des Handelns unter gemeinsamen Traditionen ermöglichen; und Analysen, die das Bewusstsein aus der Abhängigkeit von hypostasierten Gewalten lösen. Jene Gesichtspunkte entspringen dem Interessenzusammenhang einer Gattung, die von Haus aus an bestimmte Medien der Vergesellschaftung gebunden ist: Arbeit, Sprache und Herrschaft." (TWI 162, Hervorhebungen durch S.J.) (Mit der Unterscheidung von "Sprache" und "Herrschaft" erfährt somit die Kategorie der "Interaktion" eine nähere Bestimmung.)

Als entscheidend für den vernünftig zu gestaltenden Zusammenhang von Theorie und Praxis, der durch den Zusammenhang von Erkenntnis und jeweiligem Interesse näherhin bestimmt worden ist, erweist sich für Habermas das emanzipatorische Erkenntnisinteresse, das sich sozusagen auf den Interessenzusammenhang der beiden andern Wissenschaftstypen - dem technischen und dem praktischen - zurückbeugt, und in solchem Akt der Selbstreflexion die verschiedenen erkenntnisleitenden Interessen gewissermassen einholt, indem es sie als solche erkennen lässt:

"Technisches und praktisches Erkenntnisinteresse können erst aus dem Zusammenhang mit dem emanzipatorischen Erkenntnisinteresse der vernünftigen Reflexion als erkenntnisleitende Interessen unmissverständlich ... begriffen werden." (EuI 244)

Die kritische Selbstreflexion folgt also sowohl dem technischen wie dem praktischen Typus des Wissens nach, indem sie sich diese beiden Wissenstypen und ihre anthropologisch-gesellschaftliche Hintergrundstruktur zu ihrem Gegenstand macht. Die auf dieser Stufe der Reflexion erreichte Erkenntnis wird mit ihrem eigenen Interesse an Mündigkeit identisch. Einsicht in und Befreiung aus vorher undurchschauten Abhängigkeiten sind das Resultat dieses "kritischen" Reflexionsvorgangs:

"Das ich befreit sich, indem es sich in seinem Sichproduzieren durchschaut, von Dogmatismus." (EuI 253)

Als technische wie als praktische bleibt Vernunft also eingeschränkt. Erst durch die Dimension der Reflexion, verstanden als selbstreflexive Kritik dieser ihrer partieller Momente erreicht sie die Kraft, mittels derer sich der Mensch als Gattungswesen zum Subjekt seiner selbst zu erheben und von aller Fremdbestimmung und Selbstentfremdung zu befreien vermag. Schon in der programmatischen Antrittsvorlesung von 1965 ist für Habermas diese Idee der Mündigkeit in der Struktur der Sprache angelegt. Ähnlich der oben zitierten Stelle, mit der er sich von Adornos Fassung der Kritischen Theorie absetzt, schreibt Habermas zu solch theoretisch a-priorischer Gewissheit als des in der Sprache gefundenen Massstabes der Selbstreflexion:

"Mit dem ersten Satz ist die Intention eines allgemeinen und ungewungenen Konsensus unmissverständlich angesprochen. Mündigkeit ist die einzige Idee, deren wir im Sinne der philosophischen Tradition mächtig sind." (TWI 163)

Obschon sich die sprachanalytische Wende von Habermas hier schon anzeigt, haben wir damit die Gestalt seines Denkens, wie es vor dieser Wende gewissermassen eine erste Fassung gefunden hat, knapp nachgezeichnet. Es ist dasjenige Konzept, das Habermas der Philosophischen Hermeneutik Hans-Georg Gadamer's entgegenstellt, indem er mit ihm 1967 in einen literarischen Dialog tritt. Diesen "Hermeneutikstreit" (Zimmerli 1975a, 95) rekonstruiere ich hier nur in seinen Hauptzügen.⁴³⁾ Dies rechtfertigt sich durch den Umstand, dass Habermas' erste Kritik an Gadamer (vgl. LdS 281ff, identisch mit HuI 45ff) einige Missverständnisse aufweist, die Gadamer in seiner Antwort (HuI 57ff) weitgehend zurückweisen kann. Hauptstreitpunkt bleibt das Verhältnis von Autorität (Tradition) und Vernunft: Habermas wirft Gadamer vor, er verkenne die "Kraft der Reflexion" (48), die sich im Verstehen entfalte. Seine Philosophie unterschätze somit das kritische Vermögen der Vernunft:

"Gadamer's Vorurteil für das Recht der durch Tradition ausgewiesenen Vorurteile bestreitet die Kraft der Reflexion, die sich doch darin bewährt, dass sie den Anspruch von Tradition auch abweisen kann." (HuI 49)

Gewiss sei Reflexion zur Nachträglichkeit verurteilt, aber im Rückblick entfalte sie rückwirkende emanzipatorische Kraft. Gadamer jedoch setze die hermeneutische Erfahrung der Wirkungsgeschichte absolut, dabei verwandle doch auch gerade die hermeneutische Reflexion die Zusammenhänge von Tradition tiefgreifend und lösten ihre bis

dahin fraglos anerkannte Autorität kritisch auf. Gadamers Rehabilitation von Vorurteil und Autorität, über die sich menschliche Vernunft letztlich nicht erheben könnte, sei deshalb als dogmatisch zu bezeichnen. In seiner Antwort gesteht Gadamer durchaus zu, dass die hermeneutische Besinnung eine Leistung der Bewusstmachung vollbringe, so das vorurteilsvoll gesehene Dinge in einem neuen Verständnis erscheinen. Allerdings macht die wirkungsgeschichtliche Einsicht seiner Hermeneutik die These zwingend, dass es sich hier bloss um ein "anderes", nicht jedoch schon allein deshalb auch um ein "besseres" Verstehen handelt:

"Die Reflexion eines gegebenen Vorverständnisses bringt etwas vor mich, was sonst hinter meinem Rücken geschieht. Etwas - nicht alles. Denn wirkungsgeschichtliches Bewusstsein ist auf eine unaufhebbare Weise mehr Sein als Bewusstsein." (HuI 78)

So können die (wirkungsgeschichtliche) Bedingungen, von denen jede hermeneutische - wie auch die von Habermas vorgeschlagene kritische - Reflexion getragen ist, nie zu ihrer völligen Aufklärung kommen. Bezüglich des Verhältnisses von Autorität und Vernunft stimmt Gadamer Habermas zu, dass an "Autorität das, was an ihr bloss Herrschaft ist, abgestreift und in den gewaltlosen Zwang von Einsicht und rationaler Entscheidung aufgelöst" werden kann (HuI 74). Genau so hat Gadamer Autorität in "Wahrheit und Methode" nicht mit Gehorsam, sondern mit Erkenntnis in Verbindung gebracht (vgl. WuM 246). Den Vorwurf von Habermas, durch eine solche Bestimmung liesse sich nicht mehr kritisch entscheiden, welchen Traditionen die Vernunft zustimmen könne und von welchen sie sich zu emanzipieren habe, beantwortet Gadamer mit dem Gegenargument, diese Unterscheidung erscheine aus der Perspektive seiner hermeneutischen Reflexion selbst als unkritisch und dogmatisch, wie er das ja der Aufklärungsphilosophie generell vorhält (vgl. S. 73ff dieser Arbeit). Den Habermaschen Versuch, die Verflochtenheit wissenschaftlicher Erkenntnisse mit lebensweltlichen Interessen aufzuklären und kritisch mit Hilfe einer durch ein emanzipatorisches Erkenntnisinteresse angeleiteten Reflexion an der als Mündigkeit bestimmten Vernunft zu messen, verweist Gadamer in seine geschichtlich-gesellschaftlich bestimmten endlichen Schranken: Keine Reflexion vermag alle ihre Voraussetzungen auch nur einzuholen, geschweige denn vor sich zu bringen und zu hinterfragen, so dass das reflektierende Subjekt sich vernünftig wählend zu ihnen verhalten könnte. Dabei streitet

Gadamer etwa der Psychoanalyse als solcher ihre Berechtigung nicht ab. Als Modell hingegen für das von Habermas vorgeschlagene und verlangte kritische Reflexionsvermögen der Vernunft vermag sie nicht zu genügen. Habermas möchte sie ja als Modell der Selbstreflexion im Zeichen der Mündigkeit des Menschen verstehen und derart zur Grundlage einer kritischen Sozialwissenschaft machen, welche die Geschichte der Gesellschaft als einen solchen "Bildungsprozess" aufklärt und weiter vorantreibt. Gadamer hält dem entgegen, dass eine soziale Gemeinschaft von einem fundamentalen "Gespräch" und Einverständnis der daran Beteiligten getragen wird, und dass alle Beteiligten an diesem Gespräch dabei als gleichberechtigte Partner zu betrachten sind. In der psychoanalytischen Situation hingegen sind diese Rollen ungleich auf Analytiker und Analysand verteilt. Er zieht deshalb den Schluss:

"Die emanzipatorische Kraft der Reflexion, die der Psychoanalytiker in Anspruch nimmt, muss mithin an dem gesellschaftlichen Bewusstsein ihre Grenze finden, in welchem sich der Analytiker ebenso wie sein Patient, mit allen anderen versteht. Denn die hermeneutische Reflexion lehrt uns, dass soziale Gemeinschaft bei allen Spannungen und Störungen immer wieder auf ein soziales Einverständnis zurückführt, durch das sie existiert. Damit wird aber die Analogie zwischen Psychoanalytischer und soziologischer Theorie problematisch." (HuI 81f)

Im weiteren Verlauf der Auseinandersetzung versucht Habermas, dieses Argument zu entkräften. Seine Äußerungen, dass die hermeneutische Reflexion dem sprechenden Subjekt dessen "Freiheiten und Abhängigkeiten" (HuI 126) vor Augen führt und auch ein Bezugssystem, "das den Zusammenhang von Tradition als solchen überschreitet" nur aus "der Aneignung von Tradition wiederum legitimiert werden kann" (HuI 50), lassen erkennen, dass sich Habermas den philosophisch-hermeneutischen Einsichten Gadamers nicht entziehen kann. Trotzdem unternimmt er nochmals einen Versuch, die Kraft der Reflexion gegenüber den endlichen Erkenntnismöglichkeiten, wie sie die hermeneutische Erfahrung freilegt, zu entfalten. Die Universalität der Sprachlichkeit und der damit verbundene Universalitätsanspruch der Hermeneutik muss dazu in seine Schranken verwiesen werden. Anlass für diesen erneuten Versuch, die Hermeneutik kritisch zu überwinden, ist für Habermas der Verdacht, dass das Gadamersche "Einverständnis", das sowohl Verstehen ermöglicht wie selbst aus Verstehensprozessen resultiert, auch etwas anderes sein könnte als eine bloss in hermeneutischen Verständniszusammenhängen zustandegekommene

Grösse - nämlich eine durch Zwang und Gewalt bewirkte. Ohne eine Theorie der Reflexion gibt es für Habermas kein Kriterium zur Entscheidung der Frage, ob die Uebereinkunft, mit der wir Traditionszusammenhänge notwendigerweise weiterbilden, Resultat eines reinen hermeneutischen Prozesses ist oder nicht vielmehr Resultat solcherart "systematisch verzerrter Kommunikation" (HuI 133). Habermas versucht nun noch einmal, anhand einer sprachtheoretischen Interpretation der Psychoanalyse (HuI 133ff), die Philosophische Hermeneutik durch eine Theorie der Reflexion zu erweitern, damit seinem Vernunftkonzept, das er entwickeln möchte, Genüge getan werden kann. ⁴⁴⁾ Er versteht dabei die Psychoanalyse als eine Theorie der "Pseudokommunikation", die sozusagen als "Tiefenhermeneutik" (HuI 147) die Hintergründe und Ursachen solch zwanghaft verzerrter Kommunikation aufklärt und als Praxis in einem vom Analytiker angeleiteten Reflexionsprozess bewusst zu machen und ausser Kraft zu setzen versucht. Habermas erhofft sich auf diesem Weg eine theoretische Rekonstruktion sowohl der Sprache wie auch deren Deformation durch Kräfte, welche ihr äusserlich sind. Schon in seiner ersten Kritik macht er die beiden Momente von "Arbeit" und "Herrschaft" geltend (HuI 54), durch die der Sprachuniversalismus Gadamer's zu relativieren sei. Für Habermas genügt bereits die Einsicht, dass ein Konsensus das Ergebnis systematisch verzerrter Kommunikation sein könnte, um "das ontologische Selbstverständnis der Hermeneutik, das Gadamer im Anschluss an Heidegger expliziert, in Frage zu stellen" (HuI 151). Das starke, sich einer transzendentalphilosophischen Reflexion auf das Faktum des Verstehens verdankende Argument der unüberwindbaren Vorurteilsstruktur allen Verstehens werde von Gadamer zu Unrecht sprachontologisch verallgemeinert. Solcher Verallgemeinerung ist die Einsicht der Aufklärung entgegenzustellen, "dass das Gespräch, das wir nach Gadamer sind, auch ein Gewaltzusammenhang sein könne, und gerade in diesem Fall kein Gespräch ist" (Wellmer 1969, 48). Zu vorschnell schliesse Gadamer von der Einsicht in die Vorurteilsstruktur des Verstehens und auf die "Identität" von herbeigeführtem "Einverständnis" und "Wahrheit". Faktisch vorliegende und erzielte Einverständnisse müssen vielmehr an ihrem herrschaftsfreien Zustandekommen gemessen werden, damit sie sich als wahre bezeichnen lassen können:

"Wahrheit ist der eigentümliche Zwang zu zwangloser universaler Anerkennung! diese aber ist gebunden an eine ideale Sprechsituation, und das heisst Lebensform, in der zwanglose Verständigung möglich ist." (HuI 154) Und: "Die Idee der Wahrheit, die sich am wahren Konsensus bemisst, impliziert die des wahren Lebens. Wir können auch sagen: sie schliesst die Idee der Mündigkeit ein. Erst die formale Vorwegnahme des idealisierten Gesprächs als einer in Zukunft zu realisierenden Lebensform garantiert das letzte tragende kontrafaktische Einverständnis, das uns vorgängig verbindet und an dem jedes faktische Einverständnis, wenn es ein falsches ist, als falsches Bewusstsein kritisiert werden kann." (HuI 155)

Mit diesen Bestimmungen, deren sorgfältige Konstruktion zu beachten ist, führt Habermas die schon in der Antrittsvorlesung von 1965 angetönte Verbindung von Mündigkeit und Sprache, jetzt um das weitere Bestimmungsmoment der "Wahrheit" bereichert, erstmals näher aus.⁴⁵⁾ Das derart als "vernünftige Rede" bestimmte Vernunftsprinzip dient ihm als "notwendiges Regulativ jeder wirklichen Rede" und damit als Kriterium, sich dem Ueberlieferungsgeschehen, in dem wir stehen, nicht blind, sondern vernünftig, und das heisst kritisch wählend gegenüber zu verhalten. Autorität und Vernunft verschmelzen in der Uebernahme eines Anspruchs der Tradition nur dann, wenn in der Verständigung darüber Zwanglosigkeit und Unbeschränktheit gewährleistet ist. Dies darf jedoch nach Habermas nicht als selbstverständlich gegebene Bedingung für Prozesse der Verständigung vorausgesetzt werden, wie Gadamer das tut. Insofern bestehe der von der Aufklärung behauptete Gegensatz von Autorität und Vernunft zu recht. Von diesem Versuch her, die Hermeneutik um die Dimension der Kritik zu erweitern, stimmt er den Einwänden von Gadamer, die dieser gegenüber dem Modell der Psychoanalyse erhebt, nur teilweise zu: Gewiss bleibe auch Kritik an den Ueberlieferungszusammenhang, den sie reflektiere, gebunden. Das sei jedoch nicht als Zurücknahme der Aufklärung in den Horizont der gesellschaftlich geltenden Ueberzeugungen zu verstehen. Daraus ergebe sich bloss eine neue Bestimmung des Modells einer sprachtheoretisch und soziologisch verstandenen tiefenhermeneutischen "Psychoanalyse":

"Für die tiefenhermeneutische Deutung gibt es keine Bestätigung ausser der im Dialog gelingenden, vollzogenen Selbstreflexion aller Beteiligten." (HuI 158)

Damit nimmt Habermas eine unbedachte Uebertragung der Psychoanalyse auf den Bereich des Gesellschaftlichen zurück. Allerdings in einer Weise, die nicht mehr erkennen lässt, wie damit nun der Universalitätsanspruch der Hermeneutik widerlegt und kritisch überwunden worden sein soll. Jedenfalls fällt es Gadamer in seiner brillanten Replik (HuI 283ff) nicht schwer, seine Philosophische Hermeneutik ebenfalls als Kritik, oder wie Habermas es nenne, als "kritisches Reflexionswissen" (HuI 287) darzustellen: Bei jeder hermeneutischen Reflexion handle es sich um die "Berichtigung eines Selbstverständnisses" (HuI 288). Ihren Universalitätsanspruch leite diese Reflexion aus der Tatsache ab, dass von Prozessen des Verstehens und der Verständigung nichts ausgenommen sei, auch nicht Arbeit und Sprache, wie Habermas zu Unrecht befürchtet (vgl. HuI 52f). Es gebe keine Welterfahrung - und Gadamer schliesst die aussersprachlichen Verstehensformen hier ausdrücklich mit ein (HuI 291) - die nicht selbst von der Sprache aufgegriffen und in sie hineingeholt werden könnten. Wenn nun Habermas trotzdem eine "Tiefenhermeneutik" fordere, die gleichsam "hinter" die Kulissen solcher sprachlicher Verständigungszusammenhänge schaue, um ihre nicht-sprachlichen Bestimmungsmomente (im engeren Sinne: Herrschaft) freizulegen, werde er der unaufhebbar endlichen Bestimmung menschlicher Vernunft nicht gerecht. Er müsse denn auch seiner tiefenhermeneutischen Theorie der Reflexion, die er als Theorie systematisch verzerrter Kommunikation entwirft, eine Wahrheitskonzeption voraussetzen, die "aus der Idee des Guten die Idee des Wahren" ableite (HuI 304). Dies hingegen sei eine (aus der mittelalterlichen Intelligenzlehre) bekannte metaphysische Annahme, über deren Status sich wohl Habermas selbst nicht genug Rechenschaft abgelegt habe. Gewiss seien Hermeneutik (wie Rhetorik) als Vollzugsformen des Lebens nicht unabhängig von dem, was Habermas die Vorwegnahme des guten Lebens nenne. Allerdings könne dieses 'Gute' nicht abstrakt und ausserhalb wirkungsgeschichtlicher Zusammenhänge geltend gemacht werden, etwa gar als Einsicht, welche einzelne gegenüber allen andern für sich in Anspruch nehmen und behaupten könnten.⁴⁶⁾

Das menschliche Gute begegnet nur in menschlicher Praxis und in faktisch erzieltm Einverständnis: "Das menschliche Gute ist etwas, was in der menschlichen Praxis begegnet, und es ist nicht ohne die konkrete Situation bestimmbar, in der etwas einem anderen vorge-

zogen wird. Das allein, und nicht ein kontrafaktisches Einverständnis, ist die kritische Erfahrung des Guten." (HuI 316) Gadamer warnt deshalb nochmals vor der Uebertragung der Psychoanalyse auf den sozialen Bereich, um dort mit ihrer Hilfe den Zwangscharakter gesellschaftlicher Verständigung aufzuklären und reflexiv auflösen können zu meinen. Ganz abgesehen von der hinter einem solchen Unterfangen stehenden idealistischen Ueberschätzung dessen, das Reflexion zu leisten vermag ⁴⁷⁾, gehe es im Unterschied zur psychoanalytischen Situation im Feld der Gesellschaft um Gruppen, unter denen nicht auszumachen sei, wer von ihnen nun auf die Seite des "Analytikers" und wer auf die Seite des neurotisch von der Sprachgemeinschaft abgespaltenen "Neurotikers" zu setzen sei. So könne Hermeneutik niemals von einer Annahme "systematisch verzerrter Kommunikation" ausgehen, sondern immer nur von angetroffenen Meinungsverschiedenheiten bezüglich einer Sache. Diese Vorurteile müssen im gesellschaftlichen Verständigungszusammenhang, den Gadamer als Praxis bezeichnet und als Gespräch-im-Grossen bestimmt (vgl. HuI 289), "wechselseitig" auf die Probe gestellt werden. Das sei durchaus als Vorgang der Reflexion zu verstehen und gerade die Beziehung zur 'Sache', die Gadamer jedem Verstehensprozess zuordnet, gestatten es ihm, seine Hermeneutik der von Habermas postulierten Tiefenhermeneutik zuzurechnen. Gadamer selbst hütet sich allerdings davor, diese Art hermeneutischer Bewegung und Reflexion nach dem "Muster unmittelbaren Fortschritts verstehen zu wollen" (HuI 298). Fortschritt könne man höchstens in Teilaspekten des Verstehens eindeutig feststellen. Die Vorurteilsstruktur allen Erkennens schliesst hingegen mit ein, dass Bewusstwerdungsprozesse durch Reflexion sich wechselseitig ebenso verschatten, wie sie sich in ihrer Abfolge dauernd überbieten. Insofern müsse die abstrakte Gegenüberstellung von Tradition und hermeneutisch-kritischer Aufklärung nach wie vor als dogmatische Unterscheidung aus hermeneutisch-kritischer Sicht abgelehnt werden. Die Redeweise von einer emanzipatorischen Reflexion entpuppt sich als ungedeckter Check, wenn man die wirkungsgeschichtliche Verflochtenheit menschlichen Denkens als Tatsache wirklich ernst nimmt. Dieser Sachverhalt will Gadamer jedoch nicht mit einem Traditionalismus verwechselt sehen, der sich unkritisch der Ueberlieferung gegenüber verhalte. Gewiss sei Reflexion oder Verstehen eine Veränderung des Bewusstseins. Doch diese folgt immer einem "faktischen",

nie jedoch einem "kontrafaktisch" unterstellten Einverständnis. Ein solches müsse Habermas deswegen postulieren, damit er dieser Bewusstmachung eine Richtung, nämlich eine solche auf Mündigkeit geben könne:

"Es ist aber der Sinn der hermeneutischen Praxis, von einem solchen kontrafaktischen Einverständnis nicht auszugehen, sondern ein solches möglich zu machen und es herbeizuführen, was nichts anderes heisst, als: durch konkrete Kritik zu überzeugen." (vgl. HuI 312, Hervorhebung durch S.J.)

Dabei gesteht Gadamer solcher Verständigung durchaus zu, dass sie ein Einverständnis als durch Herrschaft und nicht Einsicht bewirkt, entdecken und verstehen kann, "ja, da am meisten verstehen wir" (HuI 72). Aber eben: nur in konkreten Verstehensprozessen, gewissermassen ad hoc, nie aber durch ein systematisch-theoretisches Unterfangen wie dasjenige einer universalen emanzipatorischen Reflexionstheorie, die "systematisch verzerrte Kommunikation" als soziale Pathologie theoretisch einzufangen und systematisch in der Gesellschaft aufzustöbern vermag, wie es offenbar Habermas vorschwebt. Reflexionsgewinne aus Verstehen sind für Gadamer ganz und gar "in das allgemeine Wesen der menschlichen Praxis verwoben" (HuI 314). Vernunft (und Unvernunft) kann nur in ihr, nicht aber gegenüber ihr, festgestellt werden. Soweit vermag also Gadamer die von Habermas als Gegenentwurf gedachte Konzeption hermeneutisch einzuholen und zu umfassen und auf ihre tatsächliche Reichweite zurückzustützen.

Zimmerli (1975a, 121ff) fasst die Auseinandersetzung zwischen Gadamer und Habermas bis zu dieser Phase so zusammen, dass Gadamer der Habermasschen Konzeption von Ideologiekritik ihre transzendental notwendigen Defizite nachweist und seine Hermeneutik dieser Position als insofern überlegen gegenüberstellen kann, als dass "philosophische Hermeneutik nichts anderes ist als das Selbstbewusstsein defizienter Ideologiekritik" (121). In der Neuausgabe zu "Theorie und Praxis" geht Habermas nochmals auf einige Argumente Gadamers ein. Unbeirrt hält er an seinem Konzept einer kritischen Sozialwissenschaft, die dem emanzipatorischen Erkenntnisinteresse folge, fest, etwa wenn er schreibt: "Selbstreflexion bringt jene Determinanten eines Bildungsprozesses zu Bewusstsein, die eine gegenwärtige Praxis des Handelns und der Weltauffassung ideologisch bestimmen." (TuP 29) Er geht in diesem Zusammenhang nochmals auf das Bei-

spiel der Psychoanalyse ein, die für ihn nach wie vor den Modell-Typus von Reflexion darstellt. Der Kritik Gadammers kommt er mit vier "schwachen" (vgl. Giddens 1977, 158ff) Regeln entgegen, die in der praktischen Anwendung der Psychoanalyse zu beachten seien. Diese sollen die Reflexionstheorie vor einem objektivierenden Ge- bzw. Missbrauch schützen, der anstelle der Aufklärung bloss neue Unterdrückung oder Verblendung hervorbringen würde. Ihre entscheidende Funktion ist es, dafür zu sorgen, dass der "Patient" den vom "Analytiker" angebotenen Reflexionshilfen und Deutungsangeboten frei und selbständig begegnen kann. Von einer gelingenden Selbstreflexion - auch im Bereiche der Gesellschaft - könne nur dann gesprochen werden, wenn solch freie Zustimmung der von Aufklärung "Betroffenen" vorliege. Er präzisiert nun, dass die in seinem Konzept in Anspruch genommene "Ueberlegenheit der Aufklärer über die noch Aufzuklärenden ... theoretisch unvermeidlich (sei), aber zugleich fiktiv und der Selbstkorrektur bedürftig: in einem Aufklärungsprozess gibt es nur Beteiligte." (TuP 45) Aber auch hier bleibt Habermas merkwürdig zweideutig. Nach wie vor ungebrochen ist offenbar die Idee der Aufklärung, wie sie Gadamer kritisch zu relativieren versucht hat, dass nämlich die Menschheit durch einen emanzipatorischen, von einer entsprechenden Reflexionstheorie angeleiteten Bildungsprozess aus einem Zusammenhang von "Unfreiheit" und "Unvernunft" heraustreten könne (vgl. TuP 43f).

Wohl nicht zuletzt durch Gadammers starke Einwände gezwungen, unternimmt es Habermas in der Folge, sein Konzept einer emanzipatorischen Reflexion anders zu begründen. In seinen Schriften aus dieser Zeit, gerade auch in seiner Antwort auf Gadamer in HuI (120ff) häufen sich Hinweise und Postulate, dass sein Ansatz nur in einer "Theorie menschlicher Rede" ausgeführt werden könne. Er versucht damit, seiner Idee der Aufklärung eine neue Fassung zu geben, nachdem seine Lehre der erkenntnisleitenden Interessen zu viele Fragen offengelassen hat (vgl. dazu die Einleitung zur Neuauflage von TuP und das Nachwort zu EuI von 1973). Es zeigt sich die sprachanalytische Wende der Kritischen Theorie von Jürgen Habermas auch hier - am Schluss der Auseinandersetzung mit Hans-Georg Gadamer - an, obschon immer noch um die Psychoanalyse und deren sozialphilosophischen Status gestritten wird.

Als wichtigste Restanz aus unserer Rekonstruktion des Hermeneutikstreites halten wir den Vorwurf Gadamers fest, die "idee des guten Lebens", die Habermas in der Sprache sozusagen 'von Haus auf' angelegt sieht, sei metaphysisch-dogmatischen Ursprungs. Habermas hat meines Wissens bisher darauf nicht geantwortet, obschon diese Behauptung gerade in der kommunikations-theoretischen Fassung seiner Philosophie einen zentralen Stellenwert einnimmt. Im IV. Teil werden wir in der Darstellung und Interpretation von Habermas' "Theorie des kommunikativen Handelns", die seit 1981 nun ausgeführt vorliegt, unser Augenmerk besonders darauf richten müssen, ob und wie es Habermas mit seiner als "Tiefenhermeneutik" verstandenen Theorie gelingt, einen Gegenentwurf zur "Philosophischen Hermeneutik" Gadamers zu lancieren und zu behaupten. Interessanterweise nimmt Habermas darin keinen Bezug auf seinen mit Gadamer ausgetragenen Dialog und dessen Ertrag für sein Denken. Ja, er betont sogar auffällig, dass er sich mit seiner Konzeption "keineswegs systematisch" auf Gadamers Ansatz "stützen" möchte (TkH I 158). Die wenigen Stellen, wo er die Leistung von Gadamer würdigt und Elemente seiner Philosophie einbezieht, sind in der umfangreichen Neukonzeption von 1981 dünn gesät. An einer dieser Stellen taucht plötzlich auch ein neues Argument gegen Gadamer auf, indem Habermas bei Gadamer eine "einseitige Wendung" in dessen dialogischem Verstehensmodell konstatiert (TkH I 193): Gadamer räume dem Autor gegenüber seinem Interpretieren eine grundsätzliche Ueberlegenheit ein. Ganz abgesehen von der Richtigkeit bzw. Unrichtigkeit dieser Deutung (vgl. etwa HuI 307) haben solche Einseitigkeiten bei Gadamer etwa die "Wahrheit des Korrektivs für sich" (WuM XXV), die ein falsches Selbstverständnis durch Ueberdehnung in die Gegenrichtung zurechtbiegen und auszugleichen versuchen. Doch dessen ungeachtet folgt Habermas an dieser Stelle einer auch im Uebrigen nicht gerade sorgfältigen Interpretation Gadamers durch Böhler (1981), und zwar so weit, dass er auch Böhlers Missverständnis aufsitzt, Gadamer gelange durch das gewählte Modell der "Auslegung dogmatischer Texte" als einem Sonderfall dogmatisch-hermeneutischer Aufgabe zu einer solchen einseitigen Auffassung, welche darin gipfle, dass er schliesslich Interpretation "am Leitfaden der Applikation" (TkH I 195) analysiere. Eine blosser Applikation hingegen bleibe die dialogische Entsprechung schuldig (vgl. Böhler 1981, 504ff)! ⁴⁸⁾ Dem ist nur

gegenüberzuhalten, dass es Habermas auch schon einmal besser wusste, etwa an der Stelle, an der er den Zusammenhang von Verstehen und Applikation ebenfalls am "Beispiel von Theologie und Jurisprudenz zeigt" und als Resultat für seine "Logik der Sozialwissenschaften" festhält:

"Ich halte Gadamer's eigentliche Leistung in dem Nachweis, dass hermeneutisches Verstehen transzendental notwendig auf die Artikulierung eines handlungsorientierenden Selbstverständnisses bezogen ist." (LdS 295) 49)

Doch wenden wir uns zum Abschluss der Rekonstruktion der Debatte zwischen Gadamer und Habermas noch den Ausläufern zu, die diese in weiteren Schriften Gadamer's gefunden hat: Im Nachwort zur dritten Auflage von "Wahrheit und Methode" geht Gadamer 1972 nochmals auf die emanzipatorisch-kritische Wahrnehmung seiner Hermeneutik, die diese als konservativ-traditionalistisch erscheinen lässt, ein. Gadamer wendet diese Anfrage ins Grundsätzliche, indem er die Frage stellt, welche Rolle denn die Vernunft im Zusammenhang unserer menschlichen Praxis zu spielen habe (vgl. WuM 529ff). Sie hat für ihn die Vollzugsform der Reflexion, und diese beschränkt sich nicht auf den der Technik zugehörigen Bereich der Zweckrationalität, Vernunft verlange vielmehr, Zwecke mit ebensolcher Bestimmtheit zu denken, wie die ihnen folgende Reflexion zweckgerechter Mittel. Wo ist hier die von Habermas zusätzlich geforderte emanzipatorische Reflexion wirksam? fragt Gadamer, und gibt die Antwort:

"Ueberall, freilich so, dass sie, indem sie alte Zielvorstellungen auflöst, sich selber wieder zu neuen konkretisiert. Sie gehorcht damit nur dem Schrittgesetz des geschichtlichen und gesellschaftlichen Lebens selbst. Sie würde, meine ich, leer und undialektisch, wenn sie die Idee einer vollendeten Reflexion denken wollte, in der sich die Gesellschaft aus dem beständigen Emanzipationsprozess in dem sie sich aus traditionellen Bindungen löst und neue verbindliche Gültigkeiten aufbaut, zu einem endgültigen, freien und rationalen Selbstbesitz erhöbe." (WuM 533)

Bewusstmachung habe demzufolge nie nur eine emanzipatorische Funktion, sondern ebenfalls diejenige, dass autoritativ eingeprägte Verhaltensweisen nun als bewusste übernommen und weitergeführt werden würden. Er erinnert zudem nochmals daran, dass, was der Reflexion überhaupt unterwerfbar sei, stets begrenzt ist gegenüber dem, was uns immer schon vorgängig prägt. Er hält es deshalb für eine "verhängnisvolle Verwirrung der Geister" (WuM 534), wenn man Reflexion an das "Ideal einer totalen Aufklärung" binde. Dies sei eine Blindheit gegenüber dem Tatbestand menschlicher Endlichkeit und führe zu

einer Verketzerung aller Autorität. Ebenso irrig erscheint ihm von da her das "Ideal einer völligen rationalen Selbsterklärung des Individuums, das seinen Antrieben und Motivationen in Kontrolliertheit und Bewusstheit lebt" (ebd).⁵⁰⁾

Auch später hat sich Gadamer nochmals zur Rolle der Psychoanalyse innerhalb der Ideologiekritik geäußert (vgl. VZW 65ff). Das Argument, das er dort entfaltet, könnte man als gut kritisch-theoretisch bezeichnen: Wohl streitet er dort die Notwendigkeit von Ideologiekritik nicht ab, ist doch auch er an der Unterscheidung von Herrschaft und Verstehen, die beide gesellschaftliche Ueberzeugungen hervorbringen können, interessiert. Diesem Interesse stellt er aber die Einsicht entgegen:

"Die ideologiekritische Arbeit hat dialektische Struktur, sie ist bezogen auf bestimmte gesellschaftliche Bedingungen, auf die sie korrigierend und abbauend wirkt. Sie gehört also selbst in den gesellschaftlichen Prozess, den sie kritisiert. Das ist ihre unaufhebbare Voraussetzung, die durch keinen Wissenschaftsanspruch ersetzt werden kann. Das gilt am Ende auch von der Psychoanalyse." (VZW 67).

In einem weiteren späteren Rückblick auf den Hermeneutikstreit findet sich Gadamer insgesamt durch die Bemühung von Habermas, die Universalität der Hermeneutik zu bestreiten, missverstanden. Dieser sei nie über ein "idealistisches Verständnis des hermeneutischen Problems" hinausgekommen (Sdg 85) und enge seine Hermeneutikkonzeption "zu Unrecht auf 'kulturelle Ueberlieferung'" im Sinne der alten Hermeneutik ein, die zu überwinden er gerade mit "Wahrheit und Methode" angetreten sei. Demgegenüber hält er nochmals fest:

"Wir leben in Ueberlieferungen, und diese sind nicht ein Teilbereich unserer Welterfahrung, nicht eine sogenannte kulturelle Ueberlieferung, die allein aus Texten und Denkmälern bestünde und einen sprachlich verfassten und geschichtlich dokumentierten Sinn weitervermittelte. Vielmehr ist es die Welt selbst, die kommunikativ erfahren und als eine ins Unendliche offene Aufgabe uns beständig übergeben wird (traditur). Sie ist nie eine Welt eines ersten Tages, sondern immer schon uns überkommen. Ueberall da, wo Einleuchten, Einsehen, Aneignung erfolgt, vollzieht sich der hermeneutische Prozess der Einbringung in das Wort und in das gemeinsame Bewusstsein. Selbst die monologische Sprache der modernen Wissenschaft gewinnt gesellschaftliche Realität nur auf diesem Wege." (ebd.)

Damit hat Gadamer die hermeneutische Einsicht der "sprachlichen Verfasstheit unserer Lebenswelt" (Sdg 84), die er ins Ontologische auszuzeichnen wagt, nochmals zu formulieren versucht.

Ich bin hier auf diesen Punkt deshalb so ausführlich eingegangen, weil an der strategisch wichtigen Nahtstelle, wo Habermas in seiner "Theorie des kommunikativen Handelns" von der "Lebenswelt" zum "System" übergeht, um einen zweistufigen Begriff von Gesellschaft vorzuschlagen, genau auf diesen Sachverhalt zu sprechen kommt und das Urteil Gadamers, er (miss)verstehe die Hermeneutik immer noch idealistisch, damit erneut bestätigt (vgl. Tkh II 182ff), v.a. 223ff). Allerdings kommt Habermas dort aus der Perspektive des phänomenologischen Konzeptes der "Lebenswelt" ⁵¹⁾ zu diesem Urteil. Die verstehende Soziologie enge die Lebenswelt jedoch auf deren kulturell-kognitive Dimension ein. Das hingegen sei eine Auffassung, die sich in den Fehlschlüssen eines "'hermeneutischen Idealismus' (Wellmer)" verstricke (Tkh II 223). Dieser schliesse nämlich von der "Innenperspektive" des Selbstverständnisses der Individuen zu Unrecht auf das Ganze der Gesellschaft. ⁵²⁾ Immer noch ist das Argument, dass dadurch systematisch verzerrte Kommunikation nicht erkannt werden könne, der Grund, der ihn zur Forderung einer "Aussenbetrachtung" der Lebenswelt, und deshalb nun zur Systemtheorie führt. Habermas kommt aber zu dieser Forderung aus der Perspektive der Erfordernisse einer Handlungstheorie, die zur Unterscheidung von Sozial- und Systemintegration des Handelns nötigt, und nicht aus der Perspektive einer Hermeneutik als einer Theorie hermeneutischer Erfahrung, die sehr wohl, wie Gadamer das in den oben angeführten Zitaten nochmals darzulegen weiss, beide Bereiche zu umfassen vermag. Auch für Habermas wird jedoch klar, dass Systeme, mit ihren zur Sprache alternativen Medien (wie Geld und Macht) letztlich in der Lebenswelt verankert sein müssen, die Aussenperspektive also aus der Innenperspektive des Verständigungszusammenhanges erschlossen werden muss. (vgl. u.a. Tkh II 227 u. 230) Damit bestätigt aber Habermas (wohl unfreiwillig) den von ihm bestrittenen Universalitätsanspruch der Hermeneutik, wie ihn Gadamer herausgearbeitet und als Ontologie wie als praktische Philosophie ausgeführt hat. Doch bevor wir diesen Faden wieder aufnehmen, soll jetzt die Konzeption des Ansatzes von Jürgen Habermas, wie sie 1981 als zweite Fassung in seiner "Theorie des kommunikativen Handelns" ihr vorläufig reifstes Stadium erreicht hat, vorgestellt werden.

Um ein Urteil hier schon vorwegzunehmen: Aus der Perspektive des Gesprächs zwischen Gadamer und Habermas ist festzustellen, dass diese zweite Fassung Habermas'scher Philosophie eine beträchtliche Annäherung an die Konzeption Hans-Georg Gadamer erfahren hat, obwohl die in diesem Kapitel behandelten Stellen aus seiner "Theorie des kommunikativen Handelns" (und auch die andern, in denen Habermas ausdrücklich Gadamer erwähnt) das nicht unbedingt erwarten liessen.

IV. DIE MODERNE - EIN UNVOLLENDETES PROJEKTAnsatz und Anspruch der Universalpragmatik von Jürgen Habermas

Jürgen Habermas' Philosophie ist eine Philosophie der Praxis. Wichtige Elemente einer ersten Phase seines Denkens haben wir bereits in der Zwischenbetrachtung kennengelernt. Die Wende zu einer zweiten - kommunikationstheoretischen - Fassung seiner Philosophie, die sich in der Mitte der sechziger Jahre anbahnt und seit den siebziger Jahren zum Durchbruch kommt, haben wir sowohl im Verhältnis Habermas' zur Kritischen Theorie, wie in seiner Stellung zur Philosophischen Hermeneutik herausgearbeitet. Damit sind Ausgangspunkt und Perspektive gewonnen, von denen her die weitere Arbeit von Jürgen Habermas - wie sie 1981 in der umfangreichen Arbeit zu einer "Theorie des kommunikativen Handelns" einen weiteren vorläufigen Höhepunkt erreicht hat, und nun sozusagen als zweite Fassung seiner Konzeption vor uns liegt - vorgestellt und interpretiert werden soll. Ich habe damit Habermas' Philosophie als einen Wachstumsprozess charakterisiert und diesen in zwei Fassungen unterteilt. Dies darf jedoch nicht darüber hinweg täuschen, dass seine immer wieder neuen, sich überholenden Entwürfe, Teile eines Ganzen sind, das er uns immer wieder von einer andern Seite vor Augen führt. Dieter Wellershoff (1976) hat anlässlich der Verleihung des Sigmund-Freud-Preises an Jürgen Habermas den Anspruch dessen Bemühungen darin gesehen, "Vernunft als das universelle Prinzip für menschliche Gesellschaft zur Geltung zu bringen" (80).

In seiner Habilitationsschrift von 1962 steht dafür das Stichwort der "Oeffentlichkeit". Darin untersucht er den sozial- und ideengeschichtlichen "Strukturwandel" der "Kategorie der bürgerlichen Oeffentlichkeit", wie es sie seit der Zeit der Aufklärung gibt (vgl. SdO). Mit dieser Arbeit, im Schulzusammenhang der Kritischen Theorie begonnen, musste sich allerdings Habermas beim marxistischen Staatsrechtstheoretiker und Politologen Wolfgang Abendroth habilitieren, da es darob zum Zerwürfnis zwischen Horkheimer und Habermas gekommen war (vgl. Grossner 1971, 18). Es war dann Hans-

Georg Gadamer, der Habermas schon vor dessen Habilitation 1961 ein Extraordinariat verschaffte, da ihm dessen Talent "schon längst aufgefallen" war (Sdg 79).⁵³⁾

Selbstverwirklichung des Menschen, kommunikativ gebunden an das freie und vernünftige miteinander Sprechen, wie es Habermas in seinen jüngeren Schriften entfaltet, ist nur eine anders auf den Begriff gebrachte Idee, die er schon mit dem Begriff der Öffentlichkeit verfolgt hat. Es ist allerdings fraglich, wie einheitlich sich aus den Schriften dieser Zeitspanne von 1971 bis 1981 ein Konzept rekonstruieren lässt. Im Unterschied zu Hans-Georg Gadamer, der seine Hauptschrift, von der wir ausgegangen sind, als Sechzigjähriger publizierte (nachdem sie in langen Jahrzehnten der Lehre und Forschung gewachsen war), lässt Jürgen Habermas eine breite Öffentlichkeit schon in den Entwurfsstadien an seinen Ideen und Konzepten teilnehmen. So überholen sich seine Entwürfe dauernd und es bleibt schliesslich die Aufgabe des Interpreten, zusammenzusehen und zu beurteilen, was davon weiterhin Geltung zu beanspruchen vermag. Dies um so mehr, als sich Habermas selbst dazu nur sehr spärlich äussert. Methodisch möchte ich die Aufgabe so lösen - und dies im Unterschied zu andern Gesamtdarstellungen, die eher entwicklungsgehistorisch die Philosophie Habermas' vorstellen, wie etwa McCarty (1971) oder Zimmerli 1981) -, dass ich von der ausgearbeiteten Fassung der Theorie des kommunikativen Handelns, wie sie nun seit 1981 vorliegt, ausgehe. Von dort her möchte ich dazu ergänzend Elemente aus seinen früheren Entwürfen einbauen, so weit dies notwendig und dienlich ist, um die gesamte zweite, kommunikationstheoretische Fassung seiner Philosophie, wie sie nun vor uns steht, zu rekonstruieren. Ende der sechziger Jahre hatte Habermas eine solche Neufassung seiner Konzeption versprochen (vgl. etwa PpP 176 und LdS 7). Bis 1976 hat er dazu "Bausteine" vorgelegt (RHM 9). Diese bestehen im Wesentlichen aus den "Vorbereitenden Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz" (TkK) von 1971, dem Aufsatz "Wahrheitstheorien" (Wth) und der Untersuchung über "Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus" (LiS), beide 1973, sowie der 1976 erschienenen Arbeit "Was heisst Universalpragmatik?" (Upr) und den gleichzeitig gesammelt publizierten Beiträgen "Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus" (RHM). Seither war Habermas mit der

systematischen Ausarbeitung der ganzen beabsichtigten Neufassung beschäftigt, die er Ende 1981 in den beiden Bänden zur "Theorie des kommunikativen Handelns" (TkH) veröffentlicht hat.

Der Titel dieses Werkes täuscht über seinen Inhalt, handelt es sich in der Substanz doch um weit mehr als etwa die versprochene "Logik der Umgangssprache" (PpP 176), "Theorie des kommunikativen Handelns" (LdS 7) oder eine "Universalpragmatik" (TuP 306), wie Habermas seine Konzeption mit verschiedenen Begriffen etikettiert. (Diese schwan-
kenden Bezeichnungen laufen parallel mit der Tatsache, dass Habermas von verschiedenen Zugangswegen her an die Neufassung seiner Konzeption gegangen ist, wobei die sprachanalytischen Zugänge, die er in einzelnen Bausteinen dafür beschritten hat (vgl. v.a. TkK, Wth und Upr) ihn offenbar mehr ins Dickicht als zum gewünschten Ziel geführt haben (vgl. dazu die Bemerkung in TkH I 7). Die nun vor-
liegende "Theorie des kommunikativen Handelns" ist jedenfalls nicht nur eine Theorie des kommunikativen Handelns, sondern eine - aller-
dings auf dieser Theorie beruhende -, ausgeführte "Gesellschafts-
theorie, die sich bemüht, ihre kritischen Massstäbe auszuweisen" (TkH I 7). Habermas erschliesst mit diesem Werk schliesslich drei Themenbereiche:

Erstens entwickelt er darin einen "Begriff der kommunikativen Rationalität, der hinreichend skeptisch entwickelt wird und doch den kognitiv-instrumentellen Verkürzungen der Vernunft widersteht" (TkH I 8). Dass dies sein - von der Kritischen Theorie übernommenes - Hauptthema ist, um sowohl die Dialektik der Aufklärung wie Gadammers wirkungsgeschichtliches Bewusstsein, das mehr Sein als Bewusstsein zu sein behauptet, zu überwinden, haben wir in der Zwischenbetrachtung gesehen. Dieser erste Themenkreis wird mit der eigentlichen Theorie des kommunikativen Handelns als einer Theorie kommunikativer Rationalität abgedeckt.

Zweitens entwickelt er darin "ein zweistufiges Konzept der Gesellschaft" (ebd.), welches aus den beiden Komponenten "Lebenswelt" und "System" zusammengefügt wird. Habermas nimmt damit ein Thema auf, an dem er schon in den 60-er Jahren arbeitete (vgl. TWI 104), und das er zunächst als Verhältnis von "Praxis" und "Technik" behandelte

(vgl. TWI 48ff. insbes. 91), seit 1973 jedoch in das Begriffspaar "Lebenswelt" und "System" umgoss (vgl. LiS 9ff) und nun in TkH unter diesem Etikett systematisch auf den Begriff zu bringen versucht.

Diese beiden Themenkreise führen ihn drittens zu einer "Theorie der Moderne", die neuzeitliche Phänomene sowohl zu identifizieren, zu bewerten und auch zu erklären erlaubt. Bezüglich dieses Themenkreises erweist sich Habermas am deutlichsten als Fortbildner der Kritischen Theorie. Da wir bei Gadamer gezielt auch solche Momente seines Werks herausgearbeitet haben, dürfen wir mit Spannung dieser Habermas'schen Deutung der Neuzeit entgegensehen.

In der Rekonstruktion des vorliegenden Werks von Habermas möchte ich seine Theorie kommunikativen Handelns, die zugleich eine Theorie der Rationalität ist, an den Anfang stellen (1). Habermas verbindet damit einige fundamentale anthropologische Bestimmungen und universalistische Annahmen, die wir in Kapitel (2) antreffen werden. Dann soll die teleologische Struktur des Habermas'schen Systems freigelegt werden (3), die sich in erster Linie in seiner Geschichtsphilosophie äussert. In diesem Teil des Denkens von Jürgen Habermas zeigt sich uns die grösste Spannung zur Philosophie Hans-Georg Gadamers, versucht doch Habermas die Geschichte als einen gerichteten Prozess des Fortschritts in die Richtung einer "rationalen Lebensführung" zu rekonstruieren. Im darauf folgenden Kapitel (4) möchten wir aus Habermas' Gesellschaftstheorie die für unsere Fragestellung bedeutsamen Momente herausarbeiten, indem wir dort insbesondere Habermas' Ansatz als eine praktische Philosophie darstellen. Schliesslich möchten wir (5) die wichtigsten Aussagen der Theorie der Moderne, die Habermas mit Hilfe seines Instrumentariums entwickelt, kennenlernen. Es zeigen sich dort sowohl interessante Gesichtspunkte im Vergleich zu Gadamer wie im Hinblick auf unsere Fragestellung, zu deren Beantwortung wir auf Interpretationen und Bewertungen neuzeitlicher Phänomene, wie sie uns Gadamer und Habermas anbieten, angewiesen sind. In einem abschliessenden Kapitel (6) sollen wiederum - wie bei Gadamer - die wichtigsten agogischen Bestimmungsstücke

und Aussagen, die sich in Habermas' bisherigen Werk zeigen, zusammengetragen und in ihren systematischen Zusammenhang mit den vorangegangenen Kapiteln gestellt werden.

1. Rationale Argumentation und kommunikatives Handeln.

Grundzüge einer Theorie der Verständigung

"Kommunikatives Handeln" hat im Denken von Jürgen Habermas einen zentralen Stellenwert. Er verwendet diesen Ausdruck "für diejenigen symbolischen (sprachlichen und nicht-sprachlichen) Äußerungen, mit denen sprach- und handlungsfähige Subjekte Beziehungen in der Absicht aufnehmen, sich über etwas zu verständigen und so ihre Tätigkeiten zu koordinieren" (LdS 541).

Bevor wir mit der Analyse der Geltungsstruktur der Rede, auf der kommunikatives Handeln beruht, sowie der Rekonstruktion des einzelnen Verständigungsaktes beginnen - beide führen uns zu Habermas' Theorie der Verständigung als einer Argumentationstheorie - soll zunächst die ganze Typologie des Handelns, wie sie sich aus verschiedenen Schriften Habermas' zusammenstellen lässt, vorgestellt werden. Der Ort des kommunikativen Handelns in diesem System wird uns so vor Augen geführt und dies hilft, dass wir uns nicht sogleich im Dickicht sprachanalytischer und argumentationstheoretischer Differenzierungen verlieren.

Habermas' Handlungstypologie baut auf der grundlegenden Unterscheidung von Arbeit und Interaktion auf, die wir in der Zwischenbetrachtung kennengelernt haben. Er unterscheidet darauf aufbauend die folgenden Handlungstypen:

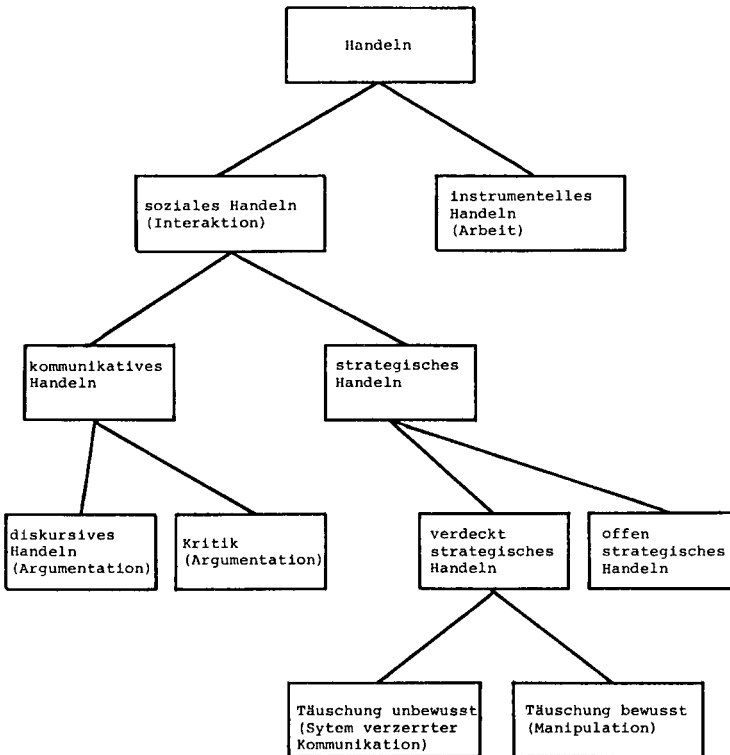


Abb. 1: Typologie des Handelns nach Jürgen Habermas
(vgl. Upr 223, Tkh I 384 und 446)

An dieser Stelle seien nur folgende knappe Erläuterungen zu dieser Handlungstypologie gemacht:

- 1) Kommunikatives Handeln und die davon ausgehenden beiden Formen der Argumentation sind Handlungstypen, die Habermas als "verständigungsorientiert" bezeichnet. Verständigung gilt ihm dabei als "Prozess der Einigung unter sprach- und handlungsfähigen Subjekten" (Tkh I 386). Die über gegläuckte Verständigung koordinierten Tätigkeiten der Beteiligten können ihrerseits aus kommunikativen oder aus nicht-kommunikativen Handlungen bestehen. Alle andern (nicht-kommunikativen) Handlungstypen folgen einer "erfolgsorientierten Einstellung". Damit ist gemeint, dass handelnde Subjekte auf Gegenstände (instrumentelles Handeln) oder andere Menschen (strategisches Handeln) zweckrational einwirken und sich dabei am eigenen Erfolg dieses Handelns orientiert.
- 2) Nur die beiden Handlungstypen der Argumentation verlaufen ganz im Medium der Sprache. Instrumentelles Handeln dagegen ist nicht-sprachliches (stummes) Handeln. Alle andern Handlungsarten bewegen sich in einem Uebergangsfeld mit sprachlichen und nicht-sprachlichen Handlungsanteilen.
- 3) Instrumentelle Handlungen folgen dem Muster technischer Regeln, anders gesagt: "der Polarität von Subjekt und Objekt" (Wellmer 1974, 485). Sie können mit sozialen Handlungen verschiedenster Art verbunden sein; strategisches Handeln hingegen stellt selbst einen zum instrumentellen Handeln analogen Typus des sozialen Handelns dar.
- 4) Habermas' Hauptaugenmerk gilt dem kommunikativen Handeln. Es entspricht der "Reziprozität von 'ego' und 'alter ego'" (ebd.). Alle andern Formen des sozialen Handelns können als abgeleitet von kommunikativem Handeln betrachtet werden, wobei sich die unbewusste Täuschung als dazu defizitäre, die bewusste Täuschung als dazu parasitäre Form erweist.

In diesem ersten Kapitel werden wir uns fast ausschliesslich mit den beiden Formen des argumentativen Handelns beschäftigen. Kommunikatives Handeln wird einerseits durch Fortbildungsprozesse weitergebildet, die Habermas ganz ähnlich wie Gadamer als eine Art hermeneutischer Fortbildung von Traditionen versteht. Falls solche Fortbildung hingegen problematisch wird, kann kommunikatives Handeln nur durch Prozesse der Verständigung und das heisst: der Erzielung von Einverständnis, wieder ermöglicht und von neuem in Gang gesetzt werden.⁵⁴⁾ Diese Verständigung geschieht im Medium der Argumentation. Sie ist "kein geheimnisvoller Seelenvorgang" wie etwa die Hermeneutik Diltheys nahelegt, aber auch nichts "Diffuses" (Anspielung auf Gadamer?), sondern erweist sich als "propositional ausdifferenziert", wie Habermas sagt (Tkh I 386). Was er damit meint, wird im Folgenden zu entfalten sein. Auf die praktische Bedeutung dieser beiden bei Habermas zentralen Typen des Handelns, sowie das Verhältnis von Handeln und System im Rahmen der Gesellschaft möchte ich erst in Kapitel 4 näher eintreten. An dieser Stelle soll zunächst Habermas' Theorie der Verständigung in ihren systematischen Zusammenhängen vorgestellt werden. Sie bildet den Kern des Denkens von Jürgen Habermas. Ich möchte bei seiner Analyse der Geltungsbasis der menschlichen Rede beginnen (a), daran anschliessend die Logik rationaler Argumentation vorstellen (b), um nachher die Struktur der Rede, wie sie Habermas im Gefolge der angelsächsischen Tradition der sprachanalytischen Philosophie für seine Zwecke rekonstruiert, darzulegen (c). Dies sind die Voraussetzungen, damit die drei für Habermas entscheidenden Typen rationaler Argumentation ("theoretischer" bzw. "praktischer Diskurs" und "Kritik") entwickelt werden können (d). Den Abschluss der Rekonstruktion der Habermas'schen Theorie der Verständigung bildet (e) die philosophische Besinnung auf den Geltungsstatus dieser Theorie, die identisch ist mit der Entwicklung einer konsensus-theoretischen Auffassung der Wahrheit.

Wir haben damit das Programm vor uns, das Habermas in den letzten 10 Jahren bewältigt hat, um den 1964 intuitiv und behelfsmässig als "herrschaftsfreie Diskussion" (LdS 64) bestimmten Prozess der Aufklärung und damit auch sein Verständnis von Kritik auf den Begriff zu bringen.

a) Die Geltungsbasis der Rede

Habermas knüpft bei seinem Entwurf des kommunikativen Handelns bei Arbeiten, die im Anschluss an die Spätphilosophie von Ludwig Wittgenstein entstanden sind, an - vor allem an die Diskussion um Sprechakte, die 1955 durch die berühmte Schrift "How to do Things with Words" von John Austin ausgelöst und 1969 von John Searle in "Speech Acts" zu einer Theorie der Sprechakte weitergeführt wurde. Austins wesentliche Entdeckung über Wittgenstein hinaus ist, dass Sprachspiele nicht nur immer in alltägliches soziales Handeln (Lebenswelten) eingebettet sind, sondern dass jede sprachliche Äußerung immer auch selbst eine Handlung ist. Die Auseinandersetzung mit der sprachanalytischen Philosophie hat bei Habermas die unauslöschliche Spur hinterlassen, dass er seither seine Konzeption als "Universalpragmatik" versteht, die bei der Analyse der Sprache ihren Ausgang nimmt. Genauer ist es allerdings die Rede (und nicht die Sprache allein), betrachtet doch Habermas - im Gefolge der Sprechakttheorie - die Sprache immer in ihrer Verwendung als "Rede", d.h. in ihrem Handlungszusammenhang.⁵⁵⁾ Das folgende längere Zitat soll uns nun einen Einstieg in die Universalpragmatik Habermas' und einen Ueberblick über die damit angeschnittenen Probleme und auftauchenden Begriffe geben:

"Ich werde die These entwickeln, dass jeder kommunikativ Handelnde im Vollzug einer beliebigen Sprechhandlung universale Geltungsansprüche erheben und ihre Einlösbarkeit unterstellen muss. Sofern er überhaupt an einem Verständigungsprozess teilnehmen will, kann er nicht umhin, die folgenden und zwar genau diese universalen Ansprüche zu erheben:

- sich verständlich auszudrücken,
- etwas zu verstehen zu geben,
- sich dabei verständlich zu machen,
- und sich miteinander zu verständigen.

Der Sprecher muss einen verständlichen Ausdruck wählen, damit Sprecher und Hörer einander verstehen können; der Sprecher muss die Absicht haben, einen wahren propositionalen Gehalt mitzuteilen, damit der Hörer das Wissen des Sprechers teilen kann; der Sprecher muss seine Intentionen wahrhaftig äussern wollen, damit der Hörer an die Äußerung des Sprechers glauben (ihm vertrauen) kann; der Sprecher muss schliesslich eine im Hinblick auf bestehende Normen und Werte richtige Äußerung wählen, damit der Hörer die Äußerung akzeptieren kann, so dass beide, Hörer und Sprecher, in der Äußerung bezüglich eines anerkannten normativen Hintergrunds miteinander übereinstimmen können. Ferner gilt, dass kommunikatives Handeln ungestört nur so lange fortgesetzt werden kann, wie alle Beteiligten unterstellen, dass sie die reziprok erhobenen Geltungsansprüche zu

zu Recht erheben.

Ziel der Verständigung ist die Herbeiführung eines Einverständnis-ses, welches in der intersubjektiven Gemeinsamkeit des wechselseitigen Verstehens, des geteilten Wissens, des gegenseitigen Vertrauens und des miteinander Uebereinstimmens terminiert. Einverständnis ruht auf der Basis der Anerkennung der vier korrespondierenden Geltungsansprüche: Verständlichkeit, Wahrheit, Wahrhaftigkeit und Richtigkeit." Upr 176)

Im kommunikativen Handeln koordinieren Individuen ihre Handlungen dadurch, indem sie sich miteinander über etwas verständigen. Wenn eine Verständigung gelingt, führt das zu einem Einverständnis, das im Medium menschlicher Rede erzeugt wird. Ob es zu einem Einverständnis zwischen den Beteiligten kommt, hängt jedoch davon ab, welche Angebote ein Sprecher macht und mit welchen Stellungnahmen ein Hörer auf dieses Angebot reagiert. Falls er ein Angebot, das mit dem Anspruch auf Geltung auf ihn zutrifft, akzeptiert, wird durch das dadurch erzielte Einverständnis ein Effekt der Verkopplung von Handlungen zwischen Subjekten erzeugt, der weiteres Handeln ermöglicht. Verständigung ergibt sich letztlich dadurch, dass ein Hörer zu den mit einem Sprechakt erhobenen Ansprüchen mit "Ja" oder mit "Nein" Stellung nimmt und damit ein Sprechaktangebot entweder akzeptiert oder ablehnt. Ein Sprechakt soll nun dann "akzeptabel" heissen dürfen, "wenn er die Bedingungen erfüllt, die notwendig sind, damit der Hörer zu dem vom Sprecher erhobenen Anspruch mit 'Ja' Stellung nehmen kann" (Tkh I 400). Dazu muss ein Hörer zunächst eine solche Äusserung verstehen und die Bedeutung des Gesagten erfassen. Der Anspruch auf Verständlichkeit ist ein sprachimmanenter Anspruch, dessen Geltung also vorgängig zu den drei andern Ansprüchen "eingelöst" - wie Habermas sagt - werden muss.

Die Annahme der drei übrigen Geltungsansprüche, die mit einer Äusserung erhoben werden, kann nun aus verschiedenen Gründen erfolgen: Sie kann "empirisch" auferlegt werden, etwa durch Sanktionen die mit ihrer Annahme bzw. Ablehnung verbunden werden, d.h. durch instrumentelle bzw. strategische, erfolgskontrollierte Einflussnahmen auf die Entscheidungen des Hörers. "Rational" dagegen erfolgt die Einlösung der erhobenen Ansprüche dann, wenn ein Sprecher erforderlichenfalls Gründe angeben kann, die einer Kritik des Hörers am Geltungsanspruch standhalten. Ein solches Aushandeln und argumentatives Abwägen von wechselseitig erhobenen Ansprüchen erfolgt nun nicht bei jedem geäusserten Sprechakt. Für die Rationalität der

Aeusserung und eines Einverständnisses, die mit ihrer Annahme durch einen Hörer erzeugt wird, genügt es, dass die erhobenen Geltungsansprüche kritisierbar sind, dass also der jeweilige Sprecher Gewähr dafür bieten kann, die erhobenen Ansprüche notfalls mit Gründen zu stützen, oder mindestens einer Begründungsdiskussion nicht zu entziehen. Es ist diese in menschlicher Rede innewohnende (vierfache) Geltungsbasis, welche die Möglichkeit der Rationalität in sich enthält, nämlich problematisch gewordenes kommunikatives Handeln mit Mitteln der Sprache selbst - als Argumentation - fortzuführen und dadurch zu einem neuen Einverständnis zu gelangen. Damit haben wir uns den wesentlichsten Bestimmungsmomenten des Begriffs der kommunikativen Rationalität, wie ihn Habermas ins Zentrum seines Ansatzes stellt, angenähert. Diese kommunikative Rationalität stellt er dem Vernunftbegriff der neuzeitlichen Bewusstseinsphilosophie gegenüber, die im denkenden Subjekt selbst Rationalität und Vernunft zu begründen versucht. Habermas' Konzept der kommunikativen Rationalität hingegen geht zurück auf die Sprache, letztlich auf

"die zentrale Erfahrung der zwanglos einigenden konsensstiftenden Kraft argumentativer Rede, in der verschiedene Teilnehmer ihre zunächst nur subjektiven Auffassungen überwinden und sich dank der Gemeinsamkeit vernünftig motivierter Ueberzeugungen gleichzeitig der Einheit der objektiven Welt und der Intersubjektivität ihres Lebenszusammenhangs vergewissern" (Tkh I 28).

Alles rationale menschliche Handeln, auch das instrumentelle, orientiert sich an Geltungsansprüchen, die intersubjektiv anerkannt, aber als solche grundsätzlich kritisierbar sind, und das wiederum heisst, in Argumentationszusammenhängen zwischen Sprechern und Hörern begründbar bzw. widerlegbar. Wie nun vollzieht sich die rationale Argumentation, die das Nervstück von Habermas' Rationalitätskonzept darstellt? In den folgenden Abschnitten wird versucht, Habermas' Antwort darauf zusammenzufassen und in ihren systematischen Zusammenhängen vor Augen zu führen.

b) Substantiell-rationale Argumentation

Kommunikatives Handeln vollzieht sich zum allergrössten Teil innerhalb einer problemlosen Verständigung. Die in Sprechakten wechselseitig erhobenen Geltungsansprüche können weitgehend von den Beteiligten akzeptiert werden, ohne dass sie im einzelnen einer argumentativen Kritik und Begründung unterzogen werden müssen. Ja, ohne ein eingespieltes gewisses Mass an gemeinsamen, d.h. intersubjektiv anerkannten Ueberzeugungen kommt kommunikatives Handeln, mit dessen Hilfe sich Individuen miteinander verständigen und ihre Handlungen koordinieren, zum Erliegen. Als "rational" hingegen kann diese kommunikative Verständigung aber nur dann bezeichnet werden, wenn die Möglichkeit besteht, erhobene Geltungsansprüche auch mit einem "Nein" zu beantworten und diese auf ihre Gründe zu befragen, wenn also Sprecher und Hörer zusammen in eine Argumentation eintreten können, in der sie als Proponenten und Opponenten Gründe suchen und geltend machen können, die für oder gegen die Annahme eines erhobenen Anspruches ins Feld geführt werden können. Abgeschlossen werden solche Argumentationen mit einem Einverständnis, auf das sich die Beteiligten in diesem Prozess einigen.

Die Idee einer solcherart "diskursiven" Einlösung von Geltungsansprüchen wird bei Habermas unter dem Titel "Argumentationstheorie" verhandelt. Diese Theorie steht für ihn aber, trotz einer langen philosophischen Tradition, zu der vor allem Rhetorik und Logik gehören (vgl. Wth 240), "noch in den Anfängen" (Tkh I 44f). Er selbst stützt sich seit 1973 (Wth) systematisch auf Stephen Toulmins 1958 entworfene Theorie der Argumentation.

Toulmin versucht, die Logik aus der Sphäre des reinen a-priorischen und streng deduktiven Schlussfolgerns herauszulösen. Er geht aus von der Praxis der Logik, wie sie als Argumentationsform der Stützung von Behauptungen durch Gründe uns in vielen Bereichen, vor allem in den verschiedenen Wissenschaften, begegnet und tatsächlich praktiziert wird. Er vergleicht dabei diese Formen der Argumentation mit Gerichtsprozessen, ja die Logik ist für ihn schliesslich nicht anderes als ein geregeltes Verfahren rationaler Beratung, sie ist "verallgemeinerte Jurisprudenz" (Toulmin 1975, 14). In gewisser

Weise nähert er sich dabei der Logik der Rhetorik an. Ausgehend also von der Praxis des Verteidigens und Bestreitens von Behauptungen versucht Toulmin, ein allgemeines Schema - und damit auch eine Theorie - der Argumentation zu entwickeln, die der praktischen Vielfalt argumentativer und rationaler Rede gerecht wird (vgl. 86ff). Dieses Schema übernimmt nun Habermas in seine Theorie der Argumentation. Interessanterweise deckt diese Theorie der Argumentation genau denjenigen Bereich ab, den Gadamer der Rhetorik zuordnet und den er, als den Bereich des Ueberzeugenden und des Wahrscheinlichen bezeichnet. Es ist dies der Bereich der "substantiellen Argumentation" (111), der gegenüber der "logischen Argumentation", wie sie die klassische formale Logik behandelt, abgegrenzt wird. Diese kann Wahrheitsgehalte bloss formal korrekt umbilden, indem sie zwingende Schlussfolgerungen daraus ableitet. Aber gerade durch die zwingende logische Form fördern solche Argumente nichts substantiell Neues zutage, das z.B. Behauptungen untermauern könnte. Ein substantielles Argument setzt sich hingegen nicht nur aus den klassischen Prämissen und einigen Schlussregeln zusammen, die zusammengenommen bestimmte Schlussfolgerungen erlauben. Toulmins wichtigster Schritt über das Schema formallogischen Schlussfolgerns hinaus ist die Einführung eines neuen Elements, nämlich das der "Stützung" von Schlussregeln (93ff). Stützungen von Schlussregeln, die als Hintergrundannahmen den angenommenen Schlussregeln Plausibilität verleihen, müssen ihrerseits selbst einleuchten. Das heisst, dass der Uebergang von solch stützenden Annahmen zu den Schlussregeln selbst, welche Folgerungen erlauben, nicht zwingend ist, sondern bloss als vermutlicher und wahrscheinlicher geltend gemacht werden kann. Stützungen von Schlussregeln werden also selbst wiederum behauptet und das heisst schliesslich, dass auch deren Geltung überzeugend gemacht werden muss: allfällige Opponenten müssen zu ihrer Annahme bewegt werden.

Toulmin fasst die Struktur eines substantiellen Argumentes in folgendem (leicht vereinfachten) Schema zusammen:

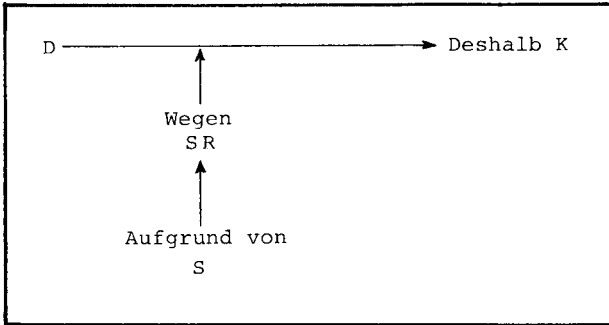


Abb. 2: Schema der Argumentation
(nach Toulmin 1975, 95)

Mit (D) sind die Daten gemeint, die in die erste Prämisse eines Argumentes eingehen; (SR) sind die Schlussregeln (in der klassischen Logik: Gesetze der formalen Logik), die als zweite Prämissen in das Argument eingehen und zusammen mit (D) zu den Schlussfolgerungen (K) (Konklusion) führen. Dies ist die Struktur eines klassischen logischen Satzes. Toulmin führt nun zusätzlich die Stützung (S) ein, die ihm erlaubt, auf deren Basis gewisse Schlussregeln anzunehmen, die nicht nur formale, sondern auch substantielle Schlussfolgerungen zulassen, im Gegenzug dazu aber nur noch wahrscheinliche und nicht mehr formallogisch zwingende Folgerungen erlauben (und eben deshalb eine Stützung benötigen).

Da dies - in groben Zügen - bereits den Gehalt von Toulmins Argumentationstheorie darstellt, muss man sich allerdings die Frage stellen, ob damit erklärt ist, was von Habermas als "rationale Motivation" des Akzeptierens von Geltungsansprüchen, die in der Rede erhoben werden, bezeichnet wird. Mit Toulmins Argumentationsschema wird wohl die Strukturlogik jeder Argumentation aufgeklärt. Solcher Logik haben Argumentationen zu folgen, wenn sie Rationalität für

sich beanspruchen wollen. Aber über die Rationalität der Beweggründe, Behauptungen und diese stützende Hintergrundannahmen zu akzeptieren, ist damit überhaupt noch nichts ausgesagt. Als interessante Parallele zu Gadamers Theorie des Verstehens möchte ich hier deshalb festhalten, dass es in beiden Fällen um das Abwägen, Verwerfen und Akzeptieren von Gründen und Ansprüchen geht. Von Gadamer wie Habermas wird dieser Prozess als Streit um die besseren Argumente und Urteile begriffen. Während aber Gadamer durch die Freilegung und Analyse der Vor-Struktur allen Verstehens bezüglich der rationalen Selbstvergewisserung von wahren und vernünftigen Urteilen skeptisch bleiben muss, versucht Habermas mit Hilfe seiner Argumentationstheorie zu einer rationalen, das heisst vollständig aufgeklärten Motivation der Annahme von Geltungsansprüchen und Urteilen zu gelangen. Ob aber ein Argument, wie es Toulmin in seiner komplexen logischen Struktur freilegt, tatsächlich bereits auch "die Begründung (ist), die uns motivieren soll, den Geltungsanspruch einer Behauptung oder eines Gebotes bzw. einer Bewertung anzuerkennen" (Wth 241f), darf füglich bezweifelt werden. Die Toulmin'sche Argumentationstheorie, die in Habermas' Rationalitätskonzept als Eckstein zu fungieren hat, vermag wohl Argumente in ihre komplexe logische Struktur zu zerlegen. Kritisch zwischen der rationalen und der nicht-rationalen Motivation des Akzeptierens oder des Abweizens von Behauptungen und der in ihnen steckenden Prämissen, Schlussregeln und Stützungen zu unterscheiden, vermag diese Argumentationstheorie jedoch nicht. Dies mag der Grund dafür sein, dass sich Habermas 1981 in seiner "Theorie des kommunikativen Handelns" auf einige vorwärtstastende Bemerkungen und Hinweise auf früher entwickelte Elemente dieser Argumentationstheorie beschränkt. So scheint ihm nun die Theorie Toulmins nur denjenigen Bereich der Logik zu betreffen, der sich mit dem logisch korrekten Zustandekommen von "Argumentations-Produkten" befasst. Argumentationen enthalten jedoch nach ihm noch zwei andere Momente: So ist jede Argumentation zweitens ein "Prozess", mit dem sich die Rhetorik befasst und sie ist drittens eine geregelte "Prozedur", die sich als Dialektik einer Rede beschreiben lässt. Mit dieser Dreiteilung greift Habermas auf "die bekannten Disziplinen des aristotelischen Kanons" zurück (Tkh I 49), und es zeigt sich erneut die Nähe zu Gadamers Theorie des Gesprächs, in der, wie wir gesehen haben, auch alle drei Momente

der Argumentation mitbedacht werden. Während aber Gadamer nur generell von Ansprüchen spricht, die in einem Verstehensprozess gegeneinander abgewogen werden müssen und schliesslich durch eine Horizontverschmelzung in ein neues Einverständnis übergeführt werden, vermag Habermas mit Hilfe der sprachanalytischen Philosophie die Sprache als Rede differenziert in ihre Aspekte aufzuschlüsseln, um schliesslich verschiedene Kräfte auszumachen, die Hörer dazu bewegen, geäusserte Geltungsansprüche in einer Weise zu akzeptieren oder zurückzuweisen, die als "rational" bezeichnet werden kann.

c) Strukturen der Rede

Einige dieser Unterscheidungen der sprachanalytischen Philosophie müssen nun eingeführt werden: Jede Aeusserung bedeutet zunächst als Satz - "für sich" - etwas. Im situativen Zusammenhang menschlicher Praxis, in dem Sätze geäussert werden, bekommen sie zudem einen "Verwendungssinn" (oder: performativen Gehalt). Wenn im folgenden die Habermas'sche Analyse der Rede nachvollzogen werden soll, werden dabei diese beiden Ebenen, diejenige der Bedeutung von Sätzen (Semantik) von derjenigen des praktischen Verwendungssinnes von Aeusserungen (Pragmatik), voneinander unterschieden. Habermas' Hauptinteresse gilt dabei der pragmatischen Dimension der menschlichen Sprache.

Anhand einiger weiterer Unterscheidungen können nun diese beiden Ebenen differenziert aufeinander bezogen werden: Während sich der "propositionale Gehalt" (oder der Satz) einer Aeusserung als deren "lokutionärer Akt" fassen lässt, muss für den Verwendungssinn von Aeusserungen, d.h. deren "performativer Gehalt", zwischen zwei Aspekten unterschieden werden: Wird der Verwendungssinn des geäusserten propositionalen Gehaltes auch ausgesagt, handelt es sich dabei um einen "illokutionären Akt". Dieser Akt legt den Modus einer verwendeten Aeusserung fest, etwa als Behauptung, als Versprechen, Wunsch oder Befehl und dergleichen. Der Verwendungssinn von Sätzen kann jedoch auch mit Hilfe "perlokutionärer Akte" festgelegt werden. Dies sind Begleithandlungen zu Aeusserungen, die beim Hörer einen bestimmten Effekt erzielen wollen, diese Absicht jedoch nicht auch im Medium der Sprache kundtun. Ja, oft sind diese perlokutionären

Bestandteile gar nicht einzelne Handlungen und Akte, etwa nonverbale wie der Tonfall, Gesten oder Handlungen, sondern legen als situative oder institutionelle Rahmenbedingungen, in denen Äußerungen gemacht werden, deren Verwendungssinn fest. Für den Originalmodus des verständigungsorientierten kommunikativen Handelns genügt es, vom propositionalen Bestandteil der Rede und deren explizit geäußerten Verwendungssinn, d.h. dem illokutiven Bestandteil, auszugehen. Mit dem perlokutiven Aspekt werden nämlich bereits die Grenzen des kommunikativen Handelns hin zu strategischem oder instrumentellem Handeln (vgl. Abb.1, S. 152) überschritten. Die "Standardform eines Sprechaktes" präsentiert sich, ausgehend von diesen Unterscheidungen, als eine Doppelstruktur eines aus einem illokutionären und propositionalen Bestandteil zusammengesetzten Aktes der Rede, der sich graphisch so darstellen lässt:

<p>Illokutiver Akt (Äußerung), propositionaler Akt (Aussage).</p>
--

Abb. 3: Standardform des Sprechaktes

Der mit Hilfe eines illokutiven Aktes gebildete performative Gehalt einer Äußerung wird in seiner Standardform durch einen Satz repräsentiert, der mit dem Subjekt in der 1. Person Präsens, einem performativen Verb als Prädikat und einem Objekt der 2. Person gebildet wird.

Der propositionale Gehalt wird mit Hilfe konstativer Sätze (Behauptungen) geäußert, die in ihrer Normalform

"(a) einen Namen oder einen kennzeichnenden Ausdruck, mit Hilfe dessen der Sprecher einen Gegenstand bezeichnet, von dem er etwas aussagen möchte, und (b) einen Prädikatausdruck für die allgemeine Bestimmung, die der Sprecher dem Gegenstand zu- oder absprechen möchte" enthalten (Upr 218, identisch TkK 104f).

Im folgenden Beispiel, das analog Abb. 3 dargestellt wird, sind alle diese Bestimmungsstücke konkretisiert:

"Ich warne Dich,

dieser brennende Balken könnte herabstürzen."

Um denselben Gehalt wie in dieser Äußerung handelt es sich beim Ruf: "Achtung!", wenn der situative Kontext die Interpretation dafür liefert, dass dieser Zuruf in seiner Bedeutung wie in seinem Verwendungssinn genau so zu verstehen sei, wie das im Beispielsatz propositional ausdifferenziert vor uns ausgebreitet ist.

Abgesehen von der grossen empirischen Vielfalt von Varianten, werden in Äußerungen immer beide Ebenen gleichzeitig beschritten: Jede enthält sowohl einen performativen wie einen propositionalen Gehalt. Während das Verstehen des propositionalen Gehaltes zu einer Verständigung "über etwas" führt, führt das Verstehen des performativen Gehalts zu einer Verständigung anderer Art, nämlich zu einer Verständigung "mit jemandem", zur Aufnahme einer interpersonellen Beziehung. Beiden Verständigungsarten liegt sowohl eine unterschiedliche Einstellung wie auch eine unterschiedliche Weise der Erfahrung zugrunde:

"Die Bedeutung illokutiver Akte lernen wir allein in der performativen Einstellung von Teilnehmern an Sprechhandlungen; die Bedeutung von Sätzen propositionalen Gehalts hingegen lernen wir in der nicht-performativen Einstellung von Beobachtern, die ihre Erfahrungen korrekt in Aussagesätzen wiedergeben. Ursprünglich illokutive Bedeutungen erlernen wir mit Bezugnahme auf kommunikative Erfahrungen, die wir machen, indem wir die Ebene der Intersubjektivität betreten und eine interpersonelle Beziehung herstellen, ursprünglich propositionale Bedeutungen erlernen wir, indem wir Erfahrungen mit Gegenständen in der Welt wiedergeben." (Upr 233f)

Während also performative Akte innerhalb der Rede die Funktion übernehmen, Beziehungen zwischen Sprecher und Hörer zu knüpfen, erfüllen propositionale Akte die Aufgabe, Inhalte im Sinne von Aussagen auf den hergestellten Beziehungen zu übermitteln. Jede Kommunikation als eine Verständigung-mit-jemandem-über-etwas verläuft gleichzeitig auf diesen beiden Ebenen. Mit dieser Doppelstruktur der Rede hängt nun das Phänomen zusammen, dass sie sich dadurch zu sich selbst zu verhalten vermag: Die Umgangssprache erweist sich in dieser Doppel-

struktur als "selbstbezüglich" oder "reflexiv"; mit anderen Worten: sie ist zugleich ihre eigene Metasprache:

"Indem die Gesprächsteilnehmer die Doppelstruktur der Rede ausfüllen, müssen sie auf beiden Ebenen gleichzeitig kommunizieren: sie müssen die Kommunikation eines Inhalts mit der Metakommunikation über den Verwendungssinn des kommunizierten Inhalts vereinigen. Hier könnte der Ausdruck "Metakommunikation" freilich irreführen, weil er mit "Metasprache" assoziiert wird und eine Idee von Sprachstufen nahelegt, derzufolge auf jeder höheren Stufe metasprachliche Aussagen über die Objektsprache der jeweils niedrigeren Stufe gemacht werden können. Das Konzept der Sprachhierarchie ist jedoch für formale Sprachen eingeführt worden, denen die Reflexivität der Umgangssprache gerade fehlt. Zudem bezieht man sich in einer Metasprache auf eine Objektsprache stets in propositionaler Einstellung; man bildet metasprachliche Aussagen. Hingegen sind auf der metakommunikativen Ebene der Rede Aussagen gerade nicht möglich; hier wird vielmehr die illokutionäre Rolle gewählt, in der ein Aussageinhalt verwendet werden soll. Die Metakommunikation über den Verwendungssinn des Satzes propositionalen Gehalts verlangt eine performative Einstellung der Kommunikationsteilnehmer. Die eigenartige Reflexivität der natürlichen Sprache beruht also zunächst auf der Vereinigung einer in performativer Einstellung vollzogenen Metakommunikation über den Beziehungsaspekt, unter dem der Inhalt verstanden werden soll." (Upr 226f)

Sozusagen die 'Hälfte' jedes Sprechaktes ragt als vergegenständlichte Grösse im propositionalen Satz aus der performativen Ebene der Beziehungen, die redend zueinander aufgenommen wird, heraus (vgl. die Darstellung der Standardform, Abb. 3). Jeder ausgeführte illokutive Akt kann nun selbst in einem weiteren Sprechakt in dieser Art vergegenständlicht werden. Das heisst: redend kann auch gegenüber einem illokutiven Bestandteil eines Sprechaktes eine propositionale Einstellung eingenommen werden. Dieser erscheint dann in einem nächsten Sprechakt als dessen propositionaler Gehalt. Allerdings enthält nun auch dieser neue Sprechakt seinerseits einen neuen, nicht vergegenständlichten illokutiven Bestandteil. Es ist also nicht möglich, einen illokutiven Akt auszuführen und zugleich auch zu vergegenständlichen. In propositionaler Einstellung hingegen lässt sich die Metakommunikation, die auf der Beziehungsebene des Sprechaktes stattfindet (illokutiver Akt t_n), in einem Sprechakt t_{n+1} auf die Ebene dessen propositionalen Gehaltes abbilden:

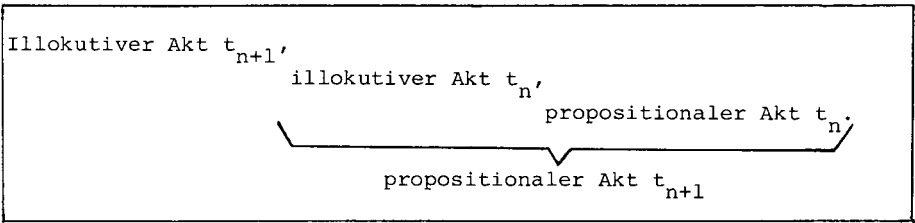


Abb. 4: Vergegenständlichung eines Sprechaktes
 (Reflexivität der Umgangssprache)

Der notwendige performative Gehalt jedes Sprechaktes ermöglicht also nicht nur die Reflexivität der Sprache, sondern begrenzt sie zugleich auch, indem ein Sprecher performativen Gehalten nicht gegenüber steht (wie einem Gegenstand), sondern an ihnen teilhat als Redender, gewissermassen in ihnen aufgeht im Zeitpunkt ihrer Ausserung. ⁵⁶⁾

"Argumentation" lässt sich von diesen analytischen Unterscheidungen her als reflexive Fortsetzung oder Erzielung von Verständigung charakterisieren: Auf zwei Ebenen - der performativen und der propositionalen - werden Geltungsansprüche erhoben, die im Falle der Verständigung von einem Hörer akzeptiert werden. Falls sie von ihm abgelehnt werden, kommt es zur reflexiven Fortführung der Verständigung im Medium der Argumentation: Es wird argumentativ nach Gründen gesucht, die Geltungsansprüche stützen oder zur Ablehnung empfehlen. Dies geschieht - wie wir sahen - mit Hilfe von Argumenten Toulmin'scher Art. Es ist nun deutlich geworden, dass diese Argumente selbst immer in performativen Akten, die deren Verwendungssinn festlegen, eingebettet sind. Dies bedeutet nichts anderes, als dass auch Argumentationen von einer koordinationswirksamen interpersonalen Beziehung getragen sind, die nicht gleichzeitig ebenfalls fraglich sein darf. Ohne deren Akzeptanz würde die Argumentation sofort zum Erliegen kommen. Um es nochmals um eine Stufe konkreter und in Ausdrücken Gadamers zu sagen: Auch jede Kritik, die sich reflexiv tragfähiger Gründe zu versichern sucht, um erhobene Geltungsansprüche rational zu begründen oder abzulehnen, ist getragen von einem Einverständnis, das zur gleichen Zeit selbst nicht ebenfalls in Frage stehen kann.

Die Doppelstruktur der Rede, die sich zugleich als die ihr 'von Haus aus' inwohnende Reflexivität erweist, entpuppt sich nun für Habermas beim weiteren Zusehen als eine dreigliedrige Struktur: Die Normalform eines Sprechaktes, bestehend aus performativem und davon abhängigem propositionalem Gehalt lässt sich nämlich analytisch in drei Bestandteile zerlegen, den "propositionalen" sowie den "illokutionären" und den "expressiven": Die "Sprechabsicht" und das an einen Adressaten der Sprechhandlung gerichtete "Beziehungsangebot" können als zwei verschiedene Komponenten des performativen Gehaltes einer Äußerung voneinander unterschieden werden. Der expressive Bestandteil, der in der Normalform meist unausgesagt (d.h. implizit) bleibt, kann dabei stets zu einem eigenständigen Satz ausgeformt werden, der sich nicht aus dem illokutiven Bestandteil ableiten lässt. Die Struktur eines solchen Satzes wird mit der ersten Person Präsens (als Subjektausdruck) sowie mit Hilfe eines intentionalen Verbs (als Prädikat) gebildet.

Nach Habermas kann so die Gültigkeit verständigungsorientierter Sprechhandlungen "unter genau drei universalen Aspekten bestritten werden" (TkH I 427): Es sind dies die Geltungsansprüche der "Wahrheit" (für den propositionalen), der "Richtigkeit" (für den illokutiven) und der "Wahrhaftigkeit" (für den expressiven Bestandteil der Rede). Während er diese dreifache Struktur der Sprache früher anhand von Klassifikationsversuchen von Sprechakten (an denen viele Sprechakttheoretiker momentan arbeiten) zu zeigen versucht hat (vgl z.B. TkK und Upr) und sich darob zu sehr in Details verfangen hat, beruft er sich in der "Theorie des Kommunikativen Handelns" nun auf die Sprachtheorie von Karl Bühler (1934):

Nach Bühler erfüllt das sprachliche Zeichen Funktionen gleichzeitig in dreifacher Weise, nämlich als Symbol, als Symptom und als Signal: "Es ist Symbol kraft seiner Zuordnung zu Gegenständen und Sachverhalten, Symptom (Anzeichen, Indicum) kraft seiner Abhängigkeit vom Sender, dessen Innerlichkeit es ausdrückt, und Signal kraft seines Appells an den Hörer, dessen äusseres oder inneres Verhalten es steuert wie andere Verkehrszeichen." (Bühler, zitiert nach TkH I 372)

Die Sprache hat demgemäss für Habermas "die kognitive Funktion der Darstellung eines Sachverhalts, die expressive Funktion der Kundgabe von Erlebnissen des Sprechers und die appellative Funktion von Aufforderungen, die an den Adressaten gerichtet werden" (ebd).

Jeder Sprechakt drückt somit seinerseits einen propositionalen Gehalt aus, macht gleichzeitig das Angebot einer interpersonalen Beziehung und äussert die Intention eines Sprechers. Unter der Vielzahl der empirischen Varietät von Sprechakten stechen diejenigen besonders hervor, die in mehr oder weniger eindeutiger Weise einen der drei mit diesen Sprachfunktionen verbundenen Geltungsanspruch der Wahrheit, der Wahrhaftigkeit und der Richtigkeit vertreten.

Habermas denkt dabei an:

- "-konstative Sprechhandlungen, in denen elementare Aussagesätze verwendet werden;
- expressive Sprechhandlungen, in denen expressive Erlebnissätze (der 1. Person Präsens) auftreten; und an
- regulative Sprechhandlungen, in denen entweder (wie in Befehlen) elementare Aufforderungssätze oder (wie in Versprechen) elementare Absichtssätze auftreten." (Tkh I 414)

In Zusammenhängen des kommunikativen Handelns können nun Sprechakte stets unter jedem der drei Aspekte zurückgewiesen werden. Einverständnis wird also immer gleichzeitig auf allen drei Ebenen erzielt: auf der Ebene der normativen Richtigkeit der eingegangenen Beziehung zwischen Sprecher und Hörer, auf der Ebene der Wahrhaftigkeit geäusselter Absichten und Erlebnisse eines Sprechers, zu denen nur er einen direkten Zugang hat und auf der Ebene der Wahrheit von Aussagen, die die Existenz von Sachverhalten behaupten. Einverständnis bedeutet so intersubjektive Gemeinsamkeit "auf den Ebenen normativer Übereinstimmung, geteilten propositionalen Wissens und gegenseitigen Vertrauens in die subjektive Aufrichtigkeit" (Tkh I 413). Nachdem wir nun Habermas' sprechakttheoretische Ausdifferenzierung der Geltungsansprüche nachvollzogen und damit einen "propositional ausdifferenzierten" Begriff von Einverständnis gewonnen haben, lassen sich auch drei spezielle Formen (rationaler) Argumentation unterscheiden, die im Falle eines je problematisch gewordenen spezifischen Einverständnisses ein solches wiederum herbeizuführen und zu begründen versuchen:

Es handelt sich dabei um den "theoretischen Diskurs" als Form der Argumentation, in der kontroverse Wahrheitsansprüche zum Thema gemacht werden, um den "praktischen Diskurs", der problematisierte Ansprüche auf normative Richtigkeit zu seinem Thema macht und drittens um das reflexive Medium der "therapeutischen" und "ästhetischen Kritik",⁵⁷⁾ die der Prüfung und argumentativen Rechtfertigung von Wertstandards und der Aufklärung von Selbsttäuschungen dient, also Ansprüche auf Wahrhaftigkeit der Selbstdarstellung zu ihrem Thema macht.

Eine vierte reflexive Ebene schliesslich wird mit dem "explikativen Diskurs"⁵⁸⁾ besprochen. Dies ist die Form der Argumentation, in der die Verständlichkeit im Sinne der sprachlich korrekten Bildung von Äusserungen zum Thema gemacht wird. Die Klärung der Verständlichkeit von Ausdrücken liegt derjenigen der andern damit erhobenen Geltungsansprüchen jedoch gewissermassen zugrunde.⁵⁹⁾

d) Drei Typen der Argumentation als reflexiver Fortführung von Verständigung und ihr systematischer Zusammenhang

aa) Der theoretische Diskurs

Habermas hat diesen Typus der Argumentation vor allem in "Wahrheitstheorien" (Wth) entwickelt: Im theoretischen Diskurs wird über die Einlösbarkeit von Wahrheitsansprüchen, also über den Wahrheitsgehalt von Aussagen, befunden. Dabei müssen auf Daten und Evidenzen zurückgegriffen werden, die sich ihrerseits selbst erst im Lichte von Theorien und Anschauungen zeigen.⁶⁰⁾ Einzelne Daten, Aussagen und Behauptungen gewinnen nur dann konsenserzielende Kraft, wenn sie derselben Theorie (demselben kognitiven Schema) angehören, also konsistent in einen Argumentationszusammenhang, wie ihn eine Theorie darstellt, eingepasst sind. Diese Einpassung geschieht mit Hilfe des Induktionsprinzips. Die induktive Argumentation bedeutet jedoch für Habermas nichts anderes als Wiederholung genau desjenigen Typus von Erfahrung, an dem die entsprechende Theorie als Begründungssprache sich herausgebildet hat.

Das Verhältnis von (Begründungs)Sprache und Realität ist also immer schon in einer bestimmten Weise einreguliert. Die Einverständnis erzielende Kraft eines Argumentes beruht schliesslich auf der "Angemessenheit" des entsprechenden Sprachsystems. In einem weiteren Reflexionsschritt müssen deshalb auch ganze Sprachsysteme - Theorien - kritisierbar sein. Der theoretische Diskurs erreicht dadurch eine zweite Stufe, den "metatheoretischen Diskurs", in dem diese Angemessenheit zueinander alternativer Sprachsysteme abgewogen wird:

"Ob eine Sprache einem Objektbereich angemessen ist und ob das erklärungsbedürftige Phänomen genau dem Gegenstandsbereich zugeordnet werden soll, dem die gewählte Sprache angemessen ist - diese Frage muss selbst Gegenstand der Argumentation sein können. Dabei handelt es sich um eine Frage, welche direkt nur durch ein Hin- und Hergehen zwischen Begriff und Sache entschieden werden könnte. Nur einem metaphysischen Geist, der nicht Geist von unserem Geiste ist, wäre dieser direkte Zugriff möglich. Wir sind auf den Gang der Argumentation angewiesen, die einen Wechsel der Ebenen der Argumentation glücklicherweise zulässt. Die formalen Eigenschaften des Diskurses müssen deshalb so beschaffen sein, dass die Diskursebene jederzeit gewechselt und ein zunächst gewähltes Sprach- und Begriffssystem gegebenenfalls als unangemessen erkannt und revidiert werden kann: Erkenntnisfortschritt vollzieht sich in Form einer substantiellen Sprachkritik. Ein argumentativ erzielter Konsensus darf dann, aber auch nur dann als Wahrheitskriterium angesehen werden, wenn strukturell die Möglichkeit besteht, die jeweilige Begründungssprache, in der Erfahrung interpretiert werden, zu hinterfragen, zu modifizieren und zu ersetzen. Die reflexive Erfahrung mit der Unangemessenheit der Interpretation unserer Erfahrungen muss in die Argumentation eingehen können." (Wth 250)

Für diesen zweiten Schritt geht der theoretische Diskurs also zur Reflexion der systematischen Veränderung von Begründungssprachen im Hinblick auf deren Angemessenheit über: Es werden in ihm unangemessene Sprach- und Begriffssysteme überwunden. Der theoretische Diskurs führt so zu einem normativen Begriff von Erkenntnis, der selbst Erkenntniskritik ermöglicht. In einem weiteren Zitat soll verdeutlicht werden, was Habermas damit meint, und wie der theoretische Diskurs sich damit weiter radikalisiert und schliesslich auf eine letzte - dritte - Ebene ausweitet:

"Dieser letzte Schritt (der Uebergang zur systematischen Sprach- und Erkenntniskritik, S.J.) sprengt interessanterweise die Grenzen des theoretischen Diskurses. Er führt auf eine Ebene des Diskurses, auf der wir uns mit Hilfe der eigentümlich zirkulären Bewegung rationaler Nachkonstruktionen dessen vergewissern, was als Erkenntnis gelten soll: Wie sollen die kognitiven Leistungen beschaffen sein, die auf den Titel Erkenntnis Anspruch erheben dürfen? In der Rekonstruktion des Erkenntnisfortschritts geben die theoretischen Grundnormen ihren praktischen Kern preis: Erkenntnis bemisst sich gleichermaßen an der Sache wie an dem Interesse, welches der Begriff der Sache jeweils treffen muss." (Wth 253)

Damit sind wir in die Kategorien geraten, die sich dem Geltungsanspruch der Richtigkeit und damit dem praktischen Diskurs annähern. Gleichwohl geht der theoretische Diskurs auf dieser Stufe der Klärung dessen, was Erkenntnis sein soll, nicht einfach in den praktischen Diskurs über:

"Ueber Erkenntnisnormen lässt sich indessen, wenn sie nur fundamental genug sind, kein praktischer Diskurs führen; denn gegenüber fundamentalen Erkenntnisnormen haben wir nicht denselben Freiheitsgrad der Anerkennung und der Zurückweisung wie gegenüber rechtfertigungsfähigen Normen des Handelns und des Bewertens. Erkenntnisnormen haben wir "immer schon" anerkannt, wenn wir daran gehen, sie rational nachzukonstruieren." (EuI 403)

In der folgenden Tabelle sind die Elemente und Ebenen des theoretischen Diskurses wie wir sie hier skizziert haben, zusammenfassend dargestellt. Es sind ihnen die dazu analogen Begriffe, mit deren Hilfe Habermas den praktischen Diskurs beschreibt, bereits gegenübergestellt. Wir werden sie im nächsten Abschnitt über den praktischen Diskurs einführen und in ihrem inneren Zusammenhang nachvollziehen.

Diskurs- Stufen typus rationaler Verständigung	<u>Theoretischer Diskurs</u>	<u>Praktischer Diskurs</u>
<u>kommunikative Handlungen</u> Geltungsanspruch	Behauptungen Wahrheit	Gebote/Verbote/Bewertungen Richtigkeit
<u>D i s k u r s</u> Argumente Argumente Brückenprinzip	theoret. Begründungen Induktion	Sollsätze, auf Normen bezogen theoret. Rechtfertigungen Universalisierung
Argumente Geltungsanspruch substantielle Sprachkritik	Theoriesysteme Angemessenheit metatheoretische Veränderung des Sprach- und Begriffssystems	Moralsysteme/Bedürfnisinterpre- tationen Angemessenheit metaethische/metapolitische
Selbstreflexion (rationale Nachkonstruktion) Diskursgrenze	Erkenntniskritik was soll als Erkenntnis gelten?	erkenntnispolitische Willensbildung (welche Erkenntnis sollen wir wollen?) welche Erkenntnis können wir wollen?

Abb. 5: Elemente und Ebenen des theoretischen und des praktischen Diskurses (vgl. Wth 254)

bb) Der praktische Diskurs

Mit dem praktischen Diskurs beschreiten wir den Bereich der zwischenmenschlichen Beziehungen, die sprechende und handelnde Subjekte miteinander eingehen können. Beziehungen werden unter dem Gesichtspunkt der "Richtigkeit" eingegangen. Auch dieser Anspruch kann - analog zum theoretischen Diskurs - aus rationalen Gründen akzeptiert bzw. abgelehnt werden.⁶¹⁾ Im Unterschied zum Geltungsanspruch der Wahrheit bezieht sich der Geltungsanspruch der Richtigkeit jedoch auf zwei Ebenen:

- Die Richtigkeit regulativer Sprechakte ist zunächst einer jeweils schon vorausgesetzten Norm entliehen. Etwa: "Wenn ein legitimer Befehl in Frage gestellt wird, kann er mit dem Hinweis auf eine geltende Norm, welche die entsprechende Befehlskompetenz einräumt, gerechtfertigt werden." (Wth 228) Handlungen können also eine Norm richtig bzw. unrichtig erfüllen.
- Normen "regeln legitime Chancen der Bedürfnisbefriedigung" (Wth 251). Sie beanspruchen nun ihrerseits ebenfalls Geltung unter dem Aspekt der Richtigkeit.⁶²⁾

Der Unterschied des theoretischen zum praktischen Diskurs zeigt sich in diesen beiden Ebenen, auf die sich der Geltungsanspruch der Richtigkeit bezieht. Er rührt daher, dass der Geltungsanspruch der Richtigkeit nicht als eine Beziehung zwischen Sprache und Realität aufgefasst werden kann wie der Anspruch auf Wahrheit, den Behauptungen über etwas, das statthat, erheben. Geäußerte Normen stellen im Unterschied zu Behauptungen selbst ein Stück Wirklichkeit dar: sie gehören zur symbolischen Realität der Gesellschaft. In praktischen Diskursen taucht ein Stück Realität selbst auf, während in theoretischen Diskursen nicht die Realität, sondern nur Behauptungen über die Realität, die falsch oder wahr sein können, auftreten. Sprechakte verhalten sich also zu Normen anders als zu Tatsachen. Während den Normen als einem Wirklichkeitsausschnitt zwischenmenschliche Beziehungen der Anspruch auf Richtigkeit bereits 'intern' inneohnt und regulative Sprechakte ihren Richtigkeitsanspruch bloss daraus ableiten, wohnen Wahrheitsansprüche nicht den Entitäten selbst inne, sondern allein den konstativen Sprechhandlungen, mit denen wir uns auf Entitäten beziehen, um Tatsachen wieder-

zugeben (vgl. Mkh 69ff).

Diese beiden Ebenen - Normen und Bedürfnisse - auf die sich regulative Sprechakte mit dem Anspruch auf Richtigkeit beziehen, äussern sich in einer zusätzlichen Stufe des praktischen Diskurses:

In einem ersten Schritt muss ein Sprecher einem Hörer gegenüber begründen können, dass sich sein regulativer Sprechakt auf eine ihm zugrundeliegende Norm berufen kann. In einem zweiten Schritt, falls der Opponent an der Richtigkeit der unterstellten Norm zweifelt, muss argumentativ gezeigt werden können, dass sich diese Norm auf anerkannte Bedürfnisse stützt und somit legitim ist. Diesen Uebergang leistet das Prinzip der "Universalisierung". Es hat dieselbe Brückenfunktion wie das Prinzip der Induktion im theoretischen Diskurs. Der Grundsatz der Universalisierung dient dazu, alle Ansprüche auf Richtigkeit, die sich als partikular oder nicht vereinbar mit anerkannten Bedürfnissen stützen, als nicht konsensfähig auszuschliessen. Argumente im Zusammenhang mit Ansprüchen auf Richtigkeit sind v.a. dadurch in das System allgemein akzeptierter Bedürfnisse einzubetten, indem sie in derselben "Rechtfertigungssprache" formuliert werden. Diese Verankerung bezeichnet Habermas als die "Legitimation der jeweils geltenden Normen-Systeme" (Tkk 120).

"Dabei beruht freilich die konsenserzielende Kraft des Argumentes auf der Unterstellung, dass das Sprachsystem, in dessen Rahmen sowohl die rechtfertigungsbedürftige Empfehlung wie auch die Norm und die zur Stützung herangezogenen allgemein akzeptierten Bedürfnisse interpretiert werden, angemessen ist." (Wth 251)

Wiederum lassen sich diese Grundbegriffe ethischer Theorien und Sprachen als kognitive Schemata auffassen, die geschichtlich herausgebildet und einreguliert bereits angetroffen werden. Die "Angemessenheit" dieser Schemata hingegen kann erst auf einer weiteren Stufe des praktischen Diskurses problematisiert werden, und diese Stufe ist nun direkt verknüpft mit dem Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit:

"Angemessen nennen wir die moralische Sprache, die bestimmten Personen und Gruppen unter gegebenen Umständen eine wahrhaftige Interpretation ihrer eigenen partikularen wie auch vor allem der gemeinsamen und konsensfähigen Bedürfnisse erlaubt. Das gewählte Sprachsystem muss die und genau die Interpretationen von Bedürfnissen zulassen, in denen die Diskursteilnehmer sich ihre innere Natur transparent machen und erkennen können, was sie wirklich wollen. Freilich kann die Richtigkeit von Geboten

sowenig wie die Wahrheit von Aussagen auf die Angemessenheit von Begriffen zurückgeführt werden. Die Argumentation kann deshalb konsenserzielende Kraft qua Argumentation auch hier nur beanspruchen, wenn sichergestellt ist, dass die Beteiligten die Begründungssprache, in der sie ihre Bedürfnisse interpretieren, hinterfragen und revidieren können. Der praktische Diskurs muss schon aufgrund seiner formalen Eigenschaften die Garantie geben, dass die Teilnehmer jederzeit die Diskursebene wechseln und sich der Unangemessenheit tradierteter Bedürfnisinterpretationen innerwerden können, das ihnen zu sagen erlaubt, was sie unter gegebenen und in Hinblick auf machbare Umstände wollen und auf der Grundlage eines universalen Konsensus, wollen sollen." (Wth 251f)

Auf dieser Ebene des "metaethischen" oder "metapolitischen" Diskurses geht es also um die argumentativ-diskursive Abwägung der Angemessenheit zueinander alternativer Sprachsysteme. Dieser weitere Schritt führt wiederum zur Reflexion auf die systematische Veränderung dieser Sprache, der legitimierenden Weltbilder und Moralsysteme. Hier zeigt sich nun, dass diese Angemessenheit in der Abhängigkeit zum Stand des Wissens und Könnens steht, wie er Gegenstand des theoretischen Diskurses ist:

"Wir einigen uns auf die Interpretationen über Spielräume des Machbaren und des Erreichbaren. Welche Klassen von Informationen wir uns in Zukunft mit Vorrang beschaffen wollen, ist dann wiederum eine praktische Frage, beispielsweise die Prioritäten der Wissenschaftsförderung (erkenntnispolitische Willensbildung). Auf dieser Ebene des Diskurses stellt sich die Frage: Was sollen wir erkennen wollen? Damit wird der praktische Diskurs auf eine ihrerseits an Argumentation rückgebundene kognitive Entwicklung ausgedehnt. Zugleich sprengt dieser letzte Schritt die Grenzen praktischer Diskurse, weil die praktische Frage, welche Erkenntnis wir, nachdem wir wissen, was als Erkenntnis gelten soll, wollen sollen, ersichtlich von der theoretischen Frage abhängt, welche Erkenntnis wir wollen können." (Wth 254)

Damit sind auch alle Elemente und Ebenen des praktischen Diskurses vorgestellt, wie sie in Abb. 5 (S. 172) zusammengefasst sind. Es zeigt sich hier die bereits etwas komplexere Struktur des praktischen Diskurses, der in seiner radikalsten Stufe in den theoretischen übergeht und an einigen Stellen auch in Berührung tritt mit dem, was Habermas "therapeutische" und "ästhetische Kritik" nennt. Es scheint, dass der praktische Diskurs selbst von eingelösten Ansprüchen auf Wahrhaftigkeit abhängt, da legitime ("richtige") interpersonelle Beziehungen auf der Grundlage von angemessen interpretierten Bedürfnissen eingegangen werden. Diese selbst werden wechselseitig im Verständigungsprozess erhoben, und das heisst schliesslich nicht weniger, als

dass ohne ihre (rational eingelöste) wahrhaftige Aeusserung auch die darauf aufbauenden Ansprüche der Richtigkeit nicht aufrecht erhalten werden können.

Die Radikalisierung des praktischen Diskurses führt also nicht nur zum theoretischen Diskurs, sondern ebenso sehr zum dritten Typus der Argumentation, der sich im Zusammenhang mit Geltungsansprüchen der Wahrhaftigkeit vollzieht und nun noch vorgestellt werden soll:

cc) Therapeutische und ästhetische Kritik

Bevor dieser Argumentationstypus beschrieben werden kann, muss etwas zum besonderen Status des mit ihm verbundenen Geltungsanspruches der Wahrhaftigkeit gesagt werden: Obwohl auch expressive Sätze, welche der Aeusserung vom Empfindungen, Erlebnissen, Bedürfnissen und Absichten usw. eines Sprechers dienen, unter dem Aspekt der Wahrhaftigkeit der Selbstdarstellung dieses Sprechers bejaht bzw. verneint werden können, sind sie nicht von der Art, dass deren Anspruch unmittelbar mit Argumenten eingelöst werden können. Ein Sprecher kann nur in der Konsequenz seines Handelns - und nicht mit Gründen - beweisen, ob er das Gesagte auch wirklich so meint, wie er es sagt:

"Die Wahrhaftigkeit von Expressionen lässt sich nicht begründen, sondern nur zeigen; Unwahrhaftigkeit kann sich in der mangelnden Konsistenz zwischen einer Aeusserung und den mit ihr intern verknüpften Handlungen verraten." (TkH I 69) Und:

"Ob jemand seine Intentionen wahrhaftig ausdrückt oder in seinen manifesten Aeusserungen die zugerechneten Intentionen bloss vorspiegelt (und sich in Wahrheit strategisch verhält), das muss sich, wenn wir die Interaktion mit ihm nur lange genug fortsetzen, in seinen Handlungen zeigen." (Wth 221)

Es ist nicht der Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit selbst, sondern die damit übernommene Verpflichtung, die sich in Handlungskonsequenzen bewähren muss: Ein gegebenes Versprechen muss gehalten werden - eine Warnung muss mit der Absicht, schädliche Folgen oder Nebenfolgen wirklich abwenden zu wollen, gegeben sein - eine Empfehlung ist dann wahrhaftig geäußert, wenn der Sprecher sich an der Stelle des Hörers genau so verhalten würde - eine gegebene Absicht muss auch tatsächlich befolgt werden, usw.

Beim Verdacht auf Unwahrhaftigkeit kann nun allerdings auch in eine Form der Argumentation übergegangen werden, deren Thema die "wahrhaftige Selbsterkenntnis" ist. Habermas nennt diese Form der Argumentation, in welchem ebenfalls Gründe einer zentralen Rolle spielen, "therapeutische Kritik" und bezeichnet sie als einen "Prozess der Selbstreflexion."⁶³⁾ Eigenartig ist nun, dass Habermas diesen Typus der reflexiven Fortführung kommunikativen Handelns, die Verständigung über Geltungsansprüche der Wahrhaftigkeit, ganz zu Beginn der kommunikationstheoretischen Wende seiner Philosophie, - noch in der Auseinandersetzung mit Gadamer - nach dem Modell des psychoanalytisch geführten therapeutischen Gesprächs zwischen Analytiker und Analysand skizziert hat, seither aber trotz der vielseitig daran erhobenen Kritik nicht überarbeitet hat. Die "Theorie des kommunikativen Handelns" enthält als einzige Neuigkeit, dass Habermas diese Argumentationsform nicht mehr "Diskurs", sondern jetzt "Kritik" nennt (TkH I 70). Ansonst beschränkt er sich in TkH auf einen Verweis auf diese frühe Ausarbeitung des zum Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit gehörenden Argumentationstypus (vgl. TkH I 43). Dieser Argumentationstypus ist nun aus diesen Stellen im Werk von Habermas zu rekonstruieren. (Vgl. EuI 262ff, HuI 134ff, TuP 28ff und Wth 259ff, in groben Zügen haben wir ihn bereits in der Zwischenbetrachtung (S. 131ff) kennengelernt):

Die therapeutische Analyse umfasst zwei Momente, wovon das zweite eng mit dem theoretischen Diskurs verbunden ist:

- 1) Auf dem Weg einer "Selbstreflexion" wird sich der Analysand über unbewusste Voraussetzungen⁶⁴⁾ seiner vollzogenen Fehlleistungen (der Selbstdarstellung) klar.
- 2) Diese Selbstreflexion vollzieht sich anhand einer "rationalen Nachkonstruktion", die das Zustandekommen solcher Fehlleistungen theoretisch erklärt, und die der Analytiker dem Analysand anbietet. Diese erhebt, wie alle Theorien, einen Anspruch des Geltungstyps der Wahrheit, für die der theoretische Diskurs die zuständige Argumentationsform ist.

Beide Momente zusammen ergeben einen Argumentationstypus der "therapeutischen Kritik" von Wahrhaftigkeitsansprüchen, den Habermas wie folgt zusammenfasst:

"Die Arbeit des Analytikers scheint sich zunächst mit der des Historikers zu decken; genauer: mit der des Archäologen, denn die Aufgabe besteht ja in der Rekonstruktion der Frühgeschichte des Patienten. Am Ende der Analyse soll es möglich sein, jene für die Krankheitsgeschichte relevanten Ereignisse der vergessenen Lebensjahre narrativ darzustellen, die zu Beginn der Analyse weder der Arzt noch der Patient kennen. Die intellektuelle Arbeit wird zwischen Arzt und Patient derart geteilt, dass der eine das Vergessene aus den fehlerhaften Texten des anderen, aus dessen Träumen, Einfällen und Wiederholungen rekonstruiert, während der andere, durch die hypothetisch vorgeschlagenen Konstruktionen des Arztes angeregt, sich erinnert. ... Erst die Erinnerung des Patienten entscheidet über die Triftigkeit der Konstruktion; wenn sie zutrifft, muss sie auch für den Patienten ein Stück verlorengegangener Lebensgeschichte 'wiederbringen' d.h. eine Selbstreflexion auslösen können. (EuI 282)

"Indem der Patient die vorgeschlagenen und 'durchgearbeiteten' Interpretationen des Arztes annimmt und als zutreffend bestätigt, durchschaut er zugleich eine Selbsttäuschung. Die wahre Interpretation ermöglicht gleichzeitig die Wahrhaftigkeit des Subjektes in den Aeusserungen, mit denen es bis dahin (möglicherweise andere, mindestens aber) sich selbst getäuscht hatte. ... Jene ausgezeichnete Kommunikation, in der Verzerrungen der Kommunikationsstruktur selbst überwunden werden können, ist die einzige, in der zusammen mit einem Wahrheitsanspruch zugleich ein Wahrhaftigkeitsanspruch 'diskursiv' geprüft (und als unberechtigt abgewiesen) werden kann." (TuP 30, identisch Wth 260, Hervorhebungen durch S.J.)

Die Argumentationsform der therapeutischen Kritik verläuft also nicht nach dem Muster einer symmetrischen Argumentation zwischen Proponenten und Opponenten; sie ist vielmehr eine eigentümliche Mischform, in der die einseitige Beziehung zwischen einem Analytiker und seinem Analysanden als Merkmal hervorsteht. Die Symmetriebedingungen, die wir im nächsten Abschnitt (e) als formale Auszeichnungen von Diskursen näher betrachten wollen, gelten im Fall therapeutischer Kritik gerade nicht, sind aber deren Ziel: Das Einverständnis bezüglich Ansprüchen der Wahrhaftigkeit kann nämlich nur dann als rational gelten, wenn auch der Analysand den vom Analytiker vorgeschlagenen Deutungen aus eigener Einsicht zuzustimmen vermag. Das heisst nichts anderes, als dass er mit ihrer Hilfe seine eigene Geschichte und seine persönliche Identität wiedererkennen können muss.

Systematisch hängt diese Argumentationsform mit derjenigen praktischer Diskurse genau dort zusammen, wo auf einer radikalisierten Stufe dieses praktischen Diskurses die Angemessenheit von Normensystemen, welche allgemeine Bedürfnisse des Menschen

wahrhaftig interpretieren, argumentativ überprüft werden. Die Reflexion der Angemessenheit solcher Interpretationssysteme, die als sprachliche je ihre gesellschaftliche Dimension und ihr geschichtliches Herkommen besitzen, führt Habermas schliesslich zu einer "Theorie der sozialen Evolution", die neben der Theorie kommunikativen Handelns sozusagen den zweiten "Abstützungspfeiler" seines gesamten Ansatzes bildet (vgl. Theunissen 1981, 41ff). ⁶⁵⁾ Wir werden uns im 3. Kapitel dieser geschichtsphilosophischen Verankerung des Habermas'schen Konzeptes näher zuwenden. Im folgenden Abschnitt dieses Kapitels soll nun noch das letzte systematische Element seiner Argumentationstheorie vorgestellt werden: seine Konsensustheorie der Wahrheit.

e) Konsensustheorie der Wahrheit

Reale und ideale Kommunikationsgemeinschaft

"Konsensus", terminus technicus für "Einverständnis", meint bei Habermas die durch Diskurs bzw. Kritik erarbeitete Übereinstimmung aller bezüglich eines jeweils thematisierten, d.h. umstrittenen Geltungsanspruches. Nicht jedes Einverständnis ist allerdings auch schon ein Konsens. Ein Einverständnis kann nur dann auch als Konsens gelten, wenn es bestimmten Bedingungen der Rationalität genügt. Ja, mit seiner Argumentationstheorie postuliert Habermas schliesslich nichts Geringeres als eine "Konsensustheorie der Wahrheit" (vgl. Wth), die die traditionelle ontologische Korrespondenztheorie ⁶⁶⁾ und "andere irreführende Modelle der Wahrheit" (Wth 230) ersetzen soll. Diese Wahrheitstheorie kennzeichnet Habermas folgendermassen:

"Die Konsensustheorie der Wahrheit beansprucht den eigentümlich zwanglosen Zwang des besseren Argumentes durch formale Eigenschaften des Diskurses zu erklären und nicht durch etwas, das entweder, wie die logische Konsistenz von Sätzen, dem Argumentationszusammenhang zugrunde liegt, oder, wie die Evidenz von Erfahrungen, von aussen gleichsam in die Argumentation eindringt. Der Ausgang eines Diskurses kann weder durch logischen noch durch empirischen Zwang allein entschieden werden, sondern durch die "Kraft des besseren Argumentes". Diese Kraft nennen wir rationale Motivation." (Wth 240)

Wir erkennen zunächst die Toulmin'schen Argumente, die als "substantielle" einen Zwischenstatus zwischen Logik und Empirie einnehmen, in dieser Bestimmung wieder. Damit sich nun aber die "besseren" Argumente auch wirklich in Argumentationen durchsetzen -

d.h. die Argumente durch nichts anderes als durch ihren "eigentümlich zwanglosen Zwang" (oben, Tkk 137 u.ö.) zu einem Konsens führen, der Wahrheitsgeltung⁶⁷⁾ für sich zu beanspruchen vermag, müssen "Prozedur" und "Prozess" der Argumentation bestimmten Bedingungen (formaler Art) genügen: Einerseits dürfen Argumentationen nicht durch "äussere Zwänge" behindert werden: Sie müssen von Handlungs- und Erfahrungsdruck entlastet sein, d.h. sie stehen weder unter dem Zeitdruck des Handelns noch wird in ihnen neue Erfahrung erzeugt.⁶⁸⁾ "Im diskursiven Prozess wird nichts erzeugt ausser Argumenten." (EuI 386)

Im weiteren muss die Struktur des Diskurses sicherstellen, "dass ausschliesslich virtualisierte Geltungsansprüche von Behauptung bzw. Empfehlungen oder Warnungen Gegenstand der Diskussion sind; dass Teilnehmer, Themen und Beiträge nicht, es sei denn im Hinblick auf das Ziel der Prüfung problematisierter Geltungsansprüche, beschränkt werden; dass kein Zwang ausser dem des besseren Argumentes ausgeübt wird: dass infolgedessen alle Motive ausser dem der kooperativen Wahrheitssuche ausgeschlossen sind." (LiS 148)

Die Argumentation darf aber auch nicht durch "innere" strukturelle Zwänge der Kommunikationsstruktur systematisch verzerrt sein. Die Struktur der Kommunikation erzeugt dann keine solchen Zwänge, wenn für alle Beteiligten eine symmetrische Verteilung der Chancen gegeben ist, Diskurse zu eröffnen und Deutungen, Behauptungen, Empfehlungen, Erklärungen bzw. Rechtfertigungen aufzustellen, sowie deren Geltungsanspruch zu problematisieren, zu begründen oder zu widerlegen. Diese Chancengleichheit soll auch die Grundlage dafür schaffen, dass auf Dauer keine Vormeinung und kein Geltungsanspruch der Thematisierung und der Kritik entzogen bleiben kann. Argumentationen müssen zusätzlich dem "Wahrhaftigkeitspostulat" (Wth 256) genügen: Sprecher dürfen weder sich noch andere über ihre Intentionen täuschen. Eine letzte Bedingung des Konsensus ist schliesslich, dass ihm prinzipiell jedermann zustimmen können müsste, falls er an der Argumentation teilnehmen würde.

Diese Diskursbedingungen stellen zusammen die "Grundnormen jeder vernünftigen Rede" dar. Habermas nennt diese formalen Bedingungen, denen rationales Argumentieren zu gehorchen hat, "Eigenschaften einer idealen Sprechsituation" (Wth 255). Jeder Konsens, der unter diesen Bedingungen einer idealen Sprechsituation erzielt wird,

- aber nur dieser - darf nun als "wahrer" Konsensus gelten.

Mit guten Gründen kann nun bezweifelt werden, dass wirkliche Argumentationen tatsächlich diesen idealen Bedingungen folgen, ja ob sich die ideale Sprechsituation auch nur annähernd verwirklichen lässt. Habermas selbst ist der Ueberzeugung, dass durch gewisse institutionelle Vorkehrungen eine hinreichende Realisierung dieser Forderungen tatsächlich erreicht werden könnte (vgl. u.a. TuP 31ff). Insbesondere versucht er seine Theorie der sozialen Evolution (vgl. dazu Kapitel 3) als die Geschichte der Institutionalisierung von Diskursen zu verstehen, der sowohl die sich entfaltenden Wissenschaften (bezüglich des Geltungsanspruches der Wahrheit), wie die mit der bürgerlichen Demokratie auftauchenden Parlamente (bezüglich der Geltungsansprüche der Richtigkeit) zuzurechnen sind. Diese "Institutionalisierung von Diskursen" gehört für Habermas, um das hier ganz knapp vorwegzunehmen, jedoch zu den "schwierigsten und gefährdetsten Innovationen der Menschheitsgeschichte" (Wth 265).

Entscheidend ist aber die Frage, ob und wie festgestellt werden kann, wieweit die Bedingungen einer idealen Sprechsituation erfüllt sind, wenn Diskurse geführt werden. Meist erst im Nachhinein kann wenigstens festgestellt werden, dass und in welcher Weise die ideale Sprechsituation verfehlt worden ist. In Zweifelsfällen muss - konsequenterweise für eine Konsensustheorie der Wahrheit - die Unterscheidung zwischen einem wahren und einem trügerischen Konsens selbst durch Diskurs entschieden werden. Auf ein diskursexternes Kriterium kann also deshalb nicht zurückgegriffen werden, weil damit wieder eine ontologische Theorie der Wahrheit, die Habermas ablehnt, zum Fundament seiner Rationalitätskonzeption würde. Weil ein solches externes Kriterium fehlt, sind wir in Diskurs-Situationen nie sicher, ob wir einen Diskurs führen oder ob wir nicht vielmehr unter Handlungszwängen agieren bzw. Scheindiskurse vollziehen. Wenn an der Unterscheidung jedoch festgehalten werden soll, diese aber wiederum nur im Diskurs selbst getroffen werden kann, begibt sich damit dieses Konzept in einen scheinbar ausgeweglosen "Zirkel" (TkK 135) oder "Widerspruch" (Wth 240). Aus dieser scheinbar ausgeweglosen Situation weist nun Habermas in einer verblüffenden, aber

überzeugenden Wende einen Ausweg: Die ideale Sprechsituation erweist sich nämlich sowohl als Fundament wie als Korrektiv jeder vernünftigen Rede:

"Wenn es zutrifft, dass wir einen vernünftigen, d.h. argumentativ erzielten und zugleich wahrheitsverbürgenden, Konsensus von einem bloss erzwungenen oder täuschenden Konsensus letztlich nur durch Bezugnahme auf eine ideale Sprechsituation unterscheiden können; wenn wir weiterhin davon ausgehen dürfen, dass wir uns faktisch jederzeit zutrauen und auch zutrauen müssen, einen vernünftigen von einem trügerischen Konsensus zu unterscheiden, weil wir sonst den vernünftigen Charakter von Rede preisgeben würden; und wenn gleichwohl in jedem empirischen Fall eindeutig nicht festgestellt werden kann, ob eine ideale Sprechsituation gegeben ist oder nicht - dann bleibt die folgende Erklärung: Die ideale Sprechsituation ist weder ein empirisches Phänomen noch blosses Konstrukt, sondern eine in Diskursen unvermeidliche reziprok vorgenommene Unterstellung. Diese Unterstellung kann, sie muss nicht kontrafaktisch sein; aber auch wenn sie kontrafaktisch gemacht wird, ist sie eine im Kommunikationsvorgang operativ wirksame Fiktion. Ich spreche deshalb lieber von einer Antizipation, von einem Vorgriff auf eine ideale Sprechsituation. Dieser Vorgriff allein ist Gewähr dafür, dass wir mit einem faktisch erzielten Konsensus den Anspruch eines vernünftigen Konsensus verbinden dürfen; zugleich ist er ein kritischer Masstab, an dem jeder faktisch erzielte Konsensus auch in Frage gestellt und daraufhin überprüft werden kann, ob er ein hinreichender Indikator für einen begründeten Konsensus ist." (Wth 257f, Hervorhebungen durch S.J.)

Wenn also ein Sprecher an einem Diskurs teilnehmen will, muss er diesen Vorgriff vornehmen; dies wiederum tut er mit jedem Sprechakt, indem er für seine Äusserung Verständlichkeit, Wahrhaftigkeit, Wahrheit und Richtigkeit bereits beansprucht (vgl. RHM 339). Mit dem Status der "Unterstellung" der idealen Sprechsituation meint also Habermas, dass wir im Diskurs immer so argumentieren müssen, als sei die ideale Sprechsituation nicht bloss fiktiv, sondern wirklich. Die ideale Sprechsituation erweist sich so als ein "gegebenes normatives Fundament der Sprache" schlechthin. Sie ist ein Vorgriff, der als solcher wirksam ist und gleichzeitig "das 'letzte' kontrafaktische Einverständnis" garantiert, "das die potentiellen Sprecher/Hörer vorgängig verbinden muss und über das eine Verständigung nicht erforderlich sein darf, wenn anders Argumenten überhaupt konsenszielende Kraft soll zukommen können." (Wth 268) Die Idee rational motivierter Verständigung ist also nicht bloss eine Forderung der praktischen Vernunft, sondern für Habermas in der Struktur der Sprache bereits intern angelegt:

"Jede Verständigung bewährt sich an einem wahren Konsensus, oder sie ist keine wirkliche Verständigung. Kompetente Sprecher wissen, dass jeder faktisch erzielte Konsensus trügen kann, aber in den Begriff des trügerischen Konsensus nehmen sie auf, dass dieser durch einen wahren Konsensus ersetzt werden sollte (nämlich ersetzt werden muss, wenn es überhaupt zu einer Verständigung kommen soll.)" (TkK 123)

An mehreren Stellen seines Werkes nun bringt Habermas den Vorgriff der idealen Sprechsituation auch in Verbindung mit einer "Lebensform", die damit zum "Vorschein komme" (TkK 141, Wth 259 u.ö.):

"Die Idee der Wahrheit, die sich am wahren Konsens bemisst, impliziert die des wahren Lebens. Wir können auch sagen: Sie schliesst die Idee der Mündigkeit mit ein." (HuI 155) Die egalitäre Verteilung der Chancen bei der Ausübung von Sprechakten im Diskurs im Zusammenhang mit seinen andern formalen Bestimmungsmomenten erweist sich dabei als nichts anderes als die sprachtheoretische Bestimmung dessen, was die Aufklärung mit ihrer Idee von Freiheit und Gerechtigkeit meint:

"Weil die empirische Rede allein durch die Grundnormen vernünftiger Rede möglich ist, ist die Diskrepanz zwischen einer realen und einer unvermeidlich idealisierten (wenn auch nur als ideal unterstellten) Kommunikationsgemeinschaft nicht nur in Argumentation, sondern bereits in die Lebenspraxis gesellschaftlicher Systeme eingebaut." (EuI 416f)

Bevor wir im 4. Kapitel seine Verständigungstheorie auf den Bereich der Lebenspraxis beziehen, sollen die anthropologischen und universalistischen Folgerungen, die Habermas aus diesem Konzept zieht, vor Augen geführt werden. Die Nachzeichnung der geschichtsphilosophischen Grundlegung der hier vorgestellten Universalpragmatik (Kap. 3) bildet dann das Bindeglied zwischen diesen beiden Kapiteln.

2. Kommunikative Vernunft. Philosophische Implikationen des formalpragmatisch rekonstruierten Konzeptes der Rationalität

Wir haben gesehen, dass Habermas von verschiedenen Zugangswegen her die Rationalität argumentativer Verständigung zwischen sprach- und handlungsfähigen Subjekten zu fassen versucht, indem er sowohl die logische Ebene der Produkte mit der an Stephen Toulmin anschliessenden Theorie substantieller Argumentation, als auch die dialektische Ebene der Prozeduren der Argumentation in ihrer systematischen Ausformung mit den beiden Diskurstypen und der ästhetisch-therapeuti-

schen Kritik, sowie drittens die rhetorische Ebene der Prozesse, die mit den unwahrscheinlichen und doch notwendig zu unterstellenden und wirksamen Bedingungen der idealen Sprechsituation ihre Bestimmung findet, begrifflich aufzuklären versucht. Damit versucht Habermas, Voraussetzungen seines Konzeptes einer kommunikativen Rationalität seinerseits argumentativ zu verteidigen und zu begründen. Obwohl seine Argumentationsfigur, wie wir in diesen Durchgängen gesehen haben, dem Muster einer transzendental-kritischen Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit von Verständigung folgt, will Habermas seine damit vollzogene Rekonstruktion des "Faktums der Vernunft" (Kant) nur als eine "schwache Form transzendentaler Analyse" (MkH 106) verstehen und ihr keinen Geltungsstatus einer Letztbegründung zumessen. Dies hindert ihn jedoch nicht daran, starke universalistische Ansprüche mit seinem Konzept zu verbinden, wie wir im nächsten Abschnitt (a) sehen werden. Wenn er seine Theorie der Rationalität auch nicht auf ontologischem Wege gewinnt, verbindet er mit seinem Konzept doch auch gewisse ontologisch-anthropologische Annahmen (b). In einem weiteren Abschnitt (c) soll schliesslich die zielgerichtete Dynamik (Teleologie) von Habermas' Verständigungskonzept zur Sprache kommen.

a) Die Universalität der kommunikativen Rationalität und die Ueberwindung der Bewusstseinsphilosophie

"Die Theorie des kommunikativen Handelns versteht sich als hypothetische Nachkonstruktion des vortheoretischen Wissens, das sprach- und handlungsfähige Subjekte unvermeidlicherweise anwenden, wenn und soweit sie überhaupt kompetent an sprachlich vermittelten Interaktionen teilnehmen." (LdS 592)

Habermas Theorie der Verständigung versteht sich als eine Rekonstruktion universaler rationaler Kompetenzen sprach- und handlungsfähiger Subjekte. Sie ist nichts anderes als die Uebersetzung eines "know how", eines Könnens (und vortheoretischen, d.h. intuitiven "Wissens"), das jeder sprach- und handlungsfähige Mensch besitzt, in ein "know that", d. h. ein ausdrückliches theoretisches Wissen um diese Fähigkeiten. Zugrunde liegt hier die Idee, dass Menschen sowohl zum kommunikativen Handeln wie zu rationaler Argumentation fähig sind, ohne um die Bedingungen, Geltungsstrukturen und Rationalitätsstandards dieser ihrer Interaktion auch zu wissen. Habermas

nimmt nun nicht nur in Anspruch, dass diese rationale Rekonstruktion die Wirklichkeit verständigungsorientierten sozialen Handelns wiedergibt (darüber kann konsequenterweise nur in einem theoretischen Diskurs befunden werden), sondern dass der sprachlichen Dimension des kommunikativen Handelns selbst eine Rationalitätsstruktur eingebaut ist, die universale Geltung zu beanspruchen vermöge. Er behauptet sowohl die historische und die kulturelle Universalität des von ihm rekonstruierten Konzepts von Rationalität und ist damit der Ansicht, die relativistischen Positionen etwa des Historismus oder der Ethnomethodologie, die einerseits die historische, andererseits die ethnozentrische Relativität von Rationalitätsstandards betont, überwunden zu haben. Habermas wählt in der Argumentation mit diesen (potentiellen) Gegnern des Universalismus seines Rationalitätskonzeptes verschiedene Strategien (vgl. Tkh I 85ff) und hält schliesslich an seinem Anspruch fest, indem er sich der mit dieser Annahme verbundenen Beweislast bewusst ist (Tkh I 198). Sowohl die empirischen Evidenzen, die Habermas in der Ontogenese der Bewusstseinsstrukturen des Menschen (im Anschluss an die kognitive Entwicklungspsychologie von Jean Piaget) sieht, als auch die phylogenetische kognitive Entwicklung der Menschheit insgesamt, scheinen ihm dafür zu sprechen. Beide Argumentationen werden wir später nachvollziehen. Sein stärkstes Argument ist aber meines Erachtens jedoch das transzendental-pragmatische, das an dieser Stelle vorgestellt werden soll:

Seine Universalismusthese begründet Habermas zunächst mit der Einsicht, die ihn dazu geführt hat, die ideale Sprechsituation nicht als beliebige, sondern als zwingende Norm, d.h. als notwendigerweise unterstellte und als solche wirksame Bedingung jeder Verständigung einzuführen. Argumentierende Menschen können gar nicht anders - so lange sie in verständigungsorientierter und nicht strategischer Einstellung miteinander kommunizieren - als sich gegenseitig unterstellen, dass die sprecherseitig erhobenen Geltungsansprüche von den Sprechern selbst als eingelöste betrachtet werden, dass diese also bei einer allfälligen Nachfrage darüber Rechenschaft ablegen und diese begründen könnten. Wir müssen, solange wir zum Andern als einem Mitsubjekt in einer kommunikativen Beziehung stehen, annehmen, dass dieses Normen absichtlich folgt, sagt, was es

meint und die behaupteten Aussagen selbst für wahr hält. Ohne diese notwendige "Idealisierung", die sich im Vollzug des kommunikativen Handelns noch oft genug in concreto als Illusion entpuppt, wäre kommunikatives Handeln gar nicht möglich.

"Wir sind also unfähig, in der Interaktion selber dem Gegenüber unbewusste Motive zuzuschreiben. Sobald wir das tun, verlassen wir die Ebene der Intersubjektivität und behandeln den andern als ein Objekt, über das wir mit dritten kommunizieren können, aber eben nicht mit ihm selber." (TkK 119)

Obschon Habermas die Notwendigkeit dieser Annahme behauptet, möchte er für sie doch nicht den starken Anspruch einer transzendental-philosophischen Begründung, die sich selbst (a priori und erfahrungsfrei) trägt, in Anspruch nehmen. Karl-Otto Apel, auf den Jürgen Habermas sich an dieser Stelle stützt, hat seiner Annahme eines "Apriori der Kommunikationsgemeinschaft" (Apel 1973, II, 155ff) diesen transzendentalen Begründungsstatus zugewiesen. Habermas, der die zu einer solchen Annahme notwendigen Begründungsschritte in ihrem Zusammenhang genau ansieht, bestreitet, dass nur durch transzendental-philosophische Reflexionsschritte allein eine ebensolche Argumentation durchgeführt werden kann (vgl. MkH 106ff). Seine Beschreibungen, mit denen er das "know how" kommunikativen und argumentativen Handelns in ein "know that" überführt, haben für ihn den Status von mehr oder weniger bewährten hypothetischen Nachkonstruktionen. Diese vermögen allerdings starke Gründe und plausible Annahmen für sich geltend zu machen, nicht aber Letztbegründungen im Sinne transzendental-philosophischer Argumente.⁶⁹⁾ Habermas selbst verteidigt seine Annahmen in einem hypothetischen Dialog mit einem Skeptiker, dem er Schritt für Schritt nachweist, dass auch er jener intuitiven Kommunikationsrationalität folgen muss, wenn er sich nicht existentiell (durch Selbstmord oder eine schwere Geisteskrankheit) aus der Sozietät menschlichen Alltags ausschliessen will. Er kann sich "der kommunikativen Alltagspraxis, in der er kontinuierlich mit 'Ja' oder 'Nein' Stellung zu nehmen genötigt ist, nicht entwinden" (MkH 110) ja, gerade seine Gegenargumente - als Argumente - sind von eben diesen Voraussetzungen, die er bestreiten möchte, selbst getragen.

Trotz ihrer Stärke und des mit diesem Rationalitätskonzept verbundenen Anspruches der Universalität bleiben diese Behauptungen hypothetische Annahmen. Sie sind bloss plausibel, sie bedürfen der Ueber-

prüfung und allfälliger Revision. Habermas möchte für diese Rekonstruktion "der rationalen Grundlagen von Erkennen, Sprechen und Handeln" den "Fundamentalismus der überlieferten Transzendentalphilosophie gar nicht mehr anstreben" (MkH 107). Dies vor allem auch deshalb, weil er für sein Konzept nichts Geringeres in Anspruch nimmt als das, einen Uebergang von der Bewusstseinsphilosophie zur Sprachphilosophie gefunden zu haben, welcher ihm allein eine begrifflich-theoretische Erfassung und die Lösung des Problems der Intersubjektivität verspricht. Die Bewusstseinsphilosophie - mit der Habermas offenbar notwendigerweise die transzendental-kritische Methode verbindet - hat sich seiner Auffassung nach in ihrer Entfaltung bis hin zu Husserl als unfähig erwiesen, eine Theorie der menschlichen Sozialität zu entwickeln, die nicht in Sackgassen verläuft. Wie wir im Folgenden sehen werden, übernimmt bei ihm die "Sprache" die Stellung, die traditionellerweise vom "Bewusstsein" eingenommen wird. Vernunft wie Rationalität werden bei ihm in formalen Bedingungen des Redens bzw. verständigungsorientierten Handelns zwischen Menschen verankert und nicht in (ontologisch aufgefasste) Eigenschaften, die jedes Subjekt unabhängig von andern besitzt. Intersubjektive Beziehungen können nach ihm nicht aus den monologischen Leistungen eines Ego abgeleitet werden, wie das bis zu Alfred Schütz innerhalb der Tradition der Bewusstseinsphilosophie immer wieder versucht worden ist. Habermas selbst nimmt die Intersubjektivität zu seinem Ausgangspunkt - die er in der Sprache des Menschen findet - und geht von hier aus zu einer näheren Bestimmung der Subjektivität über. ⁷⁰⁾

b) Das Ich und seine Welt. Zum systematischen Ort und zur Funktion der Sprache

Die Universalität der in die Struktur der Rede eingelassenen vier Geltungsansprüche ist für Habermas systematisch mit dem ontologischen "Ort der Sprache" im Verhältnis des Menschen zu seiner Welt verbunden. Die Sprache ist nämlich das Medium, durch das Sprecher und Hörer folgende Abgrenzungsleistungen vollziehen: Sie grenzen sich erstens mit ihrer Hilfe gegen eine Umwelt ab, die sie in der propositionalen (objektivierenden) Einstellung als Beobachter und instrumentell handelnde Wesen vergegenständlichen, zweitens gegen

eine Umwelt, die sie in der performativ-normenkonformen Einstellung von Beteiligten erfahren und drittens einer performativ-expressiven Einstellung gegenüber der eigenen Subjektivität; schliesslich kann das dadurch gegenüber diesen drei Umwelten abgegrenzte Ich vom Medium der Sprache selbst, das diese Abgrenzungen ermöglicht, unterschieden werden:

"Der Heranwachsende gewinnt mit der Einübung in die Grundmodi des Sprachgebrauchs die Fähigkeit, die Subjektivität der eigenen Erlebnisse von der Objektivität der vergegenständlichten Wirklichkeit, der Normativität der Gesellschaft und der Intersubjektivität der sprachlichen Kommunikation selbst abzugrenzen." (TkH I 445)

Das kommunikative Handlungsmodell der Sprache, wie es Habermas entwickelt, gibt die Beziehung eines Ichs zu drei Welten, die dieses mit Hilfe der Sprache aufnimmt, zu erkennen:

"Eine solche Beziehung besteht jeweils zwischen der Aeusserung und

- der objektiven Welt (als der Gesamtheit aller Entitäten, über die wahre Aussagen möglich sind);
- der sozialen Welt (als der Gesamtheit aller legitim geregelten interpersonalen Beziehungen); und
- der subjektiven Welt (als der Gesamtheit der privilegiert zugänglichen Erlebnisse des Sprechers.)" (TkH I 149)

Die Art und Weise, in der die jeweiligen Realitätsbereiche in der Rede erscheinen, ist einerseits "Objektivität" für die vergegenständlichte Realität (sei dies die Natur, ein Mitmensch als ein Stück Gesellschaft oder aber auch ein Anteil der eigenen Person, die alle in propositionaler Einstellung objektiviert werden können), andererseits "Normativität" bzw. "Subjektivität", in der die nicht-objektivierte Gesellschaft bzw. nicht-objektivierte eigene Natur in der Rede erscheint. Die über das Verständnis identischer Bedeutungen und über die Anerkennung von erhobenen Geltungsansprüchen hergestellte Gemeinsamkeit zwischen Menschen wird von Habermas schliesslich als "Intersubjektivität" bezeichnet, Wahrhaftigkeit und Verständlichkeit sind die je dazu gehörigen Ansprüche, die mit denen in dieser Weise in der Sprache erscheinenden Wirklichkeitsbereichen verbunden werden. Die Weltbezüge, die ein Sprecher so (redend) zu seiner "Welt" aufnimmt, zeichnen sich nun dadurch aus, dass sie nicht direkt, sondern in einer reflexiven Weise aufgenommen werden: die Umweltwirklichkeiten eines Sprechers werden in seinen Aeusserungen nicht unbefragt in ihrer Objektivität, Normativität, Subjektivität oder Intersubjektivität erfahren und hingenommen, sondern "modali-

siert": Es wird darin nicht mehr "geradehin" auf etwas in der objektiven, sozialen oder subjektiven Welt Bezug genommen, sondern "relativiert" und zwar durch die Möglichkeit, dass die Geltung ihrer Erscheinungsweise in den Äusserungen eines Sprechers von einem Hörer bestritten werden kann. Anders gesagt heisst das, dass durch die Sprache der Mensch in der Lage ist, zu Ausschnitten seiner eigenen oder ihn umgebenden Wirklichkeit in ein "hypothetisches Verhältnis" zu treten: Er erwirbt sich anhand der Sprache ein System von Ich-Abgrenzungen und lernt dabei, zwischen verschiedenen Seinsmodalitäten zu unterscheiden: zwischen "Sein und Schein" (bezüglich der objektivierten Wirklichkeit), zwischen "Sollen und Sein" (in bezug auf die Sollgeltung zwischenmenschlicher Beziehungen, die manchmal bloss "sind", nicht aber auch "sein sollen"), aber auch zwischen "Wesen und Erscheinung" (im Hinblick darauf, dass sich in einer geäusserten Intention das Wesen des Sprechers nicht verbirgt) und schliesslich zwischen "Zeichen und Bedeutung" (im Sinne der Ablösbarkeit des Bedeutungsgehaltes von seiner konkreten zeichenhaften Präsentation) (vgl. UpH 344). Habermas definiert damit die jeweils anzustrebenden Modi des "Seins" einer objektivierten Wirklichkeit, des "Sollens" einer normativ geltenden Realität und des "wesentlichen" Erscheinens eines subjektiven Erlebnisses als Negationen möglicher Täuschungen: "Sie sind nicht blosser Schein, nicht scheinbare Geltung, nicht trügerische Erscheinung" (UpH 345). Mit jeder Äusserung stellen Kommunikationsteilnehmer eine Situationsdefinition und damit eine systematische Ordnung her, indem die jeweilige Handlungssituation in ihre Elemente gegliedert und diese jeweils einer der drei äussersprachlichen Welten zugeordnet werden. Sprecher und Hörer handhaben dabei ein Konzept von drei Welten als gemeinsames Koordinatensystem, in dem Einverständnis darüber erzielt wird, was die Beteiligten jeweils als Faktum oder als gültige Norm bzw. als subjektives Erlebnis behandeln dürfen. Die gleichzeitige Abgrenzung der objektiven und der sozialen Welt von der subjektiven Welt bedeutet damit die "Dezentrierung" eines "Systems von gleichsprünglichen Welten" (Tkh I 126).

Die Handhabung dieses Systems mit Hilfe der Sprache wie die Möglichkeit der Unterscheidung und Beurteilung der jeweiligen Modi sind das Resultat einer ontogenetischen Entwicklung des Menschen, die Habermas

in der Entwicklungspsychologie Jean Piagets theoretisch plausibel und empirisch gehaltvoll beschrieben sieht. Die Herausbildung eines Systems von "Welt" ist also als Lernvorgang zu begreifen, als dessen zentraler Motor die kognitive Entwicklung des Menschen zu betrachten ist. Nach Piaget erfährt das zunächst egozentrisch geprägte Weltverständnis des Kindes durch die Wechselwirkung zwischen ihm und gegenständlichen Objekten sowie der Wechselwirkung zwischen ihm und anderen Subjekten stufenweise eine Dezentrierung. Die Strukturentwicklung eines dezentrierten Weltverständnisses führt, den einzelnen Weltbezügen und den beiden möglichen Einstellungen (der performativen und der propositionalen) entsprechend, schliesslich zur Herausbildung einer "dreistrahligem Vernunft" (KPS 530), d.h. zur Herausbildung der "kognitiv-instrumentellen" Rationalität gegenüber der objektiven, der "moralisch-praktischen" Rationalität im Umgang mit der sozialen und der "ästhetisch-praktischen" Rationalität im Umgang mit der eigenen subjektiven Welt (vgl. TkH I 324ff). Da Habermas sein Konzept der kommunikativen Rationalität "am Leitfaden sprachlicher Verständigung" (TkH I 114) analytisch rekonstruiert, knüpft er neben Piaget, der vor allem die Entwicklung der kognitiv-instrumentellen Rationalität anhand des menschlichen Umgangs mit Dingen in ihrer Genese theoretisch-rekonstruktiv zu erfassen versucht, für die Erfassung der beiden andern Momente menschlicher Rationalität an einem andern Gewährsmann an, nämlich an George Herbert Meads Rekonstruktion der Sprachentwicklung des Menschen. Entscheidend ist für Mead das Ereignis, dass ein Sprecher die Einstellung einer andern Person, mit der eine solche auf die eigene Äusserung eingestellt ist und darauf ihrerseits reagiert, zu übernehmen, sich anzueignen und zu verinnerlichen vermag (vgl. dazu etwa Mead 1980, 318ff). Erst dadurch kommt es zur Herausbildung einer Ich-Identität, die sich nach Mead in zwei Komponenten, einem "Me" und einem "I" entfaltet: durch die Aneignung der Einstellungen und Erwartungen anderer (diese Aneignung entspricht dem "Me"), bildet sich komplementär dazu nach Habermas' Interpretation im "I" das Ich als eine subjektive Welt privilegiert-privat zugänglicher Erlebnisse heraus (vgl. TkH II 66ff). Später kommt es nicht nur zur Uebernahme der Einstellung anderer, sondern zur eigentlichen Rollen- und Normenübernahme und damit sowohl zur Konstitution wie zur Verinnerlichung einer sozialen Welt (Mead illustriert das anhand des

Spiels und des Wettkampfes.) Das entscheidende jedoch, das sich in diesem Schritt des Sich-zu-eigen-machens der auf sich gerichteten Erwartungen anderer ereignet, ist die Ermöglichung und Herausbildung des Denkens. "Denken" ist dabei nicht mehr (wie in der Bewusstseinsphilosophie) ein Vermögen des Individuums selbst, sondern ein im symbolisch vermittelten Umgang mit anderen erworbenes und sekundär nach innen verlegtes Gespräch des Einzelnen mit sich selbst. Zu seinen eigenen Äußerungen als verinnerlichter Hörer, d.h. als Ich in der Perspektive eines Du (beides gleichzeitig) Stellung nehmen heißt, die Möglichkeit (und Freiheit) einer Stellungnahme ("Ja") oder "Nein") gegenüber Sprechaktangeboten zu erhalten. So versteht Habermas die Beziehung des "I" zu seinem sozial - d.h. über andere vermittelte - "Me" als "die 'Antwort' eines mit 'Ja' oder 'Nein' Stellung beziehenden Kommunikationsteilnehmers" (Tkh I 94). Durch die Möglichkeit der Uebernahme von Einstellungen anderer, d.h. dadurch, dass ein Individuum die ablehnende Antwort des Gegenübers auf einen eigenen Sprechakt vorwegnimmt und sich gewissermaßen selbst einen Einwand macht, der ihm dieses Gegenüber machen könnte, begreift es, was es heißt, einen "kritisierbaren" Geltungsanspruch zu erheben. Es gewinnt dadurch ein reflektiertes Verhältnis zu sich selbst:

"Ego wird, indem er die Rolle des Argumentationsteilnehmers verinnerlicht, zur Selbstkritik fähig; und 'reflektiert' wollen wir das Selbstverhältnis nennen, das sich nach diesem Modell der Selbstkritik herstellt." (Tkh II 115)

Es ist dieses reflektierte Selbstverhältnis, das nach Habermas die Zurechnungsfähigkeit eines handelnden und sprechenden Subjektes ausmacht. Wenn bisher von "Sprach- und handlungsfähigen Subjekten" die Rede war, meint dies nichts anderes, als dass sie sich in diesem Sinne gegenüber ihren moralischen Handlungen wie ihren instrumentellen Handlungen bzw. kognitiven wie expressiven Äußerungen "selbstkritisch" zu verhalten vermögen. ⁷¹⁾ Entsprechend kann sich ein Ich nach diesem Modell der Selbstkritik zu sich selbst in Beziehung setzen als einem "epistemischen Subjekt", das in einem kognitiv-instrumentellen Umgang mit einer objektiven Realität steht, oder zu sich als einem "praktischen Subjekt", das rational an einer sozialen Welt teilzunehmen versteht, wie auch zu sich als einem "pathischen Subjekt", das den Bereich einer intuitiv gegenwärtigen und individuell-eigenen zugänglichen, subjektiven Welt gegen die Aussenwelt

von Tatsachen und Normen abgrenzen kann (vgl. TkH II 116). Dabei begegnet sich dieses Ich aus der Perspektive der Selbstkritik in diesen drei Rollen als ein und dasselbe, indem in dieser Differenzierung eine einzige Identität ausgebildet und aufrechterhalten wird.

Unter ontogenetischen Gesichtspunkten kann abschliessend zu dieser ontologisch-anthropologischen Auszeichnung von Habermas' Rationalitätskonzept gesagt werden, dass "erst der Jugendliche, der aus Zusammenhängen kommunikativen Handelns interimistisch heraustreten und nicht nur Prädikate, sondern Geltungsansprüche negieren (d.h. hypothetisch denken) kann, lernt, die Seinsmodalitäten zu beherrschen, d.h. Sein und Schein, Sollen und Sein, Wesen und Erscheinung und Zeichen und Bedeutung zu unterscheiden." (UpH 344) Genau dies aber ist eine der Voraussetzungen des Ueberganges von naiv-kommunikativem Handeln zu reflektierter Argumentation, die die in der Rede erhobenen Ansprüche thematisiert und auf ihre Geltung hin überprüft.

c) Das in die Sprache eingebaute Ziel unverkürzter Rationalität

Das am Leitfaden der Sprache entwickelte Vernunftkonzept erlaubt es Habermas, sowohl "Wahrheitsfragen, Gerechtigkeitsfragen und Geschmackfragen" (TkH I 340) als rationalitätsfähig zu behaupten: ⁷²⁾

"Wir können jede Aeusserung daraufhin prüfen, ob sie wahr oder unwahr, gerechtfertigt oder ungerechtfertigt, wahrhaftig oder unwahrhaftig ist, weil in der Rede, gleichviel mit welcher Hervorhebung, grammatische Sätze so in Realitätsbezüge eingebettet werden, dass in der akzeptablen Sprechhandlung stets Ausschnitte der äusseren Natur, der Gesellschaft und der inneren Natur zugleich zur Erscheinung gelangen. Auch die Sprache selbst erscheint in ihr, denn die Rede ist ein Medium, in dem sich die sprachlichen Mittel, die instrumental verwendet werden, auch reflektieren. In der Rede hebt sich die Rede von den Regionen der äusseren Natur, der Gesellschaft und der inneren Natur als eine Wirklichkeit sui generis ab, sobald an einer sprachlichen Aeusserung Zeichensubstrat, Bedeutung und Denotatum auseinandergelassen werden können." (Upr 258)

Dies ist Habermas' Konzept einer umfassenden Rationalität, die einem ganzheitlichen Konzept von Vernunft entspricht. Das Vernunftkonzept der neuzeitlichen Bewusstseinsphilosophie jedoch, die in Subjekt/Objekt-Beziehungen denkt und so zu einer Rationalität des "Vorstellens" und "Herstellens" kommt, ⁷³⁾ erweist sich als bloss kognitiv-

instrumenteller - und damit verkürzter - Teilaspekt der umfassenden kommunikativen Rationalität, wie sie uns Habermas rekonstruktiv vorführt:

"Für diese ist nicht die Beziehung des einsamen Subjekts zu etwas in der objektiven Welt, das vorgestellt und manipuliert werden kann, paradigmatisch, sondern die intersubjektive Beziehung, die sprach- und handlungsfähige Subjekte aufnehmen, wenn sie sich miteinander über etwas verständigen." (Tkh I 525)

Mit diesem Paradigmenwechsel reformuliert Habermas die kritische Theorie Adornos und Horkheimers, die mit ihrer Kritik der instrumentellen Vernunft dem Vernunftbegriff der Bewusstseinsphilosophie verhaftet bleiben und nach Habermas aus diesen Gründen scheiterten, und mit ihrer Kritik schliesslich in blossem Pessimismus endeten (vgl. Teil III.1).

Wir haben nun die wichtigsten Bestimmungselemente des Rationalitätskonzeptes, wie es Habermas als eine Theorie kommunikativen Handelns bisher entwickelt hat, beisammen und versuchen, diese in ihren systematischen Zusammenhängen in einem tabellarischen Ueberblick wiederzugeben:

Formalpragmatische Merkmale Handlungstypen	Formen der Argumentation Einlösungsverpflichtung	Weltbezüge	Geltungsansprüche	Erscheinungsweise der Realitätsbereiche	Grund-einstellungen	Seinsmodi	Handlungsorientierungen	Sprachfunktionen	Typen verkörpertens Wissens
instrumentell strategisch	theoretischer Diskurs (Begründung)	objektive Welt	(Wirksamkeit)	(---)	objektivierend	(---)	erfolgsorientiert	Beeinflussung	Technologien instru- mentell Strategien
konstativ	theoretischer Diskurs (Begründung)	objektive Welt	Wahrheit	Objektivität	objektivierend (propositional)	Sein-Schein	verständnisorientiert	Darstellung von Sachverhalten	empirisch-theoretisches Wissen (kognitiv)
normenreguliert	praktischer Diskurs (Rechtfertigung)	soziale Welt	Richtigkeit	Normativität	normenkonform (performativ)	Sollen-Sein	verständnisorientiert	Herstellung interpersonaler Beziehungen (Mitteilung)	moralisch-praktisches Wissen (interaktiv)
dramaturgisch	therapeutische und ästhetische Kritik (Bewährung)	subjektive Welt	Wahrhaftigkeit	Subjektivität	expressiv (performativ)	Wesen - Erscheinung	verständnisorientiert	Selbstoppräsentation (Ausdruck)	ästhetisch-praktisches Wissen (expressiv)
explikativ	explikativer Diskurs (---)	Sprache	Verständlichkeit	Inter-subjektivität	(---) (regelkonform)	Zeichen/ Bedeutung	verständnisorientiert	(---)	(---)

Kommunikativ

Abb. 6: Aspekte der Handlungsrationalität (vgl. Upr 259 u. TpkH I 45, 439 u. 448)

Dieses Rationalitätspotential ist letztlich - so sahen wir - in der Geltungsbasis der Rede angelegt. Es ist niemals völlig stillgelegt und wird jeweils auf verschiedenen Niveaus als Grundlage einer "rationalen Lebensführung" (Tkh I 73) aktiviert. Die Lebensführung von Menschen gilt nun Habermas "in dem Masse als rational, wie die Ja/Nein-Entscheidungen, die einen jeweiligen Konsens tragen, aus Interpretationsprozessen der Beteiligten selbst hervorgehen" (Tkh I 455). "Entsprechend kann eine Lebenswelt in dem Masse als rationalisiert angesehen werden, wie sie Interaktionen gestattet, die nicht über ein normativ zugeschriebenes Einverständnis, sondern - direkt oder indirekt - über eine kommunikativ erzielte Verständigung gesteuert werden." (Ebd.)

Mit diesen Bestimmungen menschlicher Rationalität geht es Habermas um nichts anderes als die begriffliche Aufklärung "der Intuition, dass in sprachliche Kommunikation ein Telos von gegenseitiger Verständigung eingebaut ist" (DdR 130). Für Habermas heisst das schliesslich, dass "die utopische Perspektive von Versöhnung und Freiheit ... in den Bedingungen einer kommunikativen Vergesellschaftung der Individuen angelegt (und) in den sprachlichen Reproduktionsmechanismus der Gattung schon eingebaut" ist (Tkh I 533). Die Grundstruktur von Jürgen Habermas' System bildet dieser teleologische Kern seiner Sprachtheorie. Habermas erweist sich damit Fortführer der Aufklärung. Sein Vernunftkonzept, das wir in diesen beiden ersten Kapiteln nun nachvollzogen und interpretiert haben, ermöglicht ihm, Massstäbe der Kritik zu gewinnen, die er auf unsere Zeit und unsere Gesellschaft anwenden kann. Es ermöglicht ihm auch, das Problem einer "Theorie der Moderne, einer Theorie der Pathologie der Moderne, unter dem Gesichtspunkt der Verwirklichung, der deformierenden Verwirklichung der Vernunft in der Geschichte", welches ihn schon in den 50-er Jahren bewegt hat, einer Lösung entgegen zu führen (DdR 128). Er ist der Ueberzeugung, dass in den Strukturen sprachlicher Verständigung "Universalien" stecken, welche "sogar die Massstäbe für eine geschichtsphilosophisch nicht mehr zu begründende Kritik hergeben" (ebd.).

Genau diese Frage, ob nicht Habermas doch zu einem guten Teil sein Vernunftkonzept auch geschichtsphilosophisch abstützt, beschäftigt uns nun im nächsten Kapitel.

3. Fortschritt zu Rationalität und Autonomie

Geschichte als soziale Evolution

Wie wir Jürgen Habermas am Schluss des vorangegangenen Kapitels zitiert haben, ist er der Ueberzeugung, durch seine Analyse der Sprache Massstäbe der Kritik in die Hand bekommen zu haben, die universalen Ansprüchen genügen und als rationale und zugleich normative Instrumente der Analyse unserer bestehenden Gesellschaft zu dienen vermögen und überdies keiner zusätzlichen geschichtsphilosophischen Begründung bedürfen. Auffallend kontrastiert zu dieser Aussage die Tatsache, dass Habermas in immer neuen Anläufen seine Theorie des kommunikativen Handelns auch geschichtlich zu verankern versucht. Das sich dabei immer wieder etwas anders zeigende Verhältnis Habermas' zur Geschichtsphilosophie gehört zu einem der schwierigsten Kapitel seiner Konzeption. Dass sein Gesamtentwurf auch eine vollständige Geschichtsphilosophie enthält, wenn man darunter die deutende und wertende Betrachtung der Geschichte versteht, dürfte nicht strittig sein. Sowohl als Aufklärer wie als Marxist bekennt sich Habermas zur Idee des geschichtlichen Fortschritts. Diese Idee möchte er hingegen nicht mit einer universalgeschichtlichen Konzeption verwechselt haben, die die Menschengattung zum Subjekt der Weltgeschichte erhebt und Ziele dieser Weltgeschichte bestimmen zu vermögen meint, auf die hin die Menschheit sich zuzubewegen habe. Immer wieder - und seine Kritiker nötigen ihm das auch dauernd ab - distanziert er sich von solch unkritisch-dogmatischer Geschichtsphilosophie, die vor allem seit dem Historismus des 19. Jahrhunderts als unhaltbar - weil selbst historisch-relativ - betrachtet werden muss. (Vgl. dazu etwa die Äußerungen in TuP 20, KuK 355ff und 389ff, RhM 183ff und 200ff, LdS 8f und 505ff, Tkh I 194 oder DdR 143, die zeigen, dass sich Habermas dieser Problematik dauernd bewusst ist.) Auf den komplexen Streit um die Geschichtsphilosophie, die sich auch in Habermas' Werk spiegelt, soll und kann in dieser Arbeit nicht gründlich eingegangen werden. Habermas selbst ist der

Ueberzeugung, dass er sich mit seiner Konzeption den Fallstricken einer dogmatischen Geschichtsphilosophie entziehen kann, auch wenn er bei seinem evolutionstheoretischen Ansatz manchmal auch "etwas Bauchschmerzen" verspürt (DdR 143).

So spricht er etwa von "Evolution" und nicht von "Geschichte". Während nach Habermas' Ueberzeugung auch der Bereich der gesellschaftlichen historischen Entwicklung evolutionstheoretisch rekonstruiert werden kann, ist die Geschichtsschreibung - und Habermas schliesst sich hier der allgemeinen Meinung an ⁷⁴⁾ - nicht theoriefähig: Geschichte kann nicht in allgemeine Gesetzmässigkeiten gefasst, sondern nur in ihrem Ablauf von Ereignissen nacherzählt werden. (Zur Unterscheidung von Evolution und Geschichte vgl. RHM 200ff). Mit der Unterscheidung von "Nachkonstruktion" und "Selbstreflexion" trifft Habermas eine weitere Unterscheidung, die ihn vor den Fallstricken eines Geschichtsdogmatismus bewahren soll (vgl. EuI 411ff u. TuP 29f.) Nachkonstruktionen - und auch seine Theorie der Evolution ist als solche zu verstehen - erfassen allgemeine Regelstrukturen und Entwicklungsschritte der soziokulturellen Lebensform des Menschen. Diese theoretischen Konstruktionen gehen als Deutungssysteme zunächst in Diskurse ein, in denen ihr Geltungsanspruch argumentativ überprüft wird. Als "Identitätsprojektionen" (RHM 250) haben sie aber auch eine direkte praktische Funktion wie jede historische Darstellung, indem sie identitätsbildende und handlungsorientierende Bedeutung erlangen. Sie gehen also überdies in Prozesse der Selbstreflexion ein, die Habermas nach dem Muster therapeutisch/ästhetischer Kritik versteht. Zusätzlich zu diesen Unterscheidungen betont Habermas immer wieder den vorläufigen und programmatischen Status seiner Aeusserungen. Auch wenn ihm abgenommen werden muss, dass seine zum Teil halsbrecherisch-spekulativ anmutenden Rekonstruktionsversuche der "sozialen Evolution" vor allem heuristisch-anregenden Wert haben sollen, ist doch ihr zentraler Stellenwert im Gesamtentwurf von Habermas zu bedenken, dienen sie doch im wesentlichen dazu, seine Idee der Geschichte als Fortschritt argumentativ abzustützen. So muss Habermas' im vorangegangenen Kapitel zitierte Ueberzeugung, anhand seiner Sprachanalyse Massstäbe der Selbstreflexion und der Rationalität gefunden haben, die sozusagen a priori eingesehen werden können, kritisch betrachtet

werden, auch wenn man dahinter nicht gleich "ein Manöver" erblicken will, "das die Geschichtlichkeit dieser Massstäbe verschleiern soll" (Theunissen 1981, 38). Die Beweislasten in Habermas' Gesamtsystem scheinen mir aber mit Michael Theunissen etwa so verteilt zu sein, dass dieser seinen Gesamtentwurf durch ein zweiseitiges Fundament abzustützen versucht, nämlich "durch eine Theorie des kommunikativen Handelns einerseits und einer Theorie der sozialen Evolution andererseits" (44). Diesem zweiten Stützpfeiler und seinen Verbindungen zum ersten, dem unser bisheriges Interesse galt, wollen wir uns nun zuwenden.

Zunächst soll (a) seine Theorie der sozialen Evolution vorgestellt werden. Sie begreift die Geschichte des Menschen als einen Lernvorgang, der von Habermas als Prozess einer mehrschichtigen und komplexen Rationalisierung aufgefasst wird. Im Anschluss daran wollen wir (b) die Herleitung sowohl der Gesellschaft wie der Sprache des Menschen aus dem Geiste der Religion kennenlernen, wie sie Habermas jüngst in Anlehnung an Emile Durkheims Religionssoziologie nachzuvollziehen versucht hat. Habermas' Geschichtsphilosophie ist schliesslich (c) darauf ausgerichtet, den geschichtlichen Fortschritt als Emanzipation des Menschen aus irrationalen Zwängen zu bestimmen. Sein Geschichtsmodell der Unterdrückung verallgemeinerungsfähiger Interessen, das er zu einer Theorie epochaler Verständigungsformen weiterentwickelt hat, bildet dabei Habermas' (marxistischen) Schlüssel zur Deutung der Geschichte der Menschheit.

Die detaillierte Analyse und Deutung der Moderne, auf die hin schliesslich Habermas seine analytischen Instrumente einer Theorie des kommunikativen Handelns und einer Theorie der sozialen Evolution ausrichtet und anfertigt, soll dann in Kapitel 5 dargestellt werden, wenn im nächsten Kapitel (4) mit Habermas' Konzept einer zweistufigen Theorie der Gesellschaft ("Lebenswelt" und "System") ein weiteres dazu notwendiges Instrument vorgestellt worden ist.

a) Zur evolutionären Entwicklungslogik der Rationalität

Die Strukturen der mit Hilfe der Sprache hergestellten menschlichen Intersubjektivität sind nach Habermas gleichermaßen konstitutiv sowohl für die Gesellschaft wie für die Persönlichkeit des Individuums. Beide entstehen und reproduzieren sich seiner Meinung nach in "homologen Bewusstseinsstrukturen" (RHM 13). Er folgt dabei dem darwinistischen Muster der Uebertragung von Theorien der Individualentwicklung (Ontogenese) auf gattungsgeschichtliche Entwicklungsprozesse (Phylogenese).

Seine theoretischen Konstruktionen stützt er auf verschiedene psychoanalytische, sozialisationstheoretische und linguistische Theoreme, den Symbolischen Interaktionismus und die Rollentheorie, die kognitivistische Entwicklungspsychologie Jean Piagets und die im Anschluss daran von Lawrence Kohlberg erarbeitete Theorie der moralischen Entwicklung des Individuums. Alle diese Theorien schweisst er - aus der Perspektive seiner Kommunikationstheorie - systematisch zusammen und projiziert die auf diesem interdisziplinären Weg gewonnene Ganzheitstheorie des Menschen und seiner Ontogenetischen Entwicklung in die Menschheitsgeschichte hinein. Anstelle eines systematischen und kritischen Nachvollzuges der Entwicklung dieser komplexen Theoriebildung beschränke ich mich an dieser Stelle auf die tabellarische Wiedergabe des momentanen Standes dieser Konstruktion und einige für ihr Verständnis und die damit unternommene Rekonstruktion der sozialen Evolution wichtige Hinweise:

Alter (ontogenetische Stufe)	kognitive Voraussetzung	Perspektivenstruktur	Verhaltens-erwartung	Handlungs-niveaus-ebenen	Handlungs-typen	Identität	Autorität Motivation	Geltungs-bereich	philosoph. Rekonstruktionen (n. Kohlberg)	Universal-historische Stufen
Frühe Kindheit (Vorschulzeit)	prä-operatives Denken: Verhaltens-erwartungen verstehen und befolgen	egozentrisch:	partikulares Verhaltens-muster:	prä-konventionell	autoritäts-gesteuerte Interaktion	"natürliche" Identität	sanctionierte Willkür von Bezugspersonen	natürliche und soziale Umwelt (nicht differenziert)	1	
		reziproke Verknüpfung von Handlungsperspektiven	Intentionen, die von manifesten Aeusserungen abweichend können	konkrete Handlungen und Handlungsfolgen	Interessengesteuerte Interaktion	Identität	Belohnung/Bestrafung			
Kindheit	konkret-operationales Denken: reflexive Verhaltens-erwartungen verstehen und befolgen	Prinzipienperspektive	sozial-gerechtere realisierte Verhaltens-muster:	konventionell	Rollenhandeln	Rollen-Identität	verinnerlichte Autorität (Loyalität, Legitimität)	Gruppe der primären Bezugspersonen (Familie)	3	vor-hochkulturell (archaisch)
		Koordinierung von Teilnehmer- und Beobachterperspektive	normative, integrative Rollen: Normensystem							
Jugend	formal-operationales Denken: reflexive Normen verstehen und anwenden	Prinzipienperspektive	Regeln zur Normprüfung: Prinzip der Normbegündung	post-konventionell (prinzipiell/reflexiv)	Kommunikatives Handeln und Diskurs	selbst-reflexive Ich-Identität	soziale gegen ideale Geltung	Rechtsgenossen überhaupt (Staat)	5	rationales Naturrecht
		Integration von Sprecher- und Welterperspektive	Prinzipien der Bedürfnisinterpretation: Argumentationsregeln							

Abb. 7: Formation und Formationen von Persönlichkeit und Gattung (vgl. Kuk 209, RHM 75ff u. Mkh 176f)

Die komplexe Ontogenese eines Ich (bzw. Selbst) ist als Prozess einer Interaktion zu verstehen, durch den sich ein "Ich", indem es sich von seinen drei Umwelten - der äusseren Natur, der Gesellschaft und seiner inneren Natur - abgrenzt, herausbildet und in ein Verhältnis zu dieser seiner dreifachen, objektiven, sozialen und subjektiven Welt setzt, indem es sich gleichzeitig in die universalen Strukturen von Sprache, Denken und Handeln hineinwickelt. Habermas begreift diesen Prozess als einen Vorgang der Dezentrierung und der Rationalisierung, der in mehreren Stufen verläuft:

Während der ersten Lebensphase erlebt und erkennt sich das Individuum noch nicht in der Abhebung von seiner Umwelt: "Die Symbiose zwischen Kind, Bezugsperson und physischer Umgebung ist so eng, dass im strikten Sinne von einer Abgrenzung der Subjektivität nicht sinnvoll gesprochen werden kann." (RHM 14f) In einem nächsten Lebensabschnitt gelangt das Kind zu einer "egozentrischen" Differenzierung zwischen seinem Ich und einer Umwelt, welche noch nicht weiter differenziert wahrgenommen und behandelt wird: "Das Kind kann Situationen nicht unabhängig von seinem eigenen Standpunkt wahrnehmen, verstehen und beurteilen: es denkt und handelt aus leibgebundener Perspektive." (RHM 15) Habermas bezeichnet diese erste Stufe einer Identität, die sich der Mensch damit erwirbt, als "natürliche Identität". Ein nächster entscheidender Schritt der Ich-Entwicklung geschieht auf der "soziozentrisch-objektivistischen" Stufen, auf der dem Kind der Aufbau eines Systems von Ich-Abgrenzungen gelingt:

"Es differenziert nun zwischen wahrnehmbaren und manipulierbaren Dingen und Ereignissen einerseits, verstehbaren Handlungsobjekten und deren Äusserungen andererseits, und es verwechselt nicht länger sprachliche Zeichen mit dem Referenten und der Bedeutung des Symbols. Indem das Kind der Perspektivität seines Standpunktes innewird, lernt es, seine Subjektivität gegenüber der äusseren Natur und der Gesellschaft abzugrenzen." (Ebd.)

Es kommt zur Herausbildung einer "konventionellen Rollenidentität", die auf der Kontinuität intersubjektiv anerkannter und zeitlich stabilisierter Erwartungen (Rollen und Normen), die durch verinnerlichte Ich-Ideale in der Person festgelegt werden, beruht. Mit der Erlangung der Fähigkeit, formal und hypothetisch zu denken und Diskurse zu führen, wird das System der Ich-Abgrenzungen schliesslich reflexiv, eine "dezentriert-universalistische" Stufe wird erreicht. In dieser, mit dem Eintritt in die Pubertät beginnenden Phase, kann

es dem Jugendlichen gelingen, sich vom "Dogmatismus" der vorangegangenen Entwicklungsphase zu befreien:

"Bis dahin hatte das an konkrete Operationen gebundene epistemische Ich einer objektivierten Natur gegenüber gestanden, war das in Gruppenperspektiven befangene praktische Ich in naturwüchsigen Normensystemen aufgegangen. Sobald aber der Jugendliche die in Behauptungen und Normen enthaltenen Geltungsansprüche nicht mehr naiv akzeptiert, kann er sowohl den Objektivismus einer gegebenen Natur transzendieren und das Gegebene im Lichte von Hypothesen aus zufälligen Randbedingungen erklären, wie auch den Soziozentrismus einer überlieferten Ordnung sprengen und die bestehenden Normen im Lichte von Prinzipien als bloße Konventionen verstehen (und gegebenenfalls kritisieren)." (RHM 15f)

Die dadurch erreichte Stufe einer "selbstreflexiven Ich-Identität", die sich allein auf die universalen Prinzipien kommunikativer Rationalität stützt, bewährt sich in der Fähigkeit, alte und eingespielte Identitäten zu überwinden, neue aufzubauen und zugleich mit den überwundenen zu integrieren, seine Identität also zu generalisieren und auf beliebige neue Situationen zu übertragen, "um sich und seine Interaktionen in einer unverwechselbaren Lebensgeschichte zu organisieren" (RHM 95). Die Herausbildung der Persönlichkeit auf diesem Wege eines Individualisierungsprozesses, der zugleich auch ein Sozialisierungsprozess ist, geschieht für Habermas in zwei entscheidenden Bewegungen: zunächst wird das Kind dadurch zu einer Person, indem es in die partikulare Wirklichkeit der Familie hineinwächst; später wird es zum Erwachsenen, indem es aus dieser wieder hinauswächst und selbständiges Mitglied einer Sozietät wird, die in ihrer letzten Ausformung als universale Weltgesellschaft zu verstehen ist.

Damit gehen wir in die zweite, sozialevolutionäre Dimension dieser komplexen Habermas'schen Formationstheorie von Identitäten über. Habermas benutzt nämlich die Identitätsentwicklung des Individuums nun als Schlüssel zum Verständnis des Wandels kollektiver Identitäten. Dazu sieht sich Habermas vor allem dadurch veranlasst, als die Identität eines Ich, wie wir gesehen haben, sich nur gegenüber der Identität einer Gruppe (bzw. Sozietät) überhaupt erst ausbilden kann, mit dieser also verkoppelt ist. Mit der Uebertragung der Entwicklung der individuellen Identität auf diejenige von Sozietäten behauptet nun Habermas zweierlei: dass die jeweiligen Bezugsgruppen des werdenden Individuums - chronologisch gesehen - sich in eine Entwicklungsreihe von Sozietäten einordnen, die bei partikularen Gruppen

wie sie etwa die Familie darstellt, beginnt, und beim universalen Sozialgebilde der Menschheit, verstanden als Weltgesellschaft, endet. Zweitens postuliert Habermas, dass diese Sozialgebilde als evolutionär auseinander hervorgegangene Gesellschaftsformationen aufzufassen sind, die ebenfalls, wie die Entstehung der Persönlichkeit von Individuen, als eine Entwicklungslogik von Lernschritten rekonstruiert werden kann. Er unterscheidet die verschiedenen Stufen von Gesellschaftsformationen anhand sogenannter "Organisationsprinzipien" (erstmalig in LiS 30ff), die jeweils die soziostrukturellen, "logischen" Möglichkeitsspielräume der konkreten, tatsächlichen Ausbildung einzelner Vergesellschaftungsformen des Menschen darstellen. Diese Organisationsprinzipien weisen zwei Dimensionen auf: Einerseits die Dimension objektivierender Erkenntnis, die sich im theoretisch-technischen Wissen und den Produktivkräften einer Epoche niederschlägt, andererseits die Dimension moralisch-praktischer Einsicht, die sich in den politischen und normativen Ordnungen als Formen der Sozialintegration einer Gesellschaft - marxistisch gesagt: den Produktionsverhältnissen - manifestiert. Gesellschaften entwickeln sich in diesen beiden Rationalitätsdimensionen, die wir bereits in der früheren Unterscheidung von Arbeit und Interaktion bei Habermas angetroffen haben (vgl. Kap. III. 2, S. 128ff dieser Arbeit).

Wir vernachlässigen an dieser Stelle die differenzierten und ständig weiter ausgebauten historischen Argumentationen Habermas' zu den Uebergängen und Ausformungen einzelner Stufen der Vergesellschaftung des Menschen. Als Kern dieser Argumentation bleibt lediglich festzuhalten, dass Habermas vier grosse Stufen der sozialen Evolution dingfest zu machen versucht:

- In vorhochkulturellen (archaischen) Gesellschaften bilden die Primärrollen Alter und Geschlecht, also das System der Verwandtschaft, das Organisationsprinzip. Mythisches Denken und rituelles Handeln bestimmen sowohl das instrumentelle wie das soziale Handeln des Menschen. Kennzeichen dieser mythischen Welt ist die Undifferenziertheit: alles hängt mit allem zusammen, "die Anthropomorphisierung der Natur und die Naturalisierung des menschlichen Zusammenlebens (in der Magie) schafft eine Totalität von Ähnlich-

keiten und Korrespondenzen" (RHM 97). Alle Entitäten werden als gleichartig aufgefasst. Identitätsprobleme können auf dieser Stufe noch nicht entstehen; Bedingung dafür ist nämlich eine Differenzierung zwischen Einzelnem, Besonderem und Allgemeinem, wie sie z.B. in der Welt der polytheistischen Religionen auftaucht, die das Kennzeichen der nächsten Stufe darstellten.

- Frühe Hochkulturen verfügen mit Staat, Königtum oder Stadt über Organisationsformen, die in polytheistisch-religiösen Deutungen einbezogen und damit abgesichert werden. Auf dieser Stufe beginnt die Entheiligung der natürlichen Umwelt, die auf der Ebene theoretisch-technischen Wissens Neuerungen und Entwicklungen freizusetzen beginnt: Zufälligkeiten des Lebens werden nicht mehr einfach mythisch (weg)interpretiert, sondern zunehmend aktiv handelnd unter Kontrolle gebracht. Recht und Moral werden, bezugspersonengebunden, konventionell. Von den Produktionsverhältnissen her gesehen ist die Sklaverei Kennzeichen dieser sozialevolutionären Stufe.
- Die entwickelten Hochkulturen stellen Klassengesellschaften dar. Ihr neues Organisationsprinzip ermöglicht durch die funktionale Spezifizierung und Ausbildung der Medien von "Macht" und "Geld" (vgl. dazu Kapitel 4.c) neue Entwicklungsschübe. Mit dem Auftreten der grossen monotheistischen Religionen (vor allem des Christentums) entsteht die Möglichkeit eines von konkreten Rollen und Normen unabhängigen Individuums, das eine nicht-konventionelle und hoch-individualisierte Ich-Identität entwickeln kann. Die Ausbildung universaler Weltbilder ermöglicht ebenso "postkonventionelle" Rechts- und Normenvorstellungen.
- Mit der Neuzeit ist die vierte grosse Stufe der Entwicklung von Gesellschaftsformationen erreicht. Mit ihr haben sowohl Monotheismus wie Weltanschauungen überhaupt eine identitätsstiftende Funktion verloren. An ihrer Stelle ist das System der Wissenschaften getreten, mit deren Hilfe sich das erkennende und handelnde Subjekt sowohl der äusseren objektiven, der sozialen und seiner inneren subjektiven Welt zu vergewissern versucht. Diese drei Entzweigungen stellen das vorläufige Ende der Dezentrierung und Ra-

tionalisierung der Welt des Menschen dar, welche sich auch in den Organisationsprinzipien der Gesellschaftsformation der Moderne grundsätzlich spiegelt. (Dass die tatsächliche Entwicklung der Moderne diese Möglichkeit bloss verkürzt und einseitig ausgefüllt hat, wie es Habermas' Ueberzeugung ist, wird - wie bereits erwähnt - in Kapitel 5 Gegenstand unserer Betrachtung sein.)

Diese knappe Beschreibung jeder Stufe mag genügen, um zu zeigen, dass sich für Habermas die Entwicklung sozialer Formationen ebenfalls - wie die Herausbildung der Persönlichkeit - als Prozess einer Ausdifferenzierung und einer Rationalisierung zeigt. In beiden Dimensionen - der individuellen wie der sozialen - werden die dabei vollzogenen Projektionen der eigenen Identität "immer allgemeiner und abstrakter, bis schliesslich der Projektionsmechanismus als solcher bewusst wird und die Identitätsformation in der Erkenntnis, das Individuen und Gesellschaften ihre Identität gewissermassen selbst herstellen, eine reflexive Form annimmt" (RHM 30).⁷⁵⁾ Diese Entwicklung zeigt sich Habermas in den jeweiligen epochalen Weltbildern und Deutungssystemen, die als Identitätsprojektionen kollektiver Art aufzufassen sind. Ihre Geschichte ist jedoch nicht einfach die einer sich ausdifferenzierenden Wissensakkumulation:

"Die Interpretationen einer überwundenen Stufe, gleichviel wie sie inhaltlich aussehen, werden mit dem Uebergang zur nächsten kategorial entwertet. Nicht dieser oder jener Grund überzeugt. Eine Entwertung von Erklärungs- und Rechtfertigungspotentialen ganzer Ueberlieferungen ist in den Hochkulturen bei der Ablösung mythisch-narrativer, in der Neuzeit bei der Ablösung religiöser, kosmologischer und metaphysischer Denkfiguren eingetreten. Diese Entwicklungsschübe scheinen mit Uebergängen zu neuen Lernniveaus zusammenzuhängen; damit verändern sich die Bedingungen des Lernens in den Dimensionen sowohl des objektivierenden Denkens wie der moralisch-praktischen Einsicht und der ästhetisch-praktischen Ausdrucksfähigkeit." (Tkh I 104f)

Im letzten - für uns entscheidenden - Schritt in die Moderne treten die "formalen Bedingungen" der rationalen Argumentation selbst an die Stelle von religiösen oder metaphysisch-ontologischen "inhaltlichen Aussagen" und Prinzipien. Moderne Gesellschaften bilden ihre Einheit nicht mehr in der Form von Weltbildern, die eine gemeinsame Identität inhaltlich festschreiben: "vielmehr beteiligen sich die Individuen selbst an dem Bildungs- und Willensbildungsprozess einer gemeinsam erst zu entwerfenden Identität. Die Vernünftigkeit der Identitätsinhalte bemisst sich dann allein an der Struktur des Er-

zeugungsprozesses, d.h. an den formalen Bedingungen des Zustandekommens und der Ueberprüfung einer flexiblen Identität, in der sich alle Gesellschaftsmitglieder wiedererkennen und reziprok anerkennen, d.h. achten können" (RHM 107). Die reflexive Gestalt der Identitätsbildung innerhalb der Epoche der Moderne ist inhaltlich allein in den Grundnormen vernünftiger Rede begründet, die sich in gleichen Chancen der Teilnahme an Kommunikationsprozessen äussert, in denen Identitätsbildung als kontinuierlicher gesellschaftlicher wie individueller Lernprozess stattfindet. Zwar bilden sich individuelle wie soziale Identitäten auch im Zeitalter der Moderne nicht ohne Inhalte, diese sind aber nur noch Jeweils-Inhalte, die sich zum Teil aus der kritischen Aneignung von Traditionen, zum Teil aus popularisierungsfähigen Inhalten einzelner Wissenschaften, die sich aber immer wieder selbst überholen, gewinnen lassen. Der entscheidende Schritt ins Zeitalter der Moderne ist jedenfalls, dass es keine inhaltliche Orientierungen mehr gibt, die als solche letztthin begründet werden könnten und dass aus diesem Grunde allein die formale Prozedur vernünftigen Argumentierens die Identität der Moderne zu tragen vermag.

Wir haben damit die formalen und logischen Strukturen von Jürgen Habermas' Theorie der sozialen Evolution kennengelernt. Sie stellen die in evolutionären Schritten jeweils eröffneten Möglichkeitsspielräume der Entwicklung der Menschheit dar. Von diesen strukturellen Möglichkeiten der Entwicklung der Gattung sind jedoch die tatsächlichen historischen Ausprägungen, die davon zum Teil beträchtlich abweichen, zu unterscheiden. Ihnen wollen wir im Abschnitt (c) unsere Aufmerksamkeit widmen. Doch zuvor sollen (b) die wichtigsten Erklärungen, die Habermas zur Stützung seines Modells der sozialen Evolution aufführt, näher betrachtet werden.

b) Vom Mythos zum Logos. Zur Entstehung der Gesellschaft
aus dem Geiste der Religion

Es ist immer wieder die Sprache, die einen bedeutenden Stellenwert in der sozialen Evolution des Menschen, wie sie uns Habermas vorführt, einnimmt. In ihr steckt nämlich das ganze, sich in der ontogenetischen wie phylogenetischen Entwicklung des Menschen entfaltenden

de Potential an Rationalität. Mit der Entstehung der Sprache scheint dieser Motor der Gattungsgeschichte in Gang gekommen zu sein. Dies jedenfalls scheint Habermas' grundlegende Annahme zu sein, wenn er schreibt:

"Wir rechnen mit anthropologisch tiefsitzenden allgemeinen Strukturen, die sich in der Hominisierungsphase ausgebildet haben und den Ausgangszustand der sozialen Evolution festlegen: Strukturen, die vermutlich in dem Masse entstanden sind, wie das kognitive und motivationale Potential der Menschenaffen unter Bedingungen sprachlicher Kommunikation umgeformt und reorganisiert worden ist. Solche Grundstrukturen beschreiben den logischen Spielraum, in dem sich umfassendere Strukturbildungen vollziehen können." (RHM 248, Hervorhebung durch S.J.)

Das Rationalitätspotential, das mit diesem Evolutionsschritt angelegt worden ist, wird deshalb in dem Masse entbunden und umgesetzt, "wie die Sprache Funktionen der Verständigung, der Handlungskoordination und der Vergesellschaftung von Individuen erfüllt und dadurch zu einem Medium wird, über das sich kulturelle Reproduktion, soziale Integration und Sozialisation vollziehen" (Tkh I 132).

Wenn man den menschlichen Denkformen über ihre metaphysisch-ontologisch, religiös-weltanschaulichen und mythisch-magischen Stufen geschichtlich nachsteigt, liegt auf der Hand, dass die Entwicklung kollektiver Identitäten eng mit der Geschichte der Religionen verknüpft ist. In der "Theorie des kommunikativen Handelns" versucht Habermas, diese Entwicklung anhand der religionssoziologischen Konzeption von Emile Durkheim und Max Weber zu begreifen. Sowohl die Identitätsbildung wie die Bildung gesellschaftlicher Normen laufen dem Trend einer "Versprachlichung des Sakralen" entlang. Nach Durkheims Ueberzeugung bezieht das "Kollektivbewusstsein" einer Gesellschaft letztlich seine sozial bindende Kraft aus der Sphäre des Heiligen: In Ritus und religiöser Zeremonie, verstanden als kollektive sakrale Handlungen, die Vollzug eines Gruppenkonsensus sind, geschieht eine Identitätsrepräsentation, die die gesellschaftliche Solidarität des sozialen Verbandes sowohl herstellt wie in der dauernden Wiederholung über die Zeit hinweg auch aufrecht erhält. Die Aura des Heiligen - vermittelt durch religiöse Symbole - erzeugt genau diejenige Zweideutigkeit zwischen Abschreckung und Anziehung, die für Gefühle der moralischen Verpflichtung charakteristisch ist. Entscheidend für Habermas ist nun, dass ihm die Religionssoziologie Durkheims ermöglicht, die Wurzeln der Geltungs-

struktur der Rede, auf der das verständigungsorientierte kommunikative Handeln basiert, freizulegen: Die Idee der Wahrheit als eines idealen Geltungsanspruches gründet auf den der kollektiven Identität innewohnenden Idealisierungen. Diese sind in einem frühen Stadium der Menschheit in rituell vergegenwärtigten Mythen gegeben, die nach Habermas von der Wirklichkeit ein amorphes, ontologisch undifferenziertes Bild entwerfen.⁷⁶⁾ In der sozial-evolutionären Entwicklung ist irgendwann der entscheidende Schritt vollzogen worden, in objektivierender Einstellung einen Weltbezug in sprachlicher Form aufzunehmen. Damit gehen die sozialintegrativen und expressiven Funktionen, die zunächst von der rituellen Praxis erfüllt werden, nach und nach auf die Praxis kommunikativen (und damit: rationalen) Handelns über, wobei die Autorität des Heiligen sukzessive durch die Autorität eines jeweils für begründet gehaltenen Konsensus ersetzt wird:

"Das bedeutet eine Freisetzung des kommunikativen Handelns von sakral geschützten normativen Kontexten. Die Entzauberung und Entmächtigung des sakralen Bereichs vollzieht sich auf dem Wege einer Ver-sprachlichung des rituell gesicherten normativen Grundverständnisses; und damit geht die Entbindung des im kommunikativen Handeln angelegten Rationalitätspotentials einher. Die Aura des Entzückens und Erschreckens, die vom Sakralen ausstrahlt, die bannende Kraft des Heiligen wird zur bindenden Kraft kritisierbarer Geltungsansprüche zugleich sublimiert und veralltäglicht." (Tkh II 119)

In einem ersten Schritt können die normativen und expressiven Erfahrungsgehalte (und Weltbezüge), die aus dem Bereich der rituell-magischen Vergewisserung der kollektiven Identität stammen, in der Form von Behauptungen (Propositionen) ausgedrückt und in "mythischen Konstruktionen" als kulturelles Wissen gespeichert werden. In den Grundbegriffen des Mythos sind jedoch Geltungs- und Wirkungszusammenhänge noch ununterschieden ineinander verschmolzen. Die Sprache bricht jedoch sukzessive die Einheit teleologischer, normativer, expressiver und kognitiver Aspekte des Handelns auf. Die Verbindung des sakralen Wissens mit dem profanen Wissen aus dem Bereich des instrumentellen Handelns und der gesellschaftlichen Kooperation macht in der Folge aus der Religion ein Totalität beanspruchendes "Weltbild", das sich in epochal unterschiedlichen "Verständigungsformen" zeigt (zu diesem Begriff vgl. Abb. 8, S. 210). Das in der Sprache angelegte Potential (Telos der Rationalität), das im profanen Alltagswissen entfaltet wird, erzwingt also eine Entwicklung dieser Deutungssysteme, die als "Entzauberung" zugleich eine "Ra-

tionalisierung" dieser Weltbilder darstellt. Schliesslich müssen die rationalisierten religiösen und metaphysischen Weltbilder mit einer vollständig säkularisierten Wissenschaft konkurrieren und verlieren dabei, wie immer sie aus solchen Prüfungen hervorgehen, einen grossen Teil ihrer identitätsstiftenden Kraft.

In dem Masse also, wie sich die Sprache als Prinzip der Vergesellschaftung durchsetzt, verwandelt sich die religiöse Glaubensgemeinschaft, die gesellschaftliche Kooperation erst ermöglicht hat, zu einer unter Koordinationszwängen stehenden Kommunikationsgemeinschaft selbständiger (d.h. mündiger) Individuen. Dabei entsteht auf diesem mit der Neuzeit erreichten kognitiven Evolutionsniveau "eine reflexive Einstellung gegenüber Tradition überhaupt. Die grundsätzlich problematisch gewordene Ueberlieferung kann nur noch durch das Medium einer verstetigten Kritik fortgesetzt werden. Gleichzeitig wird das traditionale Zeitbewusstsein auf Zukunftsorientierung umgestellt" (TKH II 128). Ueberzeugungen und Ansichten verdanken ihre Autorität dabei nicht länger einem bloss reproduzierten und übernommenen, sondern einem selbst erzielten, d.h. durch kommunikatives Handeln herbeigeführten Konsens. Habermas fasst die Entwicklungslinien dieser komplexen Abfolge historischer Verständigungsformen im Uebergang von der Religion zur Sprache in folgendem Ueberblick zusammen:

Handlungsbereiche Differenzierung der Geltungsbereiche	sakral		profan	
	kultische Praxis	praxisstabilisierende Weltbilder	Kommunikation	Zwecktätigkeit
Konfundierung von Geltungs- und Wirkungszusammen- hängen: performativ- instrumentelle Einstellung	1. Ritus (Institutionalisierung von gesellschaftlicher Solidarität)	2. Mythos	--	--
Differenzierung zwi- schen Geltungs- und Wirkungszusammen- hängen: erfolgs- vs. ver- ständigungsorientierte Einstellung	5. Sakrament/Gebet (Institutionalisierung von Heils- u. Erkenntniswegen)	6. Religiöse und metaphysische Weltbilder	3. partikularistisch gebun- denes kommunikatives Handeln mit holistischer Geltungsorientierung	4. Zwecktätigkeit als aufgabenorientiertes Rollelement (Nutzung technischer Erfindungen)
Ausdifferenzierung von spezifischen Geltungsan- sprüchen auf Handlungs- ebene: objektivierende vs. normenkonforme vs. expressive Einstellung	9. Kontemplative Vergegenwärtigung auratischer Kunst (Institutionalisierung von Kunstgenuss)	10. religiöse Gesinnungs- ethik, rationales Naturrecht, Staatsbürgerreligion	7. normativ geregeltes kommunikatives Han- deln mit argumentativer Behandlung von Wahrheitsansprüchen	8. Zwecktätigkeit über legitime Macht organisiert (Nutzung spezialisierter berufspraktischen Lehrwissens)
Ausdifferenzierung von spezifischen Geltungs- ansprüchen auf Diskurs- ebene: Kommunikatives Handeln vs. Diskurs	--	--	11. normativ entbundenes kommunikatives Han- deln mit insituationali- sierter Kritik	12. Zwecktätigkeit als sittlich neutralisiertes zweckratio- nales Handeln (Nutzung wissenschaftlicher Techno- logien u. Strategien)

Abb. 8: Evolutionäre Abfolge von Verständigungsformen
(aus Jürgen Habermas, Theorie des kommunikativen
Handelns, Bd. II, S. 286, Suhrkamp Verlag Frankfurt)

Die Felder 1 - 4 kennzeichnen dabei die Verständigungsformen archaischer Gesellschaften, welche mythische Weltbilder entwickeln. Den hochkulturellen Gesellschaften entsprechen in den Feldern 5 - 8 religiöse und metaphysische Weltbilder, während die frühe Moderne (Felder 9 - 12) den sakralen Bereich schliesslich ganz ein ebnet, nachdem ihre kultische Praxis in die Praxis einer kontemplativ-säkularen Bildungsreligion übergeht (die schliesslich in "ästhetische Kritik im Kunst- und Literaturbetrieb" (TKH II 518) ausmündet, welche sich am Geltungsanspruch expressiver Rationalität allein ausrichtet), und ihre praxisstabilisierenden und identitätsbildenden Weltbilder auf die ethischen Grundgehalte der Religion reduziert, indem deren dogmatischen Gehalte preisgegeben werden. Der Profanbereich der Moderne hingegen orientiert sich, wie schon erwähnt, überhaupt nicht mehr an Inhalten, sondern nur mehr an formalen und universalen Prinzipien der Argumentation, die sich ihrer jeweiligen Gehalte reflexiv-kritisch versichert. Die in solch weltgeschichtlichem Prozess vollzogene Rationalisierung geht nicht nur einher mit einer Verallgemeinerung von Moral- und Rechtsnormen und der Herausbildung eigenständig-dezentrierten Geltungsbereichen der Rationalität,

sondern auch mit einer fortschreitenden Individuierung der Einzelnen, die vordem in einer kollektiven Identität zusammengeschmolzen waren. Der Einzelne erfährt eine "quasireligiöse Aufwertung": Individuelle Würde, freie Entscheidung und autonomes Handeln sind Kennzeichen dieses modernen Individualismus. Eine gesellschaftliche Vermittlung dieser Individuen kann schliesslich nur noch im hochrationalen Medium diskursiver Argumentation geleistet werden. Je mehr das kommunikative Handeln von der Religion die Bürde sozialer Integration übernimmt, um so stärker muss nach Habermas auch das Ideal einer unbegrenzten und unverzerrten Kommunikationsgemeinschaft in den realen sozialen Beziehungen des Menschen tatsächlich wirksam werden. Als Fluchtpunkt des Weges von der Praxis des Ritus zur Praxis rationaler Argumentation ergibt sich für ihn wie für die Religionssoziologen, auf die er sich stützt, das Bild einer Gesellschaft, die auf der Basis universalisierter und abstrahierter Grundwerte (wie Gleichheit, Freiheit und Menschenwürde) vollständig individuierten Personen eine "rationale Lebensführung" erlaubt. Die damit verbundenen und miteinander gegenläufig verkoppelten Bewegungen der Verallgemeinerung und der Besonderung fasst Habermas wie folgt zusammen:

"Der idealen Kommunikationsgemeinschaft entspricht eine Ich-Identität, die Selbstverwirklichung auf der Grundlage autonomen Handelns ermöglicht." (Tkh II 150)

c) Unterwegs zur Emanzipation von der Unterdrückung
verallgemeinerungsfähiger Bedürfnisse

Sowohl die historische Herausbildung einer rationalen Gesellschaft wie die rationale Lebensführung von vollständig individuierten Menschen, die sich autonom verwirklichen, bleiben in Tat und Wahrheit hinter diesen evolutionslogisch gegebenen Möglichkeiten zurück. Die Geschichte folgt nämlich nach Habermas einem "Modell der Unterdrückung verallgemeinerungsfähiger Interessen" (LiS 153). Habermas deutet mit diesem Theorem marxistischer Herkunft eine ungleichzeitige und spannungsgeladene Entwicklung der beiden gesellschaftlichen Rationalisierungsstränge, dem der Arbeit (instrumentelle Vernunft) und dem der Interaktion (kommunikative Vernunft), an. Er begreift dabei die Geschichte als einen Kampf um knappe Güter:

"Der gesellschaftliche Reichtum ist ein knappes Potential, das zur Befriedigung aller Bedürfnisse nicht ausreicht, stets die Repression einiger Bedürfnisse und daher ein normativ machtausübendes Institutionensystem verlangt. Eine relative Gleichverteilung der Macht ist aber nur solange wahrscheinlich, als der produzierte Reichtum zur Befriedigung der elementaren Bedürfnisse gerade ausreicht. Sobald ein Mehrprodukt erzeugt wird, entsteht mit dem Systemproblem der Verteilung des "Ueberschusses" die Möglichkeit der asymmetrischen Machtverteilung und damit einer Situation des Kampfes um die Normen, welche die gruppenspezifische Verteilung der Chancen legitimer Bedürfnisbefriedigung festlegen." (TGS 286)

Habermas nimmt nun an, wie wir das bereits in der knappen Skizze der Stufen von Gesellschaftsformationen angeschnitten haben, dass sich mit den frühen Hochkulturen solche Asymmetrien herausgebildet und zu Klassengesellschaften verfestigt haben. Um bestehen zu können, brauchen diese Legitimationen, welche dartun, dass das bestehende Normensystem zu Recht besteht. Sie verhindern dadurch, dass Geltungsansprüche normativer Richtigkeit diskursiv thematisiert und geprüft und - liesse man Diskurse zu - ihres falschen Anspruchs (weil nur partikulare und nicht allgemeine Interessen schützend) überführt werden könnten. Weltbilder und kollektive Deutungssysteme, die diese Legitimationsaufgabe übernehmen üben somit ideologische Funktionen aus, indem sie die Individuen über ihre wahren Bedürfnisse täuschen und verhindern, dass diese ihre Bedürfnisse in wahrhaftiger Weise wahrnehmen, äussern und kommunikativ handelnd miteinander in Einklang zu bringen versuchen. Die fortschreitenden Entwicklung der durch theoretisch-technisches Wissen angeleiteten Produktivkräfte bringt jedoch die Glaubwürdigkeit und Stabilität dieser herrschaftslegitimierenden Weltbilder immer wieder zum Erschüttern:

"Das heisst: die Erfahrung, dass der institutionelle Rahmen mehr Bedürfnisse unterdrückt, als auf einem gegebenen Stand der Produktivkräfte nötig ist, erschüttert die Kommunikationssperren, an die die Geltung des legitimierenden Weltbildes gebunden ist, und eröffnet, wenigstens interimistisch, Spielräume für praktische Diskurse, in denen die Geltung des bestehenden Institutionensystems überhaupt in Frage gestellt werden kann." (TGS 290)

Die spezifische Leistung von Ideologien besteht deshalb in der Unauffälligkeit der systematischen Einschränkung von Kommunikation. Die in das jeweilige gesellschaftliche Organisationsprinzip eingebaute strukturelle Gewalt lässt sich ideologiekritisch durch den Vergleich der jeweils bestehenden normativen Strukturen mit einem, den damaligen Verhältnissen entsprechenden hypothetisch diskursiv gebildeten Normensystem herausfinden. Ein solch stellvertretend

durchgeführter praktischer Diskurs liesse sich etwa unter dem Gesichtspunkt durchführen: "Wie hätten die Mitglieder eines Gesellschaftssystems bei einem gegebenen Entwicklungsstand der Produktivkräfte ihre Bedürfnisse kollektiv verbindlich interpretiert, und welche Normen hätten sie als gerechtfertigt akzeptiert, wenn sie mit hinreichender Kenntnis ... ihre Gesellschaft in diskursiver Willensbildung über die Organisation des gesellschaftlichen Verkehrs hätten befinden können und wollen?" (LiS 156)

Wir haben uns damit dem historisch-materialistischen Hintergrund angenähert, der hinter Habermas' ideologiekritischem Modell der therapeutisch/ästhetischen Kritik steht, und das wir als eine Art gesellschaftstheoretisch umgearbeitete Psychoanalyse kennengelernt haben. Dieses Modell ermöglicht, strategisches Handeln um knappe Güter, das sich zu seiner Tarnung als kommunikatives Handeln aus gibt, als solches zu identifizieren: Einerseits ist der "Scheinkompromiss" eine solche Täuschung. In ihm werden eigentlich allgemeine Interessen als bloss partikulare ausgegeben und mit entgegengesetzten Teilinteressen ausgeglichen. Verallgemeinerbare Bedürfnisse werden so auf unrechtmässig-beschränkte normative Bahnen ihrer Befriedigung gelenkt. Hinter dem "Scheinkonsens" hingegen steht eine erschlichene Verallgemeinerung von Interessen, die in Tat und Wahrheit bloss individuell und partikular sind. Beide Täuschungsformen stellen - historisch gesehen - zwei wichtige und häufige gesellschaftliche Tatbestände von verdeckt-strategischen Handlungen dar (vgl. Abb 1, S. 152). In jüngster Zeit hat Habermas die These, dass Normensysteme dem möglichen Stand der Bedürfnisbefriedigung hintennach hinken und die Aufholung dieser Differenz durch die systematische Verhinderung diskursiven Handelns strategisch behindern, abgeschwächt, bzw. umformuliert: So versteht er nun "die soziale Evolution als einen Differenzierungsvorgang zweiter Ordnung" (Tkh II 230): sobald die Rationalisierung der Lebenswelt einen gewissen Stand erreicht hat - und mit den frühen Hochkulturen, die einen Staat hervorbringen, scheint diese evolutionäre Stufe für Habermas erreicht worden zu sein - bilden sich neben der Sprache zwei neue gesellschaftliche Medien heraus, die nicht mehr über verständigungsorientiertes, sondern geordnetes strategisches Handeln, Handlungen zwischen Menschen koordinieren: Es kommt zur Differenzierung der

Gesellschaft in "Lebenswelt" (die sich vermittels der Sprache reproduziert und rationalisiert) und "System" (das durch die beiden Medien Geld und Macht seine Komplexität steigert): Im Laufe der sozialen Evolution entstehen so neben kommunikativ erzielten Sozialbeziehungen mit dem Staat und einer kapitalistischen Wirtschaftsordnung neue Bereiche mediengesteuerter Sozialbeziehungen, die einer sprachlichen, von eingelösten Geltungsansprüchen abhängigen, Kommunikation nicht länger bedürfen.

Wie kommt es zu diesem Schritt zweiter Ordnung innerhalb der sozialen Evolution? Die Lebenswelt, die sich zunehmend rationalisiert, indem sie ihren Verständigungsbedarf zusehends weniger durch einen kritikfesten Bestand an traditionell beglaubigter Interpretationen deckt, sondern immer mehr durch kommunikativ erzeugte und rational motivierte Einverständnisse sicherstellt, zieht mit diesem Rationalisierungsprozess ein immer dichter werdendes Netz kommunikativer Handlungen nach sich: Der Verständigungsbedarf steigt. Der Mechanismus kommunikativen Handelns ist zudem erheblich risikoreicher als derjenige traditionellen Handelns, bringt doch die Inanspruchnahme der Möglichkeit der Kritik von Geltungsansprüchen ein erhöhtes Dissensrisiko mit sich. Beide Effekte bewirken, dass die unmittelbaren Interpretations- und Verständigungsleistungen der direkt Beteiligten sehr aufwendig werden und deshalb durch institutionelle Vorkehrungen entlastet werden müssen: Sie werden zunächst in ein Wissen von Experten, die die Wissensbestände unter jeweils einem der drei spezifischen Geltungsansprüche kritisch thematisieren und weiterbilden, "verdichtet" und professionell im System der Wissenschaften organisiert. Ersetzt wird dieses immer noch verständigungsorientierte Handeln, das sich allerdings in spezialisierten Expertenkulturen immer weiter auseinanderentwickelt, erst in einem zweiten Schritt, der nun den um ein Vielfaches gesteigerten Kommunikationsaufwand durch neue handlungssteuernde Medien entlastend "ersetzt": Vermittelt durch die Steuerungsmedien Macht und Geld entsteht nun seinerseits ein immer dichter werdendes Netz von Interaktionen, welches durch diese beiden entsprachlichten Kommunikationsmedien geknüpft wird und einer unmittelbar normativen Steuerung entbehren kann. Indem sie die Sprache ersetzen, ermöglichen die Medien Geld und Macht die Ausdifferenzierung von Teilsystemen zweckratio-

nalen Handelns: das über Geld ausdifferenzierte Wirtschafts- und das über Macht ausdifferenzierte Verwaltungssystem. Beide treten neben die sprachlich integrierte und reproduzierte Lebenswelt. Sowohl auf den Zusammenhang wie die Entkoppelung von "Lebenswelt" und "System" als zweier Vergesellschaftungsprinzipien moderner Gesellschaften werde ich im nächsten Kapitel näher eingehen. An dieser Stelle ist für uns wichtig, zu sehen, dass in den Augen von Habermas die Entwicklung dieser Entkoppelung konflikthaft verläuft. Dies deshalb, weil die "Systemintegration" mittels Geld und Macht, welche die materielle Reproduktion moderner Gesellschaften sicherzustellen hat, sich gegenüber der sprachlich vermittelten "Sozialintegration" zu sehr verselbständigt und die sprachlich-rationalisierte Lebenswelt nun ihrerseits zu unterhöhlen droht. Dies wird möglich, sobald System und Lebenswelt sich soweit voneinander differenziert haben, dass sie aufeinander einzuwirken vermögen. Es ist Habermas' These, die wir noch näher betrachten werden (vgl. Kap. 5), dass diese Einwirkung in modernen Gesellschaften weitgehend einseitig und destruktiv verläuft, indem Systeme durch die ihr eigentümlichen "funktionalen Imperative" in die Bereiche der Lebenswelt eingreifen und damit das evolutionär herausgebildete Konzept kommunikativer Rationalität zu zerstören drohen. Dies ist nun eine andere (als die zuerst beschriebene) Form struktureller Gewalt, die ebenfalls eine systematische Einschränkung von Kommunikation ausübt. Für die historischen Epochenfolgen des jeweiligen Zusammenspiels der beiden Arten von Handlungskordinierung, diejenige über den Konsens der Beteiligten einerseits, diejenige über funktionale Zusammenhänge andererseits, führt nun Habermas den Begriff der "Verständigungsform" ein: "Verständigungsformen stellen jeweils einen Kompromiss zwischen den allgemeinen Strukturen verständigungsorientierten Handelns und den innerhalb einer gegebenen Lebenswelt thematisch nicht verfügbaren Reproduktionszwängen dar. Die geschichtlich variierenden Verständigungsformen bilden gleichsam die Schnittflächen, die dort entstehen, wo systematische Zwänge der materiellen Reproduktion unauffällig in die Formen der sozialen Integration selbst eingreifen und dadurch die Lebenswelt mediatisieren." (Tkh II 279)

Unter diesen Gesichtspunkten versucht also Habermas seine Theorie der sozialen Evolution als eine systematische Abfolge von Verständigungsformen zu formulieren: Es ist wiederum eine Zunahme sozialer Ungleichheit, die sich auf dem Niveau einer erweiterten und entwickelten materiellen Reproduktion einstellt, welche durch entsprechende Deutungen gerechtfertigt werden muss. Zu diesem Zwecke werden

- wie bereits geschrieben - die vorherrschenden Weltbilder ideologisch wirksam gemacht. Die Felder 6, 7 und 8 der Abb. 8 (S. 210) weisen auf solch ideologische Verständigungsformen hochkultureller Gesellschaften hin. Für die Verständigungsform der Moderne hingegen ist kennzeichnend, dass sich das zweckrationale (instrumentelle) Handeln in einem radikaleren Sinne als je zuvor aus normativen Zusammenhängen herausgelöst hat. Mit der Institutionalisierung des Mediums Geld "verliert das über egozentrische Nutzenkalküle gesteuerte Erfolgshandeln den Zusammenhang mit verständigungsorientiertem Handeln." (Tkh II 292)

"Dieses strategische, vom Verständigungsmechanismus abgehängte Handeln, das eine objektivierende Einstellung auch gegenüber interpersonalen Beziehungen verlangt, avanciert zum Muster für den methodischen Umgang mit einer wissenschaftlich objektivierten Natur." (Ebd., vgl. dazu die beiden Felder 11 und 12 in Abb. 8, S. 210)

Da der sakrale Bereich unterdessen in der Gesellschaftsformation der Moderne eingeebnet ist und zumindest seine strukturbildende Kraft eingebüsst hat, kann sich die strukturelle Gewalt von Systemimperativen, die in die Formen der sozialen Integration eingreifen, nicht länger hinter dem Rationalitätsgefälle zwischen sakralem und profanem Handeln verbergen: Die Verständigungsform der Moderne ist für Habermas "durchsichtig" geworden, indem die Konkurrenz zwischen System- und Sozialintegration offen zutage tritt.

Die weiter oben postulierte Emanzipation eines Individuums, welches sich allein unter kommunikativ-rationalen Gesichtspunkten selbst verwirklicht, erfährt durch dieses neue Paradigma der Balance von System und (rationalisierter) Lebenswelt eine Einschränkung: Individuen sind in systemisch vermittelte, funktionale Handlungszusammenhänge eingebunden, über die sie weder handelnd frei verfügen noch sich kommunikativ-rational dazu verhalten können, falls Systeme wirklich, wie Habermas es postuliert, nichts mehr mit sprachlicher Verständigung, die sich ihm als Wurzel der Rationalität schlechthin entpuppt hat, zu tun haben. Habermas' Vorschlag einer Ausbalancierung zwischen System und Lebenswelt bzw. den Mechanismen der System- und der Sozialintegration kann überdies als Vorschlag einer Stilllegung der sozialen Evolution verstanden werden.⁷⁷⁾ Habermas warnt zwar selbst davor, seinen "utopischen Entwurf einer idealen Kommunikationsgemeinschaft" als "Anleitung zu einer Philosophie der Ge-

schichte" misszuverstehen (Tkh II 163): "Die Konstruktion des unbegrenzten und unverzerrten Diskurses kann man den uns bekannten modernen Gesellschaften allenfalls als eine Folie mit der Absicht unterlegen, undeutliche Entwicklungstendenzen in grelleren Konturen hervortreten zu lassen." (Ebd.) Er erhebt aber immerhin den Anspruch, damit das intuitiv vorhandene Selbstverständnis des Angehörigen moderner Gesellschaften auf den Begriff gebracht zu haben, soweit diese innerhalb der Lebenswelt, die nun aber nur noch einen Teil der gesamten Gesellschaft ausmacht, ihre Lebensführung autonom und rational zu gestalten trachten. In den beiden folgenden Kapiteln werden wir jedoch zwei wichtige Einschränkungen dieses Konzeptes der sozialen Evolution vornehmen müssen: Die Rationalität, die mit der Formation der Moderne möglich geworden ist, erweist sich, wenn man die konkrete Lebenspraxis besieht, doch als höchst partikular und begrenzt. Zweitens wurde in diesem Kapitel die "Logik" der sozialen Evolution, wie sie sich Habermas zeigt, wiedergegeben. Diese beschreibt strukturelle Möglichkeiten, von denen aber die tatsächlichen gesellschaftlichen Entwicklungen zu unterscheiden sind. In Kapitel 5 werden wir die konkrete geschichtliche Ausbildung der sozial-evolutionär jüngste Entwicklungsstufe - die Epoche der Moderne - aus der Sicht Habermas' näher kennenlernen und sehen, dass sich die hier entwicklungslogisch stufenförmig postulierten Entwicklungsschritte auf höchst krummen Wegen vollziehen, etwa wenn Habermas der Moderne vorhält, gegenüber einem möglichen Potential kommunikativer Rationalität bisher nur einen bestimmten Teil davon, nämlich den kognitiv-instrumentellen, zur Entfaltung gebracht zu haben.

4. Universalpragmatik und Theorie der Gesellschaft.

Habermas' Entwurf als praktische Philosophie

Unsere bisherige Darstellung hat sich bis jetzt auf der Ebene der reinen Theorie bewegt. Der Analyse gesellschaftlicher Praxis, die Habermas mit Hilfe dieses theoretischen Instrumentariums vornimmt, wenden wir uns nun in diesem Kapitel zu. Wir betrachten (a) zunächst das Verhältnis kommunikativen Handelns zur Lebenswelt, (b) die strukturellen Komponenten dieser Lebenswelt und schliesslich (c) im Verhältnis von "Lebenswelt" und "System" die beiden strukturellen

Komponenten der Gesellschaft im Ganzen.

a) Kommunikatives Handeln, Diskurs und Lebenswelt

"Die illokutionären Kräfte bilden die Knotenpunkte in den Netzen kommunikativer Vergesellschaftung; das illokutionäre Lexikon ist gleichsam die Schnittfläche, wo sich die Sprache und die institutionellen Ordnungen einer Gesellschaft durchdringen. Diese gesellschaftliche Infrastruktur der Sprache ist selber im Fluss; sie variiert in Abhängigkeit von Institutionen und Lebensformen." (TkH 430)

Jeder Akt der Verständigung ist Teil eines kooperativen Deutungs-
vorganges, der auf intersubjektiv anerkannte Situationsdefinitionen
abzielt. Es wird dabei jeweils ein Einverständnis darüber erzielt,
was die Beteiligten als Faktum bzw. als gültige Norm bzw. als sub-
jektives Erleben behandeln dürfen. Jeder solcher Verständigungsakt
geschieht dabei im Horizont einer "Lebenswelt", die sich ihrerseits
aus "Hintergrundüberzeugungen" aufbaut, die im Akt der Verständi-
gung selbst gerade nicht Thema sind - also in diesem Zeitpunkt unum-
stritten und unproblematisch bleiben (vgl. VuE 590ff). Die Lebens-
welt ist die Quelle, aus der die sich Verständigenden die Ueberzeu-
gungen, die sie in die Argumentation miteinbringen, herholen:

"Die Lebenswelt speichert die vorgetane Interpretationsarbeit vor-
angegangener Generationen; sie ist das konservative Gegengewicht
gegen das Dissensrisiko, das mit jedem aktuellen Verständigungsvor-
gange entsteht." (TKH I 107)

In diesem Sinne kann das, was Habermas mit dem von Alfred Schütz be-
zogenen Begriff der "Lebenswelt" (vgl. Schütz und Luckmann 1979)
meint, auch als "kulturelle Ueberlieferung" bezeichnet werden. Dies
stellt Deutungsmuster, formale Konzepte und Wissen bezüglich der ob-
jektiven, der sozialen und der subjektiven Welt bereit. Anders ge-
sagt: die Kommunikationsteilnehmer finden den Zusammenhang zwischen
objektiver, sozialer und subjektiver Welt, dem sie jeweils gegen-
überstehen, immer bereits inhaltlich interpretiert vor. Die Kate-
gorie der Lebenswelt hat also einen anderen Status als diese drei
formalen Weltkonzepte: die kommunikativ Handelnden bewegen sich stets
innerhalb des Horizontes ihrer Lebenswelt; Sie können nicht aus ihr
heraus- bzw. ihr gegenübertreten. Der Begriff der Lebenswelt wird
deshalb von Habermas als Komplementärbegriff zu demjenigen des kom-
munikativen Handelns eingeführt. Die Lebenswelt geht allem, was
überhaupt zum Gegenstand und Thema eines Diskurses werden kann, vor-

aus. Ihr kommt so in gewisser Weise eine "transzendente" Stellung zu:

"Die Lebenswelt ist gleichsam der transzendente Ort, an dem sich Sprecher und Hörer begegnen; wo sie reziprok den Anspruch erheben können, dass ihre Äußerungen mit der (dreifachen) Welt ... zusammenpassen; und wo sie diese Geltungsansprüche kritisieren und bestätigen, Dissens austragen und Einverständnis erzielen können. Mit einem Satz: zu Sprache und Kultur können die Beteiligten in acto nicht dieselbe Distanz einnehmen wie zur Gesamtheit der Tatsachen, Normen oder Erlebnisse, über die Verständigung möglich ist." (Tkh II 192, vgl. auch VuE 591)

Ich habe dieses in unserer Darstellung neue Konzept der Lebenswelt, das Habermas in Tkh erstmals entfaltet - den Begriff nimmt Habermas schon 1973 auf (vgl. LiS 14) - deshalb so ausführlich eingeführt, weil es nach all dem bisher Gesagten doch etwas überrascht und uns in stärkstem Masse an Gadamer erinnert, der unter dem Gesichtspunkt des Prinzips der Wirkungsgeschichte genau zu denselben Aussagen kommt. Ja diese Parallelen setzen sich gleich fort, obschon Gadamers Name in all diesen Passagen bei Habermas kein einziges Mal fällt. Zwar nimmt Habermas an - wie wir gesehen haben -, dass die Geschichte der Lebenswelt die Geschichte ihrer Rationalisierung ist. Während früher kulturelle Traditionen Vorentscheidungen darüber trafen, welche Geltungsansprüche wann, wo, für was, von wem und wem gegenüber akzeptiert werden mussten, haben heute die Beteiligten selbst die Möglichkeit, die potentiellen Gründe, auf die sie ihre Ja/Nein-Stellungnahmen stützen, zu äussern und zu prüfen. Normativ zugeschriebene Einverständnisse werden im Zuge der Rationalisierung der Lebenswelt zunehmend durch kommunikativ erzielte Einverständnisse ersetzt. Aber die Lebenswelt bleibt als Kontext der jeweiligen Situation stets im Hintergrund. Sie liegt jedem möglichen Dissens voraus und kann nach Habermas nicht wie ein intersubjektiv geteiltes Wesen kontrovers werden, sondern höchstens zerfallen. Nur der jeweils in einer konkreten Handlungssituation problematisch gewordene "Ausschnitt" der Lebenswelt wird Thema und bekommt damit den Status einer zufälligen Wirklichkeit, bzw. eines Wissens, das mit kritisierbaren Geltungsansprüchen verknüpft wird. Dauernd können neue solche Situationen auftauchen, die kritisch-argumentativ handelnd überwunden werden müssen. Aber diese Situationen haben immer nur Ausschnitt-Charakter und sie können das naive Vertrauen in die Lebenswelt insgesamt nicht erschüttern:

"Die kommunikative Alltagspraxis ist unvereinbar mit der Hypothese, dass 'alles ganz anders sein könnte'." (Tkh II 200)

Die Lebenswelt ist damit sozusagen gegen Totalrevisionen immun, sie ist nicht als Ganze hintergebar und prinzipiell unerschöpflich: Jedes erzielte Situationsverständnis kann sich auf ein "globales Vorverständnis" stützen, das in einer solchen Selbstverständlichkeit gegeben ist, die eher einem Nichtwissen als einem Wissen gleichkommt und gegenüber dem es keine "extramundane Stellung" (VuE 592) gibt. (Habermas kommt an dieser Stelle Gadamer sehr nahe.)

Die andauernde Reproduktion dieser Lebenswelt versucht nun Habermas theoretisch zu erklären, indem er sich die Frage stellt, wie sich denn die Lebenswelt in ihren Strukturen, aus denen jede Situation nur einen Ausschnitt bildet, behauptet und aufrecht erhält.

b) Kultur, Gesellschaft und Persönlichkeit als strukturelle Komponenten der Lebenswelt

Kommunikatives Handeln bedeutet zugleich einen Vorgang der Fortsetzung und Erneuerung von "kultureller Ueberlieferung", der sozialen Integration" von Individuen sowie der Herausbildung von deren "Persönlichkeit". Alle drei Vorgänge vollziehen sich durch die kommunikative Bewältigung einer unaufhörlichen Kette von Situationen innerhalb des Horizontes der Lebenswelt. Dieses Netz der kommunikativen Alltagspraxis bildet das Medium, durch das sich die Lebenswelt in ihren drei strukturellen Komponenten "Kultur", "Gesellschaft" und "Persönlichkeit", in die sie sich differenziert, herausbildet: "Unter dem funktionalen Aspekt der Verständigung dient kommunikatives Handeln der Tradition und der Erneuerung kulturellen Wissens; unter dem Aspekt der Handlungskoordination dient es der sozialen Integration und der Herstellung von Solidarität; unter dem Aspekt der Sozialisation schliesslich dient kommunikatives Handeln der Ausbildung von personalen Identitäten. Die symbolischen Strukturen der Lebenswelt reproduzieren sich auf dem Weg der Kontinuierung von gültigem Wissen, der Stabilisierung von Gruppensolidarität und der Heranbildung zurechnungsfähiger Akteure. Der Reproduktionsprozess schliesst neue Situationen an die bestehenden Zustände der Lebenswelt an, und zwar in der semantischen Dimension von Bedeutungen oder Inhalten (der kulturellen Ueberlieferung) ebenso wie in den Dimensionen des sozialen Raumes (von sozial integrierten Gruppen) und der historischen Zeit (der aufeinander folgenden Generationen). Diesen Vorgängen der kulturellen Reproduktion, der sozialen Integration und der Sozialisation entsprechen als die strukturellen Komponenten der

Lebenswelt Kultur, Gesellschaft und Person.

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. (TkH II 208f)

- Die "kulturelle Reproduktion" der Lebenswelt besteht wesentlich in einer Traditionsfortsetzung und -erneuerung, die sich zwischen den Extremen der blossen Fortschreibung von und eines Bruches mit Traditionen bewegt. Ihre Kontinuität bemisst sich heute an der Rationalität des als gültig akzeptierten Wissens. Sobald Kommunikationsteilnehmer den mit neuen Situationen auftauchenden Verständigungsbedarf aus ihrem kulturellen Ueberlieferungsvorrat von Wissen nicht mehr zu decken vermögen, manifestiert sich die kulturelle Reproduktion als "Sinnkrise".
- Die "soziale Integration" sorgt für die Koordinierung von Handlungen über legitim geregelte zwischenmenschliche Beziehungen. Störungen der sozialen Integration zeigen sich als "Anomie". In diesem Fall können die Akteure den mit neuen Situationen auftauchenden Koordinationsbedarf nicht mehr aus dem Bestand legitimer Ordnungen erfüllen. Es kommt zum Zerfall gesellschaftlicher Solidaritäten.
- Die "Sozialisation" der Angehörigen einer Lebenswelt schliesslich sichert für die nachwachsende Generation den Erwerb von Zurechnungsfähigkeit und individueller Identität, und damit die Abstimmung der persönlichen Lebensgeschichte mit kollektiven Lebensformen. Störungen dieses Vorganges zeigen sich in "Psychopathologien" und Entfremdungserscheinungen. In diesen Fällen reichen die Fähigkeiten der Betroffenen nicht aus, gegenüber den situativ wechselnden Forderungen eine autonome Ich-Identität aufrechtzuerhalten.

Sowohl die Reproduktionsprozesse wie die Krisenerscheinungen und Pathologien im Falle von Reproduktionsstörungen hat Habermas in tabellarischen Uebersichten systematisiert:

strukturelle Komponenten Repro- duktions- prozesse	Kultur	Gesellschaft	Persönlichkeit
kulturelle Reproduktion	konsensfähige Deutungssche- mata («gültiges Wissen»)	Legitimationen	bildungswirksa- me Verhaltens- muster, Erzie- hungsziele
soziale Integration	Obligationen	legitim geordnete interpersonelle Beziehungen	soziale Zugehörigkeiten
Sozialisation	Interpretations- leistungen	Motivationen für normenkon- forme Hand- lungen	Interaktions- fähigkeiten («personale Identität»)

Abb. 9: Beiträge der einzelnen Reproduktionsprozesse zur Erhaltung der strukturellen Komponenten der Lebenswelt (aus Jürgen Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. II, S. 214, Suhrkamp Verlag Frankfurt)

Jeder der Reproduktionsbereiche kann also zur Erhaltung aller Komponenten der Lebenswelt Beiträge leisten. Das verständigungsorientierte Handeln übernimmt mit seinen beiden Ausprägungen des kommunikativen Handelns und der rationalen Argumentation (Diskurs bzw. Kritik) die jeweiligen Reproduktionsaufgaben, die im Falle des Misslingens zu folgenden pathologischen Erscheinungen führen können:

strukturelle Komponenten Störungen im Bereich der	Kultur	Gesellschaft	Person	Bewertungs- dimension
kulturellen Reproduktion	Sinnverlust	Legitimations- entzug	Orientierungs- u. Erziehungs- krise	Rationalität des Wissens
sozialen Integration	Verunsiche- rung der kol- lektiven Iden- tität	Anomie	Entfremdung	Solidarität der Angehörigen
Sozialisation	Traditions- abbruch	Motivations- entzug	Psycho- pathologien	Zurechnungs- fähigkeit der Person

Abb. 10: Krisenerscheinungen und Pathologien bei Reproduktionsstörungen der Lebenswelt
(aus Jürgen Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. II, S. 215, Suhrkamp Verlag Frankfurt)

Ausgehend von diesen Differenzierungen reformuliert nun Habermas die Idee der Versprachlichung des Sakralen wie folgt:

"Je weiter die strukturellen Komponenten der Lebenswelt und die Prozesse, die zu deren Erhaltung beitragen, ausdifferenziert sind, um so mehr treten die Interaktionszusammenhänge unter Bedingungen einer rational motivierten Verständigung, also einer Konsensbildung, die sich letztlich auf die Autorität des besseren Argumentes stützt. (Tkh II 218)

Als Fluchtpunkt dieses evolutionären Trends ergibt sich für die Kultur ein Zustand der "Dauerrevision verflüssigter, reflexiv gewordener Traditionen", für die Gesellschaft eine Abhängigkeit legitimer Ordnungen von "formalen Verfahren der Normsetzung und Normbegründung" und für die Persönlichkeit der Zustand einer "kontinuierlich selbstgesteuerten Stabilisierung einer hochabstrakten Ich-Identität" (Tkh II 219f). Der universelle Diskurs verweist nach Habermas auf eine Lebenswelt, die nicht auf ein zugeschriebenes normatives Einverständnis "zurückgeht", sondern aus den intersubjektiv vollzogenen Deutungsprozessen der Beteiligten selbst "hervorgeht". Sie erweist sich in dem Masse als rational, wie sie sich durch diesen

Mechanismus der Verständigung reproduziert und erhält. Die Inhalte der Lebensweltkomponenten werden auf diesem Wege immer allgemeiner und formaler. Die symbolische Reproduktion wird gleichzeitig auf einem reflexiven Niveau fortgeführt, was nach einer arbeitsteiligen und funktionalen Spezialisierung der entsprechenden Reproduktionsprozesse in modernen Gesellschaften ruft: Kunstbetrieb und Kunstkritik, die Wissenschaften, demokratische Formen der politischen Willensbildung und eine seit dem 18. Jahrhundert einsetzende "Pädagogisierung von Erziehungsprozessen" (Tkh II 221) gehören zu dieser Erscheinung. Allerdings schlägt nun dieser evolutiv-teleologische Zug in Habermas' System nicht direkt auf seine Gesellschaftstheorie, verstanden als praktische Philosophie, durch:

"Diskurse sind immer Inseln im Meer der Praxis", gibt Habermas gegenüber Robert Spaemann zu (KPS 324); immer nur kleinste Ausschnitte der im Ganzen unthematisch im Hintergrund bleibenden Lebenswelt werden kommunikativ verflüssigt, indem sie Gegenstand von Diskursen werden.⁷⁸⁾ Wert- und normbildende Kommunikationen haben auch keineswegs immer die Präzisionsform von Diskursen. Sie bleiben häufig diffuse geistige Strömungen der "Basis" und verlaufen meist unterhalb der Schwelle politischer Entscheidungsprozesse. Wohl aber nehmen sie indirekt Einfluss auf die Prozesse politischer Willensbildung, indem sie "die Interpretationen öffentlich anerkannter Bedürfnisse verändern" (RHM 117) und dadurch den normativen Rahmen der politischen Entscheidungen beeinflussen. Die Diskussionen über die sogenannte "Lebensqualität" oder die aktuelle Friedensdiskussion sind Beispiele einer solchen kommunikativen Verflüssigung von Werten und Gehalten. Indem sie zum Thema öffentlicher Diskussionen gemacht werden, werden sie aus ihren in alltägliche Normen eingefrorenen Zusammenhängen herausgelöst, in Frage gestellt und neu definiert. Wir haben damit die Aussenwelt, in die kommunikatives Handeln eingebettet ist, und die Habermas mit dem Konzept der Lebenswelt entfaltet, nachskizziert. Als Netz kommunikativ vermittelter Kooperationen zieht die kommunikativ mit andern geteilte Lebenswelt alle gesellschaftlichen Vorgänge in den Lichtkegel rationaler Verständigungsprozesse:

"Sie verleiht allem, was in der Gesellschaft vorkommt, die Transparenz dessen, worüber man sprechen kann - auch wenn man es (noch) nicht versteht." (Tkh II 224) 79)

Die Lebenswelt selbst darf nun aber für Habermas nicht für das Ganze der sozialen Wirklichkeit des Menschen, d.h. der Gesellschaft, genommen werden: sie deckt gewissermassen nur die "symbolische Reproduktion" menschlicher Sozietät ab. Aehnlich wie die Lebenswelt zum kommunikativen Handeln so etwas wie dessen Aussenwelt darstellt, gibt es auch zur Lebenswelt nochmals eine Aussenperspektive, welche die funktionellen, nicht verständigungsabhängigen gesellschaftlichen Zusammenhänge (v.a. der "materiellen Reproduktion") zu erfassen vermag, die innerhalb des Horizontes der Lebenswelt gar nicht als solche wahrgenommen werden können. Wir sind damit bei Habermas' zweistufigem Modell von Gesellschaft ⁸⁰⁾ angelangt, das auf der Unterscheidung von "Sozialintegration" und "Systemintegration" beruht:

c) Lebenswelt und System: Verständigung und Verhaltenssteuerung
als zwei Prinzipien gesellschaftlicher Integration

Den evolutiven Uebergang zur Entwicklung von Systemen, die zuzusagen "neben" die Lebenswelt treten, haben wir bereits im letzten Kapitel (S. 212ff) kurz skizziert. Während innerhalb der Lebenswelt die Koordinierung von Handlungen über das Medium sprachlicher Verständigung erfolgt, welche Handlungsorientierungen auf eine "rationale" Weise aufeinander abstimmt, erfolgt die Koordinierung von Handlungen in Systemen auf dem Wege einer "empirischen Einwirkung" auf Handlungsfolgen. "Sozial-" bzw. "Systemintegration" unterscheiden sich so durch je eigenständige Mechanismen der Handlungskoordinierung.

Habermas entnimmt aus der Systemtheorie des amerikanischen Soziologen Talcott Parsons die zwei wichtigsten, in modernen Gesellschaften ausgebildeten Systeme, die menschliches Verhalten über "funktionale Zusammenhänge" und nicht - wie Handlungen innerhalb des Bereiches der Lebenswelt - über Prozesse "intersubjektiver Verständigung" steuern: Es ist dies einerseits das System der "Wirtschaft" welche sich des Kommunikationsmediums des "Geldes" bedient, andererseits das System der "Verwaltung" (damit ist v.a. der moderne Staat gemeint), die sich über das Medium der "Macht" herausbildet. Mit den durch diese Steuerungsmedien ausdifferenzierten Systemen entstehen

neue und eigenständige, normfreie und somit über die Lebenswelt herausragende Sozialstrukturen, die der Sprache nicht länger bedürfen und aus der Perspektive der Lebenswelt selbst als eine Technisierung eben dieser Lebenswelt erscheinen: Handlungen von Individuen werden innerhalb der beiden Systeme über funktionale Mechanismen koordiniert, die von den Beteiligten weder beabsichtigt noch bewusst gestaltet, ja in den meisten Fällen also solche auch gar nicht erst wahrgenommen werden. Für uns genügt es, die Wirkungsweise beider Medien kurz zu charakterisieren und je nach den spezifischen Zusammenhängen zur Lebenswelt zu fragen, und die weit ausholenden soziologischen Argumentationen und Erörterungen Habermas' an dieser Stelle auf sich beruhen zu lassen.

Beide Medien verringern, indem sie die Sprache ersetzen, sowohl den Aufwand an Interpretationsleistungen wie das Risiko eines Scheiterns der Verständigung, indem sie die Handlungskoordination zwischen Individuen von sprachlicher Konsensbildung abkoppeln und gegenüber der Alternative von Einverständnis und fehlgeschlagener Verständigung neutralisieren:

aa) Innerhalb des Wirtschaftssystems hat das Medium des Geldes die Funktion einer Uebertragung von Information, die den Empfänger desselben über ein Angebot informiert und ihn zur Annahme des vorliegenden Angebotes veranlassen will. Geld regelt auf diese zweckrationale Weise den Gütertausch zwischen Partnern, die je ihrem eigenen wirtschaftlichen Interessen ("Nutzen") folgen, ohne dass dieser Tausch den Umweg über eine sprachliche Verständigung, die sich an Geltungsansprüchen orientiert, einschlagen muss:

"Der Geld-Code schematisiert mögliche Stellungnahmen von Alter in der Weise, dass dieser Egos Tauschangebot entweder annimmt oder ablehnt und damit einen Besitz erwirbt oder auf dessen Erwerb verzichtet. Unter diesen Bedingungen können Tauschpartner durch ihre Angebote ihre Stellungnahmen wechselseitig konditionieren, ohne sich auf die Kooperationsbereitschaft verlassen zu müssen, die im kommunikativen Handeln vorausgesetzt wird. Erwartet wird von den Akteuren vielmehr eine objektivierende Einstellung zur Handlungssituation und eine rationale Orientierung an Handlungskonsequenzen. Rentabilität bildet den Massstab, nach dem der Erfolg kalkuliert werden kann." (T&H II 396)

Geld muss überdies - im Unterschied zur Sprache - so beschaffen sein, dass es gemessen, gespeichert und veräußert werden kann. Wie die Sprache, gehorcht aber auch das Geld der Struktur von Anspruch und Einlösung: Während im Falle der Verständigung die Gründe als Mittel zur Verfügung stehen müssen, um nötigenfalls einen erhobenen Geltungsanspruch einzulösen, müssen die mit nominalen Geldwerten erhobenen Ansprüche mit Realwerten (Gold oder Gebrauchswerte) gedeckt sein. Während der Sprache eine rational motivierende Kraft zukommt, bewegt Geld konkret Individuen zu bestimmten Handlungen. Der wichtigste Unterschied zur Sprache besteht darin, dass das Geld einer institutionellen Verankerung bedarf, die in der privatrechtlichen Normierung von Tauschbeziehungen auf der Grundlage von Eigentum und Vertrag beruht. Diese rechtliche Normierung ist sozusagen die lebensweltliche Wurzel des Geldmediums, sind doch diese Normen von einem kommunikativ erzielten und/oder überlieferten Einverständnis getragen. Der historisch junge, systembildende Effekt des Geldes besteht nun darin, dass Märkte und Organisationsformen entstehen, die den Wirtschaftsbereich vollständig unter monetäre Kontrolle bringen. (Der wichtigste solche Effekt ist wohl der mit dem Kapitalismus vollzogene Schritt der Monetarisierung der Arbeitskraft.)

- bb) Das System moderner Verwaltungen beruht auf dem Medium der Macht. Mit Macht meint Habermas (im Anschluss an Parsons) nicht direkt die Anwendung physischer Gewalt: Zwangsmittel stellen lediglich die Deckung eines Machtanspruches dar, wie es im Falle der Sprache Begründungen, im Falle des Geldes reale Werte sind. Macht mobilisiert und steuert Leistungspotentiale für die Erreichung von kollektiv erwünschten Zielen, indem sie Gehorsam dafür verlangen und dem Ungehorsamen Schaden zufügen kann. Dem "Nutzen", der im Falle des Geldes den Gütertausch in Gang hält, entspricht im Falle der Macht die "Effizienz" der Verwirklichung gemeinsamer Ziele, dies wiederum ohne den risikoreichen und aufwendigen Umweg über sprachliche Verständigung:

"Der Macht-Code schematisiert mögliche Stellungnahmen und Alter in der Weise binär, dass sich dieser Egos Aufforderung unterwerfen oder widersetzen kann; mit der von Ego für den Fall der Nichtausführung in Aussicht gestellten Sanktion für Alter ist in den Code eine Gehorsamspräferenz eingebaut. Unter diesen Bedingungen kann der Machthaber die Stellungnahme des Machtunterworfenen konditionieren, ohne auf dessen Kooperationsbereitschaft angewiesen zu sein. Von beiden Seiten wird eine objektivierende Einstellung zur Handlungssituation und eine Orientierung an möglichen Handlungskonsequenzen erwartet. Für den Machthaber ist ein rentabilitätsanaloger Massstab vorgesehen, anhand dessen er den Erfolg seiner Entscheidungen kalkulieren kann." (TKH 401)

Politik, die sich für die Verwirklichung kollektiver Ziele zuständig weiss, funktioniert als System in der Weise, dass sie für bindende Entscheidungen über das Medium der Macht bei Individuen Folgebereitschaften bewirken und aufrechterhalten kann. Wenn auch in einer schwerfälligeren und diffuseren Weise als das Geld, weist auch das Medium der Macht die qualitativen Eigenschaften der Messbarkeit (z.B. durch Volksabstimmungen), der Zirkulationsfähigkeit (z.B. durch Wahlen) und der Deponierbarkeit (z.B. in Polizei- oder Militärcorps, entsprechenden Waffen usw.) auf. Der systembildende Effekt der Macht zeigt sich in der Herausbildung des modernen Staates, speziell in der Ausbildung moderner Systeme der Verwaltung, die in einer differenzierten hierarchischen Abstufung und auf zentralistische Weise eine effiziente Handhabung des Mediums ermöglichen. Macht wird über die öffentlichrechtliche Organisation von Aemtern institutionalisiert: das Recht, Macht auszuüben, setzt das Innehaben einer Stelle im Rahmen einer Organisation, in der Machtverhältnisse hierarchisch geordnet sind, voraus. Nur über solche Organisationen kann Macht auch auf Dauer gestellt werden. Die Machtunterworfenen müssen aber die von den Machthabern jeweils behaupteten kollektiven Ziele letztlich selbst unter normativen Gesichtspunkten prüfen und entweder bestätigen oder verwerfen können. An diesem Sachverhalt zeigt sich die lebensweltliche Verankerung des Mediums der Macht, die an eine sprachliche Konsensbildung gebunden bleibt. Auch das Medium der Macht ist so beschaffen, dass es eine empirisch motivierende Kraft hat, die eine rationale Motivation von Handlungen durch Gründe ersetzen kann.

In beiden Fällen handeln die Beteiligten also nicht verständigungsorientiert, sondern sind allein ausgerichtet am eigenen Erfolg des Handelns. Die in diesem Falle zum Zuge kommende Rationalität ist diejenige des zweckrationalen Handelns, die vom Konzept der kommunikativen Vernunft, wie sie innerhalb der Lebenswelt zum Zuge kommt, zu unterscheiden ist:

"Mediengesteuerte Interaktionen können sich in Raum und Zeit zu immer komplexeren Netzen verknüpfen, ohne dass diese kommunikativen Vernetzungen überschaut und verantwortet werden müssten, und sei es auch nur in der Art eines kollektiv geteilten kulturellen Wissens. Wenn Zurechnungsfähigkeit heisst, dass man sein Handeln an kritisierbaren Geltungsansprüchen orientieren kann, dann bedarf eine von kommunikativ erzieltm Konsens abgehängte Handlungskoordination keiner zurechnungsfähigen Interaktionsteilnehmer mehr." (TkH II 394)

Die Entlastung der Interaktionen von Ja/Nein-Stellungnahmen zu kritisierbaren Geltungsansprüchen erweitert die Freiheitsgrade erfolgsorientierten Handelns. Jede moderne Gesellschaft kennt solche Formen einer "bewusstlos vollzogenen Systemintegration" (LdS 544), d.h. einer Koordinierung von Handlungen, die nicht durch das Bewusstsein der daran Beteiligten vollzogen wird. Wir haben jedoch angedeutet, dass systemisch gesteuerte Handlungen der Institutionalisierung bedürfen, die in beiden Fällen, sowohl dem Gelde wie der Macht, auf praktische Diskurse hinzielen: sowohl die arbeits- und marktorientierte Tauschorganisation wie die Organisation von Macht, die schliesslich in einem staatlich organisierten öffentlichen Rahmen erfolgt, sind über Normen mit verständigungsorientiertem Handeln systematisch verknüpft. Das verständigungsorientierte kommunikative Handeln holt das systemische noch in einem zweiten Falle ein, nämlich dann, wenn sich die Beteiligten reflexiv auf ihre systemisch gesteuerten und erfolgsorientiert vollzogenen Handlungen und Entscheidungen zurückbeziehen und prüfen, ob sie im vorliegenden Falle richtig gehandelt haben. In einem solchen Falle können sie nicht anders als verständigungsorientiert handeln: Sie müssen für ihr Handeln Gründe aufführen, die sie gegebenenfalls gegen Opponenten verteidigen müssen mit dem Ziel, ein Einverständnis über die umstrittene Situationsdefinition herbeizuführen. Diese Hinweise zeigen an, dass Systeme nicht einfach als eigenständige Entitäten neben die Lebenswelt zu stellen sind. Zwischen System und Lebenswelt herrscht vielmehr eine Beziehung der Asymmetrie: Systeme sind in der Lebenswelt verankert, sozusagen darin eingebettet - und nicht umgekehrt. 81)

Wir haben damit Jürgen Habermas' Begriff der Gesellschaft erarbeitet, den er uns als zweistufige Theorie einer Gesellschaft, die sich in Lebenswelt und System entfaltet, vorführt. In einer Formel gefasst, lassen sich nach Habermas demzufolge Gesellschaften als "systemisch stabilisierte Handlungszusammenhänge sozial integrierter Gruppen" auffassen (Tkh II 228). Während sich für Habermas nur die Funktionsbereiche der materiellen Reproduktion einer Gesellschaft über systemische Steuerungsmedien aus dem Zusammenhang der Lebenswelt herausdifferenzieren lassen, ist für die symbolische Reproduktion der Gesellschaft, die sich über die Weiterbildung kultureller Ueberlieferung, soziale Integration und Sozialisation vollzieht, nach wie vor das in lebensweltliche Zusammenhänge eingebettete kommunikative Handeln zuständig. Somit liegen nun alle Instrumente bereit, die uns Jürgen Habermas' Theorie und Diagnose der Moderne nachvollziehen lassen:

5. Dialektik der gesellschaftlichen Rationalisierung.

Signatur und Stachel des Experimentes der Moderne

"Die modernen Gesellschaften haben ihre unbestreitbaren Erfolge bei der Entwicklung von Produktivkräften und bei der Durchsetzung legaler Herrschaft damit bezahlt, dass sie nach und nach alle Lebensbereiche in Formen ökonomischer und administrativer Rationalität pressen und Formen praktischer Rationalität unterdrücken."
(KPS 385)

In diesem Zitat liegt Habermas' Gesamturteil zur Epoche der Moderne vor uns. Einerseits hat sich über die Jahrzehnte hinweg bei Habermas daran grundsätzlich wenig verändert, wenn man dazu etwa einschlägige frühe Schriften von ihm zu Rate zieht (z.B. den Aufsatz TWI 120ff von 1964).⁸²⁾ Andererseits hat Habermas' Konzept unterdessen eine gewaltige begriffliche Ausdifferenzierung erfahren, die wir bisher in ihren Grundzügen nachgezeichnet haben. Mit diesem Instrumentarium: seiner Theorie kommunikativen Handelns, seiner Theorie der sozialen Evolution und seiner zweistufigen Gesellschaftstheorie, versucht Habermas, Analysen "einer neuen und weiterhin unbegriffenen Lage" (KPS 381), wie er unser Zeitalter der Moderne empfindet, vorzulegen. Als hauptsächlichste Unterlage für seine Deutung der Gegenwart dient ihm seine Theorie der Rationalisierung. An unserer Gesellschaft bemängelt Habermas, dass sie die modernen Strukturen der

Vernunft nur teilweise verwirklicht und durch Fehlentwicklungen auch eigenhändig wieder zerstört. Er verfährt die These,

"dass die kapitalistische Entwicklung posttraditionale Handlungsorientierungen nur in eingeschränkter Form zulässt, nämlich ein Rationalisierungsmuster fördert, demzufolge die kognitiv-instrumentelle Rationalität über Wirtschaft und Staat hinaus in andere Lebensbereiche eindringt und dort auf Kosten moralisch-praktischer und ästhetisch-praktischer Rationalität Vorrang erhält." (Tkh I 320, Hervorhebungen durch S.J.)

Insgesamt wirft Habermas der Moderne vor, dass sie sich bisher nur partiell verwirklicht habe und mit ihrem Programm sozusagen "auf halbem Wege" stehen bleiben könnte. Während von Max Weber - dem sich Habermas mit seiner These am meisten verbunden sieht - der geschichtlichen Prozess einer sich in den westlichen Gesellschaften vollziehenden Rationalisierung als zumindest zweideutig, ja paradox empfunden wird, indem sich in solchen Gesellschaften zunehmend selbstzerstörerische Phänomene v.a. des Sinnverlustes und des Freiheitsverlustes zeigen, hält Habermas unbeirrt an den Rationalisierungseigenschaften moderner Gesellschaften fest. Er interpretiert bedenkliche Erscheinungen unserer Zeit als korrigierbare Fehlentwicklungen auf dem Weg der Rationalisierung unserer Gesellschaft. Ich möchte Habermas' Aussagen zur Neuzeit in zwei Argumentationszusammenhänge auseinandernehmen: Einerseits (a) konzentriert sich Habermas auf das aktuelle Zusammenspiel der sich immer weiter in die Lebenswelt ausdehnenden Systeme mit eben dieser Lebenswelt. Die schwersten Probleme, mit denen unsere Gesellschaft seiner Meinung nach heute zu kämpfen hat, entstehen dadurch, dass sich die gesellschaftliche Subsysteme Bereiche einverleiben, die eigentlich im Bereich der Lebenswelt verbleiben müssten. Davon zu unterscheiden sind (b) Probleme, die innerhalb der Lebenswelt auftreten können (vgl. Abb. 10, S. 223) und die sich als interne Folgen der Rationalisierung der Lebenswelt zeigen. Interessanterweise äussert sich Habermas nicht über allfällig bedenkliche Entwicklungen innerhalb und zwischen gesellschaftlichen Systemen selbst. Unter systematischen Gesichtspunkten stellt dies eine Lücke in seiner Kritik der Moderne dar!

Dass sich aus diesen drei Zusammenhängen moderner Gesellschaften, von denen Habermas nur deren zwei behandelt, komplexe Kausalitätsabhängigkeiten ergeben, liegt auf der Hand. Ich beschränke mich an

dieser Stelle auf solche Momente, die mir im Hinblick auf unsere Fragestellung und den Vergleich mit Hans-Georg Gadamers Zeitdiagnosen als besonders wichtig erscheinen.

a) Phänomene der Entsprachlichung von Lebenswelt. Zur Monetarisierung und Bürokratisierung der Alltagspraxis.

Das Hauptproblem der Moderne sieht Habermas in der provokativen Bedrohung der kommunikativ strukturierten Lebenswelt durch die sich zunehmend verselbständigenden, formal organisierten Handlungssysteme, die nicht nur die traditionellen Lebensformen untergraben, sondern auch in die kommunikative Struktur jener Sphären der kulturellen Reproduktion, der sozialen Integration und der Sozialisation eindringen, in denen Menschen immer noch gemeinsam handeln und sich darüber verständigen müssen. Es kommt dadurch zu einer Unterordnung bzw.: "inneren Kolonialisierung", TkH II 458 u.ö.) der Lebenswelt unter die "Imperative" der systemisch-instrumentellen Rationalität.

Die Herausbildung von Systemen ist für moderne Gesellschaften ein evolutionär notwendiger Schritt. Bestimmte Steuerungsmedien organisieren auf eine formale Weise bestimmte, spezifische Handlungsbereiche; sie ersetzen und entlasten dadurch den Mechanismus sprachlicher Verständigung. Wir haben gesehen, dass jedoch beide Medien (Geld und Macht) über Zusammenhänge des formalen Rechts in der Lebenswelt verankert werden müssen. Die neuen sprachunabhängigen Sozialbeziehungen werden durch positives Recht gar erzeugt. Für Habermas ist deshalb die Art und das Mass der "Verrechtlichung sozialer Beziehungen" der wesentliche Indikator für die Bestimmung der Grenzen zwischen System und Lebenswelt: Wo Ethik durch Recht ersetzt wird, handeln die Beteiligten nur noch unter Vorbehalt kommunikativ: sie wissen, dass sie jederzeit auf formelle Regelungen rekurrieren können; sie sind so nicht mehr genötigt, mit kommunikativen Mitteln Einverständnis zu erzielen. Um die Schwelle zu bezeichnen, bei deren Ueberschreiten die Ersetzung der Lebenswelt durch Systeme in eine systemisch bewirkte Deformation der Lebenswelt umschlägt, fasst Habermas zunächst die wichtigsten Austauschbeziehungen zwischen System und Lebenswelt ins Auge: Die kapitalistische Wirtschaft und der mo-

derne Staat sind die beiden über die Medien Geld und Macht aus der Lebenswelt ausdifferenzierten Subsysteme. Darauf reagiert nach Habermas die Lebenswelt in der Weise, dass sich die sozial integrierten Handlungsbereiche der Lebenswelt gegenüber den beiden systemisch integrierten Handlungsbereichen als "Privatsphäre" bzw. "Oeffentlichkeit" zu formieren beginnen. Den institutionellen Kern der Privatsphäre bildet die von ökonomischen Funktionen zunehmend entlastete Familie. Die Oeffentlichkeit hingegen institutionalisiert sich in erster Linie durch den Kulturbetrieb und die Massenmedien, während freie Interessenvereinigungen und Verbände in einem Kontinuum zwischen Oeffentlichkeit und Privatsphäre von Fall zu Fall einzuordnen sind. Die ausdifferenzierten Austauschbeziehungen zwischen Systemen und der Lebenswelt fasst Habermas wie folgt zusammen:

Institutionelle Ordnungen der Lebenswelt	Austauschbeziehungen	mediengesteuerte Subsysteme
Privatsphäre	<p>M → Arbeitskraft</p> <p>1) ← G Arbeitseinkommen</p>	Wirtschaftssystem
	<p>G Güter und Dienste ←</p> <p>2) ← G Nachfrage →</p>	
Öffentlichkeit	<p>G → Steuern</p> <p>3) ← M Organisationsleistungen</p>	Verwaltungssystem
	<p>M ← Politische Entscheidungen</p> <p>4) ← M Massenloyalität</p>	

G = Geldmedium

M = Machtmedium

1) = Rolle des Beschäftigten

2) = Rolle des Konsumenten

3) = Rolle des Klienten

4) = Rolle des Staatsbürgers

Abb. 11: Beziehungen zwischen System und Lebenswelt
(nach TkH II 473)

Aus dem Blickwinkel der Subsysteme Wirtschaft und Staat vollziehen sich die Interaktionen mit der jeweils angrenzenden Sphäre der Lebenswelt in der Form paralleler Austauschbeziehungen: Das Wirtschaftssystem tauscht Lohn gegen Arbeitsleistungen sowie Güter und Dienstleistungen gegen die Nachfrage von Konsumenten. Die öffentliche Verwaltung tauscht Organisations- und Dienstleistungen gegen

Steuern und politische Entscheide gegen die Gehorsamsbereitschaft von Staatsbürgern. Aus der Perspektive der Lebenswelt kristallisieren sich um diese Austauschbeziehungen die sozialen Rollen des "Beschäftigten" und des "Konsumenten" auf der einen, des "Klienten" und des "Staatsbürgers" auf der andern Seite.⁸³⁾ Die von den beiden Systemen ausgehende "Monetarisierung" bzw. "Bürokratisierung" von Arbeitskraft bzw. staatlichen Leistungen vollziehen sich, historisch betrachtet, nur um den (schmerzhaften) Preis der Zerstörung traditioneller Lebensformen. Die Konsumenten- und Staatsbürgerrollen hingegen verweisen auf Orientierungen, die in der Privatsphäre und dem öffentlichen Bereich der Lebenswelt selbst ausgebildet werden. Sie sind deshalb, obschon die Autonomie der Kaufentscheidung freier Konsumenten und die Autonomie der Wahlentscheidung souveräner Staatsbürger eher Postulat als Wirklichkeit sind, der Lebenswelt verhaftet und stehen den Zugriffen von Wirtschaft und Staat nicht in gleicher Weise offen wie die Grössen Arbeitskraft und Steuern.

Genau dann nun überschreitet die Monetarisierung und Bürokratisierung die Grenzen der Normalität, sobald sie die eigensinnig strukturierten Zuführen aus der Lebenswelt zu Instrumenten der Bestandserhaltung der jeweiligen Systeme umfunktioniert und in ihren Dienst zu stellen versucht. Es ist Habermas' marxistische Ueberzeugung, dass die im kapitalistischen Wirtschaftssystem eingebaute Ungerechtigkeit (Klassenstruktur) zu solchen Uebergriffen zwingt, indem entsprechende Entschädigungen dafür bereitgestellt und so in Konsumenten und Klientenrollen kanalisiert werden, dass die Strukturen von entfremdeter Arbeit und entfremdeter Mitbestimmung keine Explosivkraft entfalten, welche die gesellschaftlichen Systeme zerstören könnte (vgl. TkH II 515). Sozialintegrative Lebenszusammenhänge werden so über Konsumenten- und Klientenrollen zunehmend umfunktioniert, an systemisch integrierte Handlungsbereiche angeglichen und angeschlossen. Aufgrund dieser "Instrumentalisierung der Lebenswelt" für systemische Zwänge, welche praktische Fragen in technische undefiniert, leidet die kommunikative Alltagspraxis an einer einseitigen Ausrichtung auf kognitiv-instrumentelle Handlungsorientierungen, welche die mit der Rationalisierung der Lebenswelt ebenfalls eröffneten Spielräume für moralisch-praktische Willensbildung, expressive Selbstdarstellung und ästhetische Befriedigung nicht aus-

nutzt, ja unterdrücken muss. Es kommt so zur alleinigen Entwicklung der zweckrationalen Rationalitätskomponente innerhalb der dreigliedrig möglichen, ganzen Vernunft des Menschen.

Die mit monetären und bürokratischen Mitteln getätigten systemischen Eingriffe in die symbolisch-sprachliche Reproduktion der Lebenswelt bleiben nach Habermas nicht ohne pathologische (meist Freiheiten einschränkende) Nebeneffekte: Phänomene der Verrechtlichung kommunikativ strukturierter Handlungsbereiche sind für Habermas sichere Anzeichen solcher systemisch bewirkter Uebergriffe in die Lebenswelt. Die Entwicklung zum demokratischen Sozial- und Wohlfahrtsstaat (als Antwort auf Probleme des frühen industriellen Kapitalismus) kann als letzter und entscheidender epochaler Verrechtlichungsschub ausgemacht werden, der einen erheblichen Zwang der Umdefinition von Situationen innerhalb der lebensweltlichen Alltagspraxis nach sich zieht: Obschon als Mittel der Freiheitsverbürgung gedacht, entsteht durch den bürokratischen Vollzug und die monetäre Einlösung sozialrechtlicher Ansprüche eine gewalttätige Abstraktion von lebensweltlich-konkreten Lebenssituationen des Menschen, weil diese nun Rechts-sätzen zugeordnet und in eine administrativ bearbeitbare Form gebracht werden müssen. Die Absicherung gegen alle Wechselfälle des Lebens von der Geburt bis zum Tod in verrechtlichter Form, die im Falle ihres Eintreffens mit monetären Entschädigungen abgegolten werden, zwingen zur konsumistischen Umdefinition dieser Situationen und entziehen diese damit strukturell der Lebenswelt, die üblicherweise diese Situationsdefinitionen einer kommunikativ verfassten gemeinsamen Verständigung und einem daraus resultierenden Handeln der Beteiligten unterwirft.⁸⁴⁾ Die modernen Einrichtungen sozialer Dienste und therapeutischer Hilfestellungen ändern daran grundsätzlich nichts, ja lassen den Widerspruch zwischen ihrem Ziel: der Förderung selbständiger sozialer Integration, und ihrer tatsächlichen Funktionsweise: ihrer rechtsförmigen Intervention, erst deutlich vor Augen treten. Die paradoxen Folgen der modernen "Therapeutokratie" (Tkh II 533), die vom klassischen Strafvollzug über die Sozialarbeit und Jugendarbeit unterdessen bis hin zu psychotherapeutischen Formen der Lebenshilfe reichen, auf die Rechtsansprüche bestehen, zeigen sich für Habermas darin, "dass diese sozialstaatlichen Verbürgungen dem Ziel der sozialen Integration dienen sollen

und gleichwohl die Desintegration derjenigen Lebenszusammenhänge fördern, die durch eine rechtsförmige Sozialintervention vom handlungskoordinierten Verständigungsmechanismus abgelöst und auf Medien wie Geld und Macht umgestellt werden" (TkH II 534). Der freiheitsverbürgend gedachte Sozialstaat breitet so ein "Netz von Klientenverhältnissen" über die Lebenswelt aus, die eine Bürokratisierung und Monetarisierung von Kernbereichen kommunikativ strukturierten Handelns bewirken. Ueberall, wo die kapitalistische Modernisierung lebensweltliche Traditionen "durchgescheuert" hat, werden zentrale Bereiche der kulturellen Reproduktion, der sozialen Integration und der Erziehung vermehrt in den Sog der systemischen Wachstumsdynamik hineingezogen. Jüngste Beispiele solcher Tendenzen der Verrechtlichung sind für Habermas etwa Erscheinungen in den Gebieten des Umwelt- und Datenschutzes, der Kultur und des Tourismus, aber auch Entwicklungen im Bereich der Schule: "die schulische Sozialisation wird in ein Mosaik von anfechtbaren Verwaltungsakten zerlegt" (TkH II 545), und der Familie: um die eigentlich emanzipatorische Stichworte wie "Gleichberechtigung" und "Kindeswohl" ranken sich im Falle ihrer Verrechtlichung neue Abhängigkeiten: "Um sich als Person konstituieren zu können, sieht sich das einzelne Familienmitglied gezwungen, die Mitwirkung des Staates in Anspruch zu nehmen." (TkH II 542) Auch in der Ersetzung des Richters durch den Therapeuten, die gerade in diesen beiden Bereichen etwa vorgenommen wird, sieht Habermas kein Heilmittel: "der Sozialarbeiter ist nur ein anderer Experte, der den Klienten der wohlfahrtsstaatlichen Bürokratie nicht aus seiner Objektstellung befreit." (TkH II 544) Ueberall werden in lebensweltlichen Bereichen, die auf ein kommunikativ erzieltes Einverständnis der Beteiligten angewiesen sind, menschliche Handlungen auf ein anderes Prinzip der Vergesellschaftung umgestellt, indem sie monetären und bürokratischen Massnahmen und gerichtlichen Kontrollen geöffnet werden. Da dies nach Habermas keine unumkehrbaren Prozesse sind, geht es darum, "Lebensbereiche, die funktional notwendig auf eine soziale Integration über Werte, Normen und Verständigungsprozesse angewiesen sind, davor zu bewahren, den Systemimperativen der eigendynamisch wachsenden Subsysteme Wirtschaft und Verwaltung zu verfallen und über das Steuerungsmedium Recht auf ein Prinzip der Vergesellschaftung umgestellt zu werden, das für sie dysfunktional ist." (TkH II 547)

Im Anschluss an dieses theoretische Postulat unternimmt Habermas einige Anläufe zur Untersuchung moderner "Lebensweltpathologien", indem er Tendenzen und Gegentendenzen jüngster gesellschaftlicher Entwicklungen untersucht und in Emanzipations-, Widerstands- und Rückzugspotentiale zu unterscheiden versucht. Er knüpft dabei wiederum an den frühen Einzelstudien der Kritischen Theorie der 30-er Jahre an, indem er etwa die östlich-sozialistische mit der westlich-kapitalistischen Ausprägung der postliberalen Gesellschaftsformation vergleicht, Veränderungen innerhalb der Familie, Phänomene der Massenmedien und der Massenkultur sowie Protest- und Alternativbewegungen mit Hilfe seines theoretischen Instrumentariums zu interpretieren unternimmt. Ihm fällt dabei auf, dass die neuen Konflikte und Probleme in den entwickelten modernen Gesellschaften des Westens nicht in den Bereichen der materiellen Reproduktion entstehen, sondern in den Bereichen der kulturellen Reproduktion, der sozialen Integration und der Sozialisation, denen über die Medien Macht und Geld nicht beizukommen ist, da es sich hier nicht um Probleme der Verteilung materieller Güter handelt, sondern um Fragen der "Grammatik von Lebensformen" (Tkh II 576). Doch entstehen diese Problemlagen nicht nur aufgrund imperialistischer Uebergriffe der Systeme auf die Lebenswelt, sondern durchaus auch aufgrund lebenswelt-interner pathologischer Entwicklungen, die mit Prozessen ihrer Rationalisierung in einem direkten (internen) Zusammenhang stehen. Während die eigendynamisch gewordenen Systeme einen zunehmenden "Freiheitsverlust" bewirken, ist die Rationalisierung der Lebenswelt von einem zuweilen bedrohlichen Ausmasse annehmenden "Sinnverlust" ⁸⁵⁾ begleitet. Dieser zweiten, lebenswelteigenen Krankheit der Moderne wollen wir uns jetzt noch zuwenden:

b) Verlust, Verbrauch und Zerstörung sinnstiftender Traditionen und die Abspaltung elitärer Expertenkulturen

Seit der gesellschaftlich-institutionalisierten Entbindung des Rationalitätspotentials verständigungsorientierten Handelns zehren Diskurse vom Polster lebensweltlich überlieferter und weitergebildeter Traditionen. Unter den Bedingungen einer "weitgehend rationalisierten Lebenswelt" lassen sich nach Habermas die auf diesem Wege "aufgezehrten Bestände als Traditionsbestände nicht mehr regenerie-

ren" (KPS 428). Das Zeitalter der Moderne erscheint ihm deshalb als das Zeitalter des "Posttraditionalismus". Er ist im Gegensatz zu Max Weber der Ueberzeugung, dass weder die Säkularisierung der Weltbilder noch die strukturelle Differenzierung der Gesellschaft - beides Folgen dieser gesellschaftlichen Rationalisierung - an sich pathologische Nebenfolgen entwickeln, obschon die inhaltlichen Gesamtdeutungen mit der Kommunikationsstruktur der entwickelten Moderne mehr und mehr unwiderruflich zerfallen. Die in diesem Zuge erfolgte Ausdifferenzierung von Wissenschaft, Moral und Kunst hat nicht nur das Autonomwerden dieser seither von Spezialisten bearbeiteten Sektoren zur Folge, sondern auch deren Abspaltung von einem in der Alltagspraxis "naturwüchsig" - wie Habermas (KPS 454, Tkh II 521 u.ö.) sagt - hermeneutisch fortgebildeten Traditionsstrom. Diese Abspaltung wird nach Habermas immer wieder als Problem empfunden. Durch den modernen Zwang zur kommunikativen Verflüssigung von Traditionen verlieren diese jedenfalls ihre identitätsbildende Kraft: die Theoretisierung der Lebenswelt zerstört praktische Alltagsgewissheiten, so dass die heutige Situation "eine im Umgang mit Ungewissheiten bewährte Autonomie des Ichs" erfordert (WuB 87), der zunehmend viele Mitglieder modernen Gesellschaften nicht mehr gewachsen sind. Symptome des Sinnverlustes, der Anomie und der Zunahme psychopathologischer Störungen (vgl. Abb. 10, S. 223) greifen jedenfalls zeitweise epidemisch um sich und die Fähigkeit moderner Gesellschaften nimmt ab, die nachwachsenden Generationen an die in ihnen institutionalisierten Wertorientierungen überhaupt noch anschliessen zu können. Die rationalistisch bewirkte Erosion von Alltagswissen weckt deshalb fast zwangsläufig das Bedürfnis nach Regression, nach Rückkehr in künstliche Naivitäten und religiösen Aberglauben. Jede Kur, die die theoretische Unschuld des Alltagswissens wiederherstellen soll, muss jedoch nach Habermas fehlschlagen und die als Antwort auf diese Situation häufige Beschwörung von Traditionen erweist sich ihm in den meisten Fällen als hilfloser Versuch, da nur solche Traditionen der Beschwörung bedürfen, die der Bestätigung durch gute Gründe eben gerade ermangeln.

Die heutigen Weltbilder zerfallen in die drei - den drei Weltbezügen entsprechenden - Wissenkomplexe von Wissenschaft, Moral und Kunst, in denen Experten je die diesen Bereichen entsprechenden rationalen

Potentiale freisetzen und weiterentwickeln. Da in der kapitalistischen Moderne der kognitiv-instrumentelle Vernunftanteil einseitig gefördert worden ist, kommt jetzt nach Habermas alles darauf an, dass auch der Eigensinn der praktischen und der ästhetischen Rationalität zu seiner Entfaltung kommt. Jüngste Tendenzen expressiver "Selbstverwirklichung" und moralisch-praktischer "Selbstbestimmung", die von immer breiteren Bevölkerungsschichten in den letzten Jahrzehnten für sich - häufig psychotherapeutisch experimentierend - in Anspruch genommen werden, lassen darauf schließen, dass nun auch diese explosiven Gehalte der kommunikativen Vernunft innerhalb der Moderne zur Entfaltung kommen. Eine Gefahr sieht Habermas allerdings in der Abkapselung von Expertenkulturen, die mit diesen Entwicklungen verbunden sind. Die notwendige Rückkoppelung dieser Expertenkulturen mit einer Lebenswelt, die auf lebendig gebliebene Traditionen angewiesen bleibt, kann aber nur unter der Bedingung des Zusammenspiels der drei Vernunftmomente, die zusammen erst die Einheit menschlicher Rationalität ausmachen, gelingen. Wenn auch Habermas nicht - wie noch Max Weber - glaubt, dass sich die drei in Wissenschaft, Moral und Kunst verselbständigten Aspekte der Vernunft in irrationalistische Glaubensmächte versteigen, die sozusagen in einer säkularen Spielart des Polytheismus gegeneinander konkurrieren, sieht er das Hauptproblem der kulturellen Moderne doch darin, wie Zusammenhang und Einheit der dreistrahligen dezentrierten Vernunft, mit denen moderne Individuen ihr Leben gestalten, aufrechterhalten werden kann. Bis es soweit ist, empfiehlt Habermas einen klugen und hinreichend skeptischen Umgang mit hypothetischen und vorläufigen Erkenntnissen, die innerhalb moderner Wissenskomplexe erzeugt und der Lebenswelt zur Verfügung gestellt werden. Die Autonomie der sich hermeneutisch fortbildenden Alltagspraxis muss "vor den unvermittelten, professionell noch weitgehend ungesicherten Zugriffen der Experten geschützt werden ... in Familie und Schule nicht weniger als in den grauen Zonen oft genug fragwürdiger Lebenshilfen" (KdN 1058).⁸⁶⁾ Eindeutig jedoch möchte Habermas den Begriff und die Würde der Moderne, die Dimension einer unverkürzten dreistrahligen Vernunft zur Geltung bringen. Das Experiment der Moderne soll gewagt, nicht vorzeitig und auf halbem Wege abgebrochen werden. Im Gegensatz zu eher konservativen Stimmen vermag Habermas momentan keine anthropologischen Grenzen zu sehen, die diesem Experiment Schranken setzen wür-

den. Seine Stossrichtung setzt er denn auch diesen konservativen Reaktionen auf die dynamischen Entwicklungen der Moderne entgegen⁸⁷⁾: Zu Unrecht leiten diese seiner Meinung nach die Folgeprobleme der Moderne aus der Entbindung ihres Rationalitätspotentials ab. Schuld an pathologischen Erscheinungen in unseren Gesellschaften sind nach ihm in erster Linie die monetaristischen und bürokratischen Uebergriffe, die ein nach wie vor ungerechtes System der Wirtschaft der Lebenswelt zumutet. Doch gibt der Schwund lebensweltlicher Traditionen auch Habermas zu denken, bilden doch auch in seinem Konzept die kulturellen Ueberlieferungen das Fundament der Lebenswelt. Seit diese unter jeweils einem oder drei Rationalitätsaspekte in Wahrheitsfragen, in Fragen der Gerechtigkeit oder des Geschmacks aufgespalten und kritisch-rational fortgebildet werden, verarmen jedoch die sinnstiftenden Traditionen. Obschon die Zeit inhaltlicher Weltbilder für Habermas unwiederbringlich vorbei ist, bleiben auch moderne Ich-Identitäten jeweils auf konkrete Inhalte angewiesen. Der Weg der Universalisierung kommunikativer Vernunft, der ein Weg zunehmender Formalisierung substantieller Gehalte ist, lässt aber offenbar unterwegs so viele Traditionen erblinden und unglaubwürdig werden, dass auch mit der Möglichkeit einer "bedeutungslosen Emanzipation" gerechnet werden muss:

"Könnte eines Tages ein emanzipiertes Menschengeschlecht in den erweiterten Spielräumen diskursiver Willensbildung sich gegenüber-treten und doch des Lichtes beraubt sein, in dem es sein Leben als ein gutes zu interpretieren fähig ist? Die Rache einer für die Legitimation von Herrschaft über die Jahrtausende ausgebeuteten Kultur bestünde dann, im Augenblick der Ueberwindung uralter Repressionen darin, dass sie keine Gewalt, aber auch keinen Gehalt mehr hätten." (PpP 375) oder, an anderer Stelle:

"Am Ende bleibt das religiös artikulierte Bedürfnis, das der Antrieb zu allen Formen der Rationalisierung gewesen ist, unerfüllt zurück, nämlich der Anspruch, 'dass der Weltlauf, wenigstens soweit er die Interessen der Menschen berührt, ein irgendwie sinnvoller Vorgang sei'." (Tkh I 330)

Nochmals wird hier von Habermas der Bogen zur Religion geschlagen: er lässt hier die Erfahrung sinnloser Mündigkeit als paradoxe Möglichkeit erscheinen. Doch liefert Habermas die Lösung dieses Problems keine Rezepte. Unermüdlich warnt er jedoch vor jedem unbe-sehenen und billigen Traditionalismus. Die Vielfalt weltanschaulicher, ideologischer und religiöser Strömungen, die in unserer aufgeklärten Zeit erneuert und in erstaunlicher Ausmasse Zulauf finden,

ist für ihn ein Phänomen, vor dem er etwas ratlos steht. Sind es Suchbewegungen nach der Einheit der auseinandergetretenen Momente der Vernunft der Moderne? Sind es Regressionsversuche in die Geborgenheit früherer Zeiten? In seinem Urteil neigt er - von seinem entwicklungspsychologisch-evolutionären Fortschrittsmodell her - eher zum zweiten:

"Worum es geht, ist ja ein Problem, mit dem alle modernen Gesellschaften konfrontiert sind, nachdem die religiösen, über das blosse Menschliche hinausweisenden Ueberlieferungen ihre Autorität weitgehend eingebüsst haben. Ich sehe handgreifliche Regressionen in neuen Formen des Heidentums, die die über Hochreligionen errungene Ich-Identität unterbieten. Wenn das stimmt, wie kann dann, nicht zwar die Substanz, aber doch die humanisierende Kraft von Ueberlieferungen, die uns vor solchen Regressionen bewahren, wie kann das Erbe der Religion in die Profanität eingebracht werden? Vorerst wissen wir nur: nicht als religiöses Erbe." (KPS 489)

Ob allerdings die vorgeschlagene Taktik trägt, wohl die inhaltliche "Substanz", nicht aber die daraus resultierende "humanisierende Kraft" von Ueberlieferungen aufzugeben, darf füglich bezweifelt werden. Habermas scheint hier von seinem linear-evolutionären Fortschrittsmodell menschlicher Rationalität zu solch einseitigen Stellungnahme verführt. Doch auch in dieser Frage lässt sich bei ihm ein letztes Schwanken in seinem Urteil finden:

"Der Testfall für eine Theorie der Rationalität, mit der sich das moderne Weltverständnis seiner Universalität versichern möchte, träte allerdings erst dann ein, wenn sich die opaken Gestalten des mythischen Denkens lichten, die bizarren Aeusserungen fremder Kulturen aufklären, und zwar so aufklären liessen, dass wir nicht nur die Lernprozesse begriffen, die "uns" von "ihnen" trennen, sondern dass wir uns auch dessen innewürden, was wir im Zuge unserer Lernprozesse verlernt haben. Eine Gesellschaftstheorie, die diese Möglichkeit des Verlernens nicht a priori ausschliessen darf, muss sich auch gegen das Vorverständnis, das ihr aus der eigenen gesellschaftlichen Umgebung zuwächst, kritisch verhalten, also für Selbstkritik offen sein. Prozesse des Verlernens erschliessen sich allein der Kritik an Verformungen, die in der selektiven Ausschöpfung eines einmal zugänglich gewesenen, aber verschütteten Rationalitäts- und Verständigungspotentials begründet sind." (Tkh II 588f)

Diese Aeusserungen am Schluss des grossen Entwurfes seiner Theorie des kommunikativen Handelns stellt nun aber das Rationalitätskonzept Jürgen Habermas als ganzes unverhofft nochmals ins Offene. Fast zwangsläufig erinnern sie uns an Hans-Georg Gadamers Ueberlegungen, die genau diesem Versuch gewidmet sind, vergangenes und uns "fremdes" aber überliefertes Denken hermeneutisch aufzuschlüsseln, um dabei kritisch-selbstkritisch die "Verschlungenheit von Mythos und Aufklärung" (Habermas, vgl. VMA) zu erkennen, was bei Gadamer - wie

wir gesehen haben - schliesslich zum Urteil führt, dass wir trotz aller Anstrengung gleichsam zu spät kommen, "wenn wir wissen wollen, was wir glauben sollen" (WuM 465).

6. Formierung des Selbst. Agogische Perspektiven der Universalpragmatik

Von Bildungsprozessen spricht Habermas üblicherweise nur im Zusammenhang von epochalen Lernschritten, die die Menschheitsgattung auf ihrem Weg der sozialen Evolution tätigt. Als explizit agogische Dimension in seinem System lässt sich jedoch die der Sozialisation zugeordnete Reproduktionsleistung für die Lebenswelt (vgl. Abb. 9, S. 222) identifizieren. Diese Sozialisation

"sichert für nachwachsende Generationen den Erwerb generalisierter Handlungsfähigkeiten und sorgt für die Abstimmung von individuellen Lebensgeschichten und kollektiven Lebensformen" (Tkh II 213).

Produkt eines solchen Sozialisationsvorganges ist eine "Persönlichkeit", die im Zeitalter der Moderne ein Selbst auf der Stufe reflexiver Ich-Identität (vgl. Abb 7, S. 200) ausgebildet hat. Weiter oben (S. 187) haben wir die damit verbundene dreifache Dezentrierung des Ichs bereits ausführlich dargestellt und dabei auch die von Jean Piaget und George Herbert Mead übernommenen entwicklungspsychologischen Gesichtspunkte gestreift. Ziel der Identitätsbildung ist jedenfalls nach Habermas ein Ich, das sich zu sich selbst sowohl als epistemisches, praktisches und pathisches Subjekt in Beziehung setzen kann, und auf eine rationale Weise, d.h. autonom mit "Ja" bzw. "Nein" Stellung nehmend, kommunikativ handelnd an der Lebenswelt teilnimmt. Der idealen Kommunikationsgemeinschaft entspricht jedenfalls eine Ich-Identität, die "Selbstverwirklichung" (in bezug auf den wahrhaftigen Umgang mit der subjektiven Welt) und "Selbstbestimmung" (in bezug auf die Gestaltung zwischenmenschlicher Beziehungen) auf der Grundlage autonomen Handelns ermöglicht. Je weiter die Rationalisierung der Lebenswelt voranschreitet und sich strukturell ausdifferenziert, umso mehr ist auch eine Formalisierung und Pädagogisierung von Erziehungsprozessen zu beobachten. So greift heute ein professionalisiertes Bildungssystem bis auf die frühkindliche Sozialisation durch. Rationalisierung der Erziehung bedeutet jedoch nicht nur und in erster Linie eine "professionelle Bearbei-

tung" der sozialisatorischen Reproduktion der Lebenswelt durch Experten, sondern vor allem die "reflexive Brechung" des vordem mehr oder weniger "naturwüchsigen" (d.h. unreflektierten) Vermittelns von kulturellen Ueberlieferungen an eine nachwachsende Generation. Ob schon Habermas gegenüber jedem Traditionalismus an diesem aufklärerischen Erziehungskonzept festhält (vgl. etwa seine Stellungnahme gegenüber dem Kongress "Mut zur Erziehung" von 1978 in KPS 407ff), kontrastiert dazu auffallend die von ihm selbst betonte, sozusagen transzendente Stellung der Lebenswelt gegenüber jedem Zugriff der Kritik (vgl. Tkh II 190ff): Es ist nicht so, dass jede Generation die Lebenswelt aus den überlieferten Beständen allein durch ihre Vernunfttätigkeit von vorne und als Ganze neu aufbaut. Es können immer nur kleine Ausschnitte sein, die Thema eines Diskurses und einer solchen rationalen Ueberprüfung unterzogen werden können. Diese Inkonsistenz in Habermas' Philosophie haben wir bereits in den vorangehenden Kapiteln herausgearbeitet. Sie schlagen sich nun auch in unserer Bestimmung der agogischen Dimensionen seines Werkes nieder: wenn wir uns fragen, wie rational (im Sinne Habermas') bzw. wie traditionalistisch der Vorgang der Erziehung als einer der drei Vorgänge der Reproduktion der Lebenswelt zu veranschlagen sei, werden wir von ihm ohne vermittelnde Antwort gelassen. Klar bleibt bei ihm eines: Erziehungshandeln ist Verständigungshandeln, das durch systemisch bedingte Eingriffe in die Formierung des Selbst (z.B. durch Verrechtlichungstendenzen im Bereich der Familie und der Schule) nur gestört wird. In der Familie, die im Laufe ihres Strukturwandels von Aufgaben der materiellen Reproduktion, welche an gesellschaftliche Subsysteme abgegeben worden sind, befreit worden ist, kann sich seither das dreistrahlige Rationalitätspotential zunehmend ganz freisetzen und entwickeln. Das gilt nicht in diesem Masse für die Schule, welche viel weniger ein freier Verständigungszusammenhang, sondern auf konkrete funktionale Ziele ausgerichtet ist. Die an sich positiv zu bewertende Rationalisierung innerhalb der Familie zeigt heute aber auch zeittypische pathologische Symptome:

"Wenn aber die Sozialisationsbedingungen der Familie auf die Mitgliedschaftsbedingungen von Organisationen, denen die Heranwachsenden eines Tages genügen sollen, funktional nicht mehr abgestimmt sind, werden die Probleme, die der Jugendliche in der Adoleszenz lösen muss, für immer mehr Jugendliche unlösbar." (ZkH II 570)

Anzeichen dafür sind die jugendlichen Protest- und Aussteigerwellen seit dem Ende der 60-er Jahre, aber auch die Zunahme narzisstischer Störungen. Zunehmenden Narzissmus könnte man nun aber gerade als konsequente Folge des Rationalitätskonzepts von Jürgen Habermas deuten, beinhaltet es doch die Stossrichtung einer konsequenten Subjektivierung und Individuierung der Vernunft und der Persönlichkeit (Ausbildung des expressiv-reflexiven Vernunftsmomentes). Dem muss zumindest entgegengehalten werden, dass Habermas' Vernunftkonzept kommunikativ verfasst ist, und Individuen nicht als einzelne, sondern als Teilnehmer an der diskursiven Verständigung mit ihre Vernunft herausbilden und zur Anwendung bringen. Dem Prinzip der "Subjektivierung" steht das Brückenprinzip der "Universalisierung" entgegen. Ein zurechnungsfähiges Subjekt ist deshalb nicht nur eines, das je den Eigensinn seiner kognitiven, praktischen und expressiven Subjektanteile auslebt, sondern ebenso zur "Selbstkritik" fähig ist, indem es sich durch die Vertauschung der Perspektiven in die Rolle eines Argumentationsteilnehmers versetzen kann (vgl. TkH II 115ff). Die Theorie der Einstellungsübernahme ist allerdings George Herbert Mead und nicht Jürgen Habermas selbst zuzurechnen. Indem er aber die Zurechnungsfähigkeit eines sprechenden und handelnden Subjekts auf dieser Theorie begründet, kann auch Habermas' Theorie der Verständigung als eine Bildungstheorie verstanden werden, wie wir Hans-Georg Gadamers Theorie des Verstehens als eine solche charakterisiert haben (vgl. S. 115 dieser Arbeit). Was wir dort von der Fähigkeit des Vernehmens gesagt haben, Sachverhalte auch mit den Augen von andern betrachten zu können, ist genau das, was Habermas aus George Herbert Meads Theorie der symbolischen Interaktion übernimmt und systematisch in seine Theorie kommunikativen Handelns einbaut. Diese Kompetenzen bei Individuen herausbilden zu helfen - und das scheint bei Habermas mit dem Erreichen des Erwachsenenalters abgeschlossen zu werden - ist eine agogische Aufgabe. Ihr Verfehlen im Erwachsenenalter zeigt sich ihm in "Psychopathologien" verschiedener Art, die wohl vor allem durch psychotherapeutisch-agogisches Handeln überwunden (bzw. geheilt) werden können. Solcherart agogisches Handeln erweist sich immer als kommunikatives Handeln, welches einen rationalen Bezug des Ichs zu seinen drei Welten wiederherstellt und seine "Klienten" zu theoretischen wie praktischen Diskursen, aber vor allem zu ästhetischer wie therapeutischer Kritik anleitet bzw. sich in diesen Medien selbst

abspielt, aber rationale Argumentation auch in ein "gesundes" Gleichgewicht zu kommunikativen Handeln bringt, d.h. neben den diskursiven "Inseln" das "Meer der Praxis" nicht vergisst. Aber gerade hier, nämlich der Bestimmung sinnvoller Uebergangskriterien und Grenzen zwischen der diskursiven Verflüssigung konkreter Traditionen und deren "naturwüchsigen" Weiterbildung lässt uns Habermas ohne Rat zurück.

V. ZWISCHEN GESPRÄCH UND DISKURS - SOZIAL-HERMENEUTISCHE

BAUSTEINE EINER ALLGEMEINEN AGOGIK

Integration

In der abschliessenden Bilanz soll nun die Fragestellung, wie sie im ersten Teil entwickelt worden ist, mit dem Ertrag der Untersuchung der Entwürfe von Hans-Georg Gadamer und Jürgen Habermas verknüpft werden. Ich möchte dies in 5 Abschnitten tun, welche der Gliederung sowohl der Problemstellung wie der Darstellung der beiden philosophischen Systeme entlanggehen.

Nachdem wir nun auch Habermas' Gesamtentwurf vorgestellt haben, kann zunächst mit Thomas McCarthy festgestellt werden, dass Habermas' "lange(r) Weg durch die Kommunikationstheorie das Verhältnis der kritischen Theorie zur Hermeneutik" nach wie vor "unentschieden" sein lässt (McCarthy 1980, 406). Wenn man die wesentlichen Punkte in einer Gesamtschau zusammenfasst,

"könnte der Eindruck entstehen, dass die unterschiedliche Betonung bei Gadamer und Habermas (die Betonung der Geschichtlichkeit, der Partizipation und des Gesprächs mit der Vergangenheit bei Gadamer; die Betonung der Aufklärung, der kritischen Distanz und der Antizipation der Zukunft bei Habermas) lediglich auf ihre unterschiedliche Einstellung zur Tradition zurückgehen. Während Gadamer von der Tradition in erster Linie als einer Quelle von Einsichten und Werten spricht, hebt Habermas die Elemente der Herrschaft, der Unterdrückung und der Verzerrung hervor, die ebenfalls in unserer Ueberlieferung enthalten sind und von denen wir uns ständig emanzipieren müssen. Gadamer spricht vom "Gespräch, das wir sind"; Habermas vom Gespräch, das noch nicht ist, aber sein sollte. Während Gadamer von der Rücksicht auf die Ueberlegenheit der Tradition geleitet ist, ist Habermas von der Antizipation eines künftigen Zustands der Freiheit motiviert." (McCarthy 1980, 219f)

Es ist wohl nicht nur die "unterschiedliche Einstellung zur Tradition", die Gadamer von Habermas unterscheidet, sondern - dazu komplexer - ebenso eine unterschiedliche Bewertung der Vernunft - oder, wenn man beide Momente zusammennimmt: die unterschiedliche Bewertung des Konzeptes der Philosophie der Aufklärung. Im folgenden möchte ich vor allem darauf achten, was beide Konzepte - einander ergänzend - im Hinblick auf die systematischen Grundlagen einer allgemeinen Agogik herzugeben vermögen.

1. Agogisches Handeln als Verständigungszusammenhang.

Zum Verhältnis von Hermeneutik und Kritik.

In ihrem Kern erweisen sich beide Ansätze, sowohl derjenige Gadamer's wie Habermas' als dialogisch: Verstehen und Verständigung, "Gespräch" und "Diskurs" sind diejenigen Grundereignisse und -handlungen, auf denen beide ihre sozialontologischen, praktischen und gegenwartskritischen Konzeptionen aufbauen. Die Erhaltung und Weiterbildung des Geltenden in der Gesellschaft vollzieht sich in solchen Zusammenhängen der Kommunikation, sei es zwischen einzelnen Individuen oder - im Grossen gesehen - zwischen historischen Generationen. Bei Gadamer ist es die (hermeneutische) Logik von Frage und Antwort, in der sich der historisch überkommene Gesprächszusammenhang weiterbildet. Habermas hingegen postuliert Geltungsansprüche von Proponenten, die den Ja/Nein-Stellungnahmen von Kontrahenten gegenüberstehen. Obwohl unsere beiden Bezugsautoren nicht von einem Harmoniekonzept ausgehen, gilt beiden die Erzielung von "Einverständnis" bzw. eines "gültigen Konsens" als Resultat dieser kommunikativen Prozesse. Bei beiden geht es darin um die vernünftige Erhaltung, Neuerarbeitung und Verbreiterung des gemeinsam in Geltung Gehaltene unter Menschen. Die Spannungen zwischen den beiden Konzeptionen gehen zurück auf eine grundlegende Differenz im Begriff der Vernunft. Während Gadamer die Unmöglichkeit einer vollständigen Rationalität im "Gespräch, das wir sind" nachweist und in der vernehmenden Uebernahme der Ueberlieferung nichts grundsätzlich Unvernünftiges zu sehen vermag, pocht Habermas auf die Einlösung des Versprechens der Aufklärung, indem er eine "rationale Lebensführung" im Prozess kritischer Argumentation zwischen selbständigen (autonomen) Subjekten für möglich hält. Beide versuchen dabei, ihre Positionen argumentativ zu untermauern: Während Gadamer sein "Prinzip der Wirkungsgeschichte", das sich notwendigerweise zum grössten Teil "hinter" dem Bewusstsein des Menschen vollzieht, anhand einer transzendental-kritischen Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit von Verstehen gewinnt, gründet Habermas sein teleologisches Rationalitätsmodell auf einen ähnlichen - von ihm selbst "rekonstruktiv" genannten - Reflexionsgang, der ihn zur notwendigen Unterstellung einer "idealen Sprechsituation" als letztem Garanten seines Rationalitätskonzeptes zwingt.

Trotz dieser Unterschiede scheinen mir die beiden dialogischen Grundmodelle in einem Verhältnis den gegenseitigen Ergänzungen zueinander zu stehen. Sie thematisieren je einen von zwei Polen des Verständigungszusammenhangs des Lebens, wobei Gadamer vor allem das Moment des "Hörens" (Vernunft als Vernehmen), Habermas jedoch das Moment der "Rede" (argumentative Vernunft) betont. Gadamer führt den an solchen Verständigungszusammenhängen Beteiligten eher die Grenzen, Habermas eher die Möglichkeiten deren aufgeklärt-rationaler Gestaltung vor Augen. Es scheint mir jedoch, dass Habermas mit seinem Ansatz zu viel verspricht, wenn er dem Vermögen kritischen Denkens einen derart überragenden Stellenwert gibt. Der Sache nach scheinen sich die beiden Autoren bezüglich ihres dialogischen Grundmodells des "Verstehens" bzw. des "verständigungsorientierten Handelns" viel näher zu stehen als sich in ihrem Selbstverständnis spiegelt. Ich habe das mit der detaillierten Analyse des Verstehensvorganges bei Gadamer bzw. des Vorgangs rationaler Argumentation bei Habermas (je im ersten Kapitel des entsprechenden Teils) zu zeigen versucht. Hans-Georg Gadamer ist wohl zuzustimmen, wenn er meint, dass ihm, auf der Ebene der Sache gesehen, der Unterschied und die Auseinandertrennung von Hermeneutik und Kritik nicht einleuchte und Habermas' Selbstverständnis letztlich auf einer dogmatischen Entscheidung beruhe:

"So mache ich gegen Habermas immer wieder geltend, dass meine hermeneutische Reflexion nachzuweisen versucht, dass Verstehen in konkreter Kritik ist und dass eine grundsätzliche Kritik, ebenso wie eine grundsätzliche Emanzipation, nicht Kritik, sondern Dogmatismus ist." (Briefliche Äußerung vom 25. August 1982)

Es gibt kein Verstehen ohne Kritik. Es gibt jedoch auch keine Kritik, die nicht immer schon von uns weitgehend unbekannt und unerkannt wirkend umgeben und getragen wird, in die wir einbezogen sind und an denen wir - ob wir es wollen oder nicht - teilhaben. Das Grundmodell der Verständigung im Medium des Miteinander-Redens und Aufeinander-Hörens scheint mir in ausgezeichneter Weise geeignet, die sozialhermeneutische Grundlage auch einer agogischen Theorie herzugeben. Bei Habermas ist das explizit ausgeführt, indem er erzieherisches Handeln bzw. Sozialisation ausdrücklich als kommunikatives Handeln versteht (vgl. Abb. 9, S. 222). Bildungswirksame Verhaltensmuster und Erziehungsziele werden bei ihm als kulturell überlieferte und konsensfähige Deutungsschemata einzelnen In-

dividuen vermittelt, und zwar über Prozesse der sozialen Integration, d.h. Prozesse wechselseitigen verständigungsorientierten Handelns innerhalb legitim geordneten sozialen Zugehörigkeiten (Familien, Gruppen, sozialen Verbänden) innerhalb der lebensweltlich verfassten Gesellschaft. Es kommt dabei zur Herausbildung einer sprach- und handlungsfähigen Persönlichkeit ("personale Ich-Identität"). Indem innerhalb der sozialen Lebenswelt solche Individuen herangebildet werden, sichern gleichzeitig auch die Gesellschaft und deren Subsysteme ihre Bestände. Beide Prozesse, sowohl derjenige aus der Perspektive der Gesellschaft, wie derjenige aus der Sicht des Individuums verschränken sich konkret im Prozess des kommunikativen Handelns ineinander. Nach normativen, kognitiven und expressiven Gesichtspunkten "vernünftig" entwickeln sich diese Prozesse auf der Ebene diskursiven Handelns, mit Hilfe dessen Individuen ihre Beziehungen sowohl zur äusseren Natur wie zur Gesellschaft und ihrer inneren Natur abgrenzen (d.h. kritisch einregeln) und vernunftig-rational gestalten. Dieses Konzept Jürgen Habermas' scheint mir, entgegen seinem Selbstverständnis, jedoch noch immer zu sehr im Paradigma der Bewusstseinsphilosophie befangen: Der Vernunftbegriff seiner Theorie des kommunikativen Handelns geht nach wie vor von einem Verständigungsprozess aus, der im Bewusstsein und Selbstbewusstsein des Einzelnen seinen Ausgangspunkt erfährt. Äusserungen wie diese, dass die Diskursteilnehmer "ihre zunächst nur subjektiven Auffassungen (! S.J.) überwinden" - im Hinblick auf einen gemeinsamen Konsens, verraten dies (Tkh I 28 und VuE 605).

Sowohl sein Emanzipationsbegriff wie sein Konzept autonomer "Selbstverwirklichung" bzw. "Selbstbestimmung" sind der von ihm überwunden postulierten Subjektivitätsphilosophie noch mehr verpflichtet als Habermas selbst offenbar bewusst ist.

Gadamer's Theorie der hermeneutischen Erfahrung jedoch ist eine Theorie der Bildung auch des subjektiven Bewusstseins selbst. Wie wir gesehen haben, kommt es durch die eigentümliche Negativität des Verstehensvorgangs, welcher Vor-Urteile enttäuscht, zur Umkehrung und Konstituierung des Bewusstseins. (Im Sinne Hegels. Anders als Hegel jedoch interpretiert Gadamer diesen Prozess nicht als einen Fortschritt in die Richtung eines absoluten Selbstbewusstseins, wie

Habermas, sondern als Prozess in die Richtung auf vermehrte Offenheit gegenüber neuer Erfahrung.) Gadamer macht dabei auf die Bedingtheit und Endlichkeit menschlichen Bewusstseins und Wissens aufmerksam. Die Anerkennung dieser Grenzen, d.h. die Anerkennung der Vorgegebenheit einer unaufklärbaren Wirkungsgeschichte, in die jedes Individuum eingeflochten bleibt, scheint ihm nicht weniger vernünftig zu sein als der Versuch ihrer Bewusstmachung und Ueberwindung, falls man die Proportionen dabei nicht aus den Augen verliert: Diskurse bleiben immer "Inseln im Meer der Praxis", einer Praxis, die sich weitgehend unterhalb der Stufe des Selbstbewusstseins des Menschen - sowohl dem Individuum wie des Kollektivs - vollzieht.

Versucht man, beide Ansätze zu integrieren, steht eine spannungsreiche dialogische Bildungstheorie vor uns, die sowohl unseren in der Problemstellung gestellten Anforderungen der Praxisanleitung wie der Kritik agogischer Praxis zu genügen vermag, ohne dass diese beiden Momente auseinanderzufallen drohen. Sie ist insbesondere auch reichhaltig genug, um die Sein/Sollens-Problematik, vor die sich jede Agogik gestellt sieht, vernünftig zu umfassen. Das 'Gute' als das durch agogisches Handeln zu erreichende Ziel und gemeinsam in Geltung zu Haltende, begegnet uns sowohl im zum Ethos verdichteten Ueberlieferungsgeschehen, an das es Anteil zu gewinnen gilt, wie auch als rational argumentierend selbst erzielten Konsens unter Beteiligten.

So lassen sich die beiden untersuchten Kommunikationsmodelle und die bisherigen Ueberlegungen in folgendes einfache dialogische Modell sozialhermeneutisch verfasster Bildungsprozesse verdichten:

- 1) Bildungsprozesse vollziehen sich (in ihrer kognitiven Dimension) im Spiel der Waage:

Ueberzeugungen und Sich-Ueberzeugen-lassen.

- 2) Ich prüfe Dein Argument kritisch/selbstkritisch, aus meiner ("wirkungsgeschichtlich" vermittelten, und deshalb nur zum Teil bewussten) Sicht der Dinge ("objektive", "soziale" und "subjektive" "Welt"):

- Ja: Inwieweit stimme ich zu?
Zusätzlich: Welche neue Einsicht ergibt sich daraus für mich?
 - Nein: Inwieweit lehne ich ab?
- 3) Ich teile Dir das Resultat meiner Kritik (Ja und Nein) mit, füge vielleicht meiner Antwort zusätzlich aus meiner Sicht etwas Neues bei.
- 4) Jetzt bist Du dran:
- Findest Du Dich von mir verstanden?
 - Wie weit kannst Du nun meiner Antwort - aus Deiner Sicht der Dinge - zustimmen? (Ja)
 - Was musst Du an meinem Argument ablehnen? (Nein)
- 5) Nach einigen Runden stellen wir fest, dass sich unsere Sicht der Dinge - und wir uns mit Ihnen - verändert haben:
- Konsens: Wie wir jetzt gemeinsam die Sache (und uns) sehen (Einverständnis)
 - Dissens: Wo wir eine voneinander abweichende Sicht der Dinge (und uns) feststellen (die sich aber seit dem Eintritt in die Verständigung ebenfalls verändert haben kann).
- 6) Kein Bildungsvorgang geschieht:
- wenn Ich Deinem Argument unkritisch (pauschal) zustimme.
 - wenn Ich Dein Argument unkritisch (pauschal) ablehne (kein "Körnchen Wahrheit" darin sehen will).
- 7) Der beschriebene Prozess verläuft sowohl für die einzelnen wie für alle daran Beteiligten und in seinen Zusammenhängen unterschiedlich bewusst. Für den Prozess kann in agogischen Verhältnissen die Norm postuliert werden, er habe in all seinen formalen Schritten für alle Beteiligten bewusst zu verlaufen. Der inhaltliche Verlauf kann aus Gründen des "Prinzips der Wirkungsgeschichte" nur zu einem kleinen Teil "bewusst" werden. ("Diskurs" als "Insel im Meer der Praxis").

(Nachbemerkung: "Ich" und "Du" sind Vereinfachungen. Gedacht ist nicht nur an die Zweiersituation, sondern auch an Intra- und Inter-Gruppen-Prozesse.)

Der konkrete agogische Diskurs als das Gespräch, in dem die am agogischen Prozess Beteiligten einander verstehen und - sich verständigend - dessen Bedingungen, Ziele und Verlauf kritisch reflektieren, ist der praktische Ursprung auch aller erziehungstheoretischen Reflexion, die wir im Theorie/Praxis-Zirkel der Geisteswissenschaftlichen Pädagogik (vgl. Kapitel I.2.a) angetroffen haben und mit Hilfe der sozialhermeneutischen Konzeptionen von Hans-Georg Gadamer und Jürgen Habermas nun klären und fortführen können. Agogisches Handeln bzw. identitätsbildungswirksames und handlungsvorbereitendes Lernen vollziehen sich in derartiger gemeinsamer Beratung⁸⁸).

2. Bildung von Individuum und Gesellschaft.

Zur Sprache als Medium der Intersubjektivität.

Sowohl in Gadamer's wie in Habermas' Konzept nimmt die Sprache einen systematisch-zentralen Stellenwert ein. Sie vermittelt bei beiden nicht nur zwischen dem Ich und seiner Welt, sie ist auch das Bindeglied zwischen den einzelnen Individuen. Sozialontologisch gesehen bildet die Sprache bei beiden Autoren diejenige objektive (im Sinne einer "übersubjektiven") Bezugsgrösse, die "Individuen" wie "Gesellschaften" als je solche hervorbringt und diese beiden Pole zueinander vermittelt, indem sie die "Welt" repräsentiert, die beiden gemeinsam sind, - der beide zugehören. Jemanden verstehen als Voraussetzung eigenen sozialen Handelns - und damit gesellschaftlicher Praxis überhaupt - heisst dessen Aeusserungen verstehen. Immer ist damit auch ein Bildungsprozess verbunden, indem Verstehen bedeutet, annehmend/ablehnend bzw. vernehmend/kritisch zu Ansprüchen Stellung zu nehmen, die in sprachlich geäussert Form uns begegnen. Die (vor allem von Gadamer betonte) Universalität der Sprache reicht dabei so weit, dass sie alle Einreden gegen ihre Zuständigkeit zu überholen vermag: nichts Aussersprachliches ist ihr fremd, ja die Sprache stellt zunächst gar nichts anderes als solches vor uns. Nur durch sie

"haben" wir "Welt", sei es diejenige der Natur, der Gesellschaft oder der inneren Wirklichkeit des Individuums (Subjektivität). Erst durch die Sprache werden diese Wirklichkeitsbereiche zu einer gemeinsam bewohnten und miteinander geteilten Welt. Auch andere handlungskordinierende Medien wie Geld und Macht, die direkt das Verhalten von Menschen steuern, sind letztlich abhängig von und eingebettet in sprachliche Verständigung, wie Habermas uns zeigt.

Wenn deshalb Kommunikation "nur dann eine zentrale Kategorie pädagogischer Reflexion konkreter Praxis sein (kann), wenn sie ihren konstitutiven Sinn für soziale Erfahrungen erweisen kann und nicht etwa nur nachträgliche Fixierung bereits fungierender Vermittlung ist" (Meyer-Drawe 1983, 405; Hervorhebung durch S.J.), dann hat sich uns im Durchgang durch Gadamer und Habermas gezeigt, dass dem so ist und der Kommunikation in der Tat solch konstitutiver Sinn auch pädagogischer Praxis zukommt.⁸⁹⁾ Mit einem dialogischen Ansatz, der in der Sprache (als konkrete Rede) seine Mitte findet, haben wir eine Theorie vor uns, die uns nicht in die Sackgassen der Fragen nach dem Vorrang von Individuum oder Gesellschaft manövriert, sondern das neuzeitlich gestellte Problem der Inter-Subjektivität zu lösen vermag, und sowohl die Herausbildung des Individuums wie der Gesellschaft wechselseitig aufeinander verweist: im Verständigungszusammenhang des Lebens konstituieren sich beide.

Agogisches Handeln, obschon primär an der Herausbildung von Individuen interessiert, wird dieser Wirklichkeit gerecht, soweit es sich ebenfalls letztlich als Verständigung sowohl zwischen einzelnen Individuen, als auch zwischen Individuen und 'der' Gesellschaft und zwischen den Generationen erweist. Indem sich der Erzieher und sein Zögling, der Agoge und sein Klient in den hermeneutischen Zirkel verständigungsorientierter Interaktionen am Sinne Gadamers und Habermas' begeben, kann dieser Vorgang auch nicht zulänglich als Handlung im Sinne einer einseitigen Subjekt/Objekt-Beziehung begriffen werden. Erst von unserem erarbeiteten sozialhermeneutischen Ansatz her ist deshalb auch eine Behauptung wie die folgende von Werner Loch überhaupt nachvollziehbar:

"Vielmehr hat der Erziehungsvorgang prinzipiell den Charakter einer Interaktion im Sinne einer gegenseitigen Beziehung, in der jeder Partner gleichsam Subjekt und Objekt ist, was die (allenfalls, S.J.) führende Rolle des Erziehers nicht beeinträchtigt, sondern überhaupt erst zur Wirkung kommen lässt." (Loch 1979, 94) ⁹⁰⁾

Die Erzieher/Agogen sind allerdings bei diesem Konzept, dass sich alles agogische Handeln letztlich als kommunikatives auszuweisen und in Prozessen kritischen Verstehens zu bewähren hat, insofern im 'Nachteil', als sie ihre Zöglinge/Klienten nicht zwingen können, das anzunehmen, was sie ihnen anbieten:

"Auch die Formen symbolischer und faktischer Gewalt, die in Erziehungsverhältnissen immer wieder vorkommen und immer, wenn sie vorkommen, die Funktion der Erziehung in Frage stellen, können die konstitutive Freiheit dessen, der erzogen wird, gegenüber den Absichten seiner Erzieher nicht aufheben" (ebd.), es sei denn, dass das Phänomen agogischen Handelns in manipulative Sozialtechniken aufgelöst wird, was wir nun - aufgrund von Habermas' Unterscheidung von System und Lebenswelt - als Entsprachlichung, d.h. Aufhebung eines wechselseitigen Vorganges der Verständigung begreifen können. Der Erzieher/Agoge muss seinen Zögling/Klienten aktuell "verstehen" ⁹¹⁾ und umgekehrt, wenn agogisches Handeln gelingen, d.h. wirksam und verantwortet werden soll. Agogische Prozesse vollziehen sich somit als Bildungs- und Meinungsbildungsprozesse, in denen alle daran beteiligten Partner ihre Vor-Urteile miteinbringen und aufs Spiel setzen. Wo das Lernen in dieser Art von sich ausspielenden Meinungen - und von nichts anderem sonst - beherrscht wird, wird auch die Differenz von 'Subjekt' und 'Objekt' letztlich hinfällig. Die in der gegenwärtigen pädagogischen Diskussion umstrittene Kategorie der Autorität jedoch, so zeigt uns Gadamer, erhält dadurch einen neuen, positiven Stellenwert, falls sie in derartiger Weise dialogisch verfasst ist. Aber auch alle zweckrationalen-instrumentellen agogischen Techniken und Praktiken können nun, aufgrund ihrer Einbettung in sprachlich-dialogische Verständigungszusammenhänge jeweils aktuell beurteilt (d.h. sowohl in concreto begründet bzw. kritisiert) werden; der Primat der Sprache gerät auch hier zum archimedischen Punkt.

Von diesem absoluten Vorrang der Sprache her erschliesst sich uns folgendes Verständnis von "Bildung", (das nicht nur alle Stufen des

Lebenslaufes, sondern auch verschiedenste methodische Konzepte agogischen Handelns, von spezifischen Lerntechniken über Situationen der Beratung in verschiedenster Hinsicht und unterschiedlichster Ansätze der Erwachsenenbildung bis hin zur Heimerziehung und psychologisch orientierten Einzel- und Gruppentherapien, um einige Beispiele zu nennen, zu umfassen vermag):

Bildung vollzieht sich als Prozess der Verständigung im Medium der Sprache, und somit als gemeinsame (d.h. sowohl den "Agogen" wie den "Klienten" prinzipiell gleichberechtigt einbeziehende) Arbeit an der Frage nach Wirklichkeit (und Wahrheit). Im Führen dieses Prozesses fällt dem Agogen eine dreifache Verantwortung zu:

1. Er hat sich, d.h. seine Sicht der Wirklichkeit (in ihren drei Bezügen zur objektiven, zur sozialen und zur subjektiven Welt) in transparenter Weise in diesen Prozess einzubringen, allein der "Autorität" seiner Meinungen (Gadamer) bzw. Argumente (Habermas) vertrauend, die er der Kritik seines bzw. seiner "Klienten" aussetzt.
2. Er hat in gleicher Weise andern (speziell: seinen Ansichten auch entgegenstehenden) Meinungen (Personen, Ueberlieferungen), in diesem Prozess Raum zu verschaffen.
3. Er führt (d.h. leitet) den "Klienten" zu einer Kritik (und Selbstkritik) fremder (und eigener) Meinungen, die sich allein an dessen Wirklichkeitserfahrung (wiederum dreistrahlig, im Sinne Habermas') orientiert - und die er selbst als Agoge ebenso in actu praktiziert.

Vor allem anderen hat der Agoge für die Aufrechterhaltung solcherlei "Rahmenbedingungen" agogischer Prozesse zu sorgen. Es liegt an ihm, einen derartigen Bildungsprozess "offen" zu halten - was nicht zuletzt heisst, sich selbst gegenüber neuen Einsichten und Erfahrungen offen zu halten. Wo er, auch gegenüber sich selbst, diese Rahmenbedingungen realisiert, kann er Eigenes ohne Vorbehalte und Zurückhaltung in diesen Prozess egeben - ohne damit seine "Klienten" zu überfahren. Resultat solcher Bildung ist nicht bloss ein neues (und besseres) Wissen - dies auch! -, sondern die Herausbildung von "Subjekten", die durch "hermeneutische Erfahrung" belehrt, gegenüber neuer Erfahrung offen sind und in dieser Haltung jeweils selbständig konkreter Kritik und Selbstkritik fähig.

3. Agogische Zeitstrukturen. Individuen und Generationen zwischen Ueberlieferung und Fortschritt

In der geschichtsphilosophischen Dimension entfaltet sich der grösste Spannungsbogen zwischen unsern beiden Bezugsautoren: Gadamer's provokativer Behauptung, dass die Geschichte nicht uns, sondern vielmehr wir ihr angehörten, steht Habermas' Konzept eines Prozesses der Rationalisierung der Lebenswelt, welche uns zur heutigen "post-traditionalen" Moderne geführt haben, entgegen. Gadamer geht es darum, mit der radikalen geschichtlichen und gesellschaftlichen Situation des Menschen ernst zu machen: Das Individuum ist kein souveränes, d.h. von allen Abhängigkeiten freies und autonomes Subjekt. Das Leben vollzieht sich vielmehr in einem Ueberlieferungszusammenhang, der sich gegenüber dem "Flackern" möglicher Subjektivität als ein nahezu "geschlossener Stromkreislauf" ausnimmt. Habermas jedoch drängt sich der Eindruck auf, dass die Menschen sich zunehmend in die Lage versetzen können, durch die aktive Tat ihrer Vernunft die Welt und sich selbst in den Griff rationaler Gestaltung und Selbstbestimmung zu bekommen. Im Hinblick auf die Fortschritte in Technik und Wirtschaft ist dieser Sicht eine grosse Plausibilität nicht abzuspochen. Während die alte Kritische Theorie (Adorno und Horkheimer) jedoch diese Entwicklung noch als dialektischen 'Fortschritt' menschlicher Vernunft begriffen hat, der Rückfälle in andern als zweckrationalen Vernunftdimensionen nach sich zieht, postuliert Habermas auch eine zunehmende Rationalisierung sowohl der normativ-praktischen wie der expressiv-praktischen Vernunftmomente, die im Zuge des neuzeitlichen Fortschritts bloss unterdrückt und bisher verkürzt zum Zuge gekommen seien. Mir scheinen sich wiederum beide Perspektiven gegenseitig zu einem Ganzen zu ergänzen: Weder vollzieht sich die Geschichte als ein gewissermassen 'objektives' Geschehen, - welches eine unaufklärbare Mischung von Bewegungsmomenten der Enthüllung und Verbergung in sich austrägt, - total über den Köpfen und hinter den Rücken der Individuen hinweg, noch schreitet der Mensch unentwegt fort zum Ziel, an dem er, vollständig rational, die Geschichte der Menschheit durchschaut und 'autonom' zu gestalten nun selbst in die Hand zu nehmen vermag. Sogar für die Gestaltung der eigenen (persönlichen) Lebensgeschichte gilt es die Einsicht Gadamer's zu bedenken, dass wir in den zeitlichen Zirkel der

Vor-Struktur allen Verstehens und Erkennens, Urteilens und Planens eingebunden bleiben und uns die Ueberlieferung immer schon eingeholt hat, ja in die von uns geplante Zukunft bereits vorausgeeilt ist, obwohl wir legitimerweise "wissen", und nicht einfach blind "glauben" möchten, was uns da geschieht.

Agogisches Handeln als Handeln, das zu mündiger Bestandserhaltung und Fortbildung ⁹²⁾ überlieferter Geltungszusammenhänge führen will, muss sich zwischen diesen Möglichkeiten und Grenzen bewegen. Vernünftig verantwortbar wird es jedenfalls nur in dieser Ganzheit, die nicht nur den Möglichkeiten, sondern auch der Endlichkeit des Menschen als einem Vernunftwesen gerecht zu werden vermag. Anschluss an den lebendigen Ueberlieferungsstrom des in der menschlichen Sozietät Geltenden zu gewinnen und diesen fortzubilden heisst für Gadamer wie Habermas, sich begegnenden Gehalten in einem vernehmend-kritischen, dialogischen Prozess der Auseinandersetzung zu stellen. Agogisches Handeln steht so vor der Grundaufgabe, Bildungsprozesse innerhalb eines menschlichen Lebenslaufes zu eröffnen, die der Vergangenheit für die aktuelle Gegenwart, der Gegenwart für die Zukunft, und der Zukunft für die eigene Vergangenheit einen produktiven und befriedigenden Sinn zu geben vermögen, und dabei kein Glied dieses Beziehungszusammenhanges vernachlässigen bzw. einseitig betonen. Agogisches Handeln im einzelnen und agogische Prozesse insgesamt vollziehen sich in dieser, wirkungsgeschichtlich vermittelten, dialogischen Kontinuität der Generationen. Einer Zeit, der dieser Zusammenhang durch einen sich beschleunigenden Wandel der Phänomene zu zerreißen droht, hält Gadamer die Einsicht entgegen, wie wenig die Traditionen, in denen wir (unerkannt) stehen, dadurch entmächtig sind. Der Eindruck eines sich immer totaler ausbreitenden technischen und sozialen Wandels steht für ihn in der Gefahr, eine Verzerrung zu sein, weil eine "beständige Ueberreizung unseres historischen Bewusstseins" uns die "Verborgtheit des Beharrenden" zu sehr vergessen lässt (WuM XXX). Diese Einsicht scheint mir ein notwendiges Korrektiv für unsere Zeit (und die Konzeption Jürgen Habermas') zu sein, die auch für die agogische Praxis von grosser Bedeutung ist. Geht der nachaufgeklärte Mensch tatsächlich, wie Habermas für die Moderne postuliert, dem Trend der "Dauerrevision verflüssigter Traditionen und Identitäten" entgegen? War es nicht immer schon so, dass

Traditionen sich nur durch eine lebendige Aneignung, und das heisst: Verstehende Applikation auf neue Gegenwarten, weiterbildeten? Der von Habermas postulierte Entwicklungstrend lässt sich jedenfalls nicht nur als Emanzipation aus Verhältnissen der Unterdrückung feiern, sondern könnte sich auch als Terror eines Zustandes lebenslanger Pädagogisierung des Lebens entpuppen. Diese Gefahr scheint mir besonders dann akut zu werden, wenn professionelle Agogen, die zunehmend lückenlos den Lebenslauf und die verschiedenen Lebensbereiche des Menschen zu umspannen beginnen, diesen Zustand allein zu verwalten übernehmen.

Obwohl Gadamer durchaus als Anwalt des Alten auftritt und dazu auffordert, sich dem Anspruch der Ueberlieferung zu stellen, ist dies nicht als Traditionalismus zu verstehen. Sein Plädoyer für eine Rehabilitierung der Tradition ist keine Empfehlung von Tradition überhaupt, auch nicht eine solche für einzelne (kritisch ausgelesene) Traditionen unseres Kulturraumes, sondern das Plädoyer für eine kritisch-selbstkritische Auseinandersetzung mit dem Anspruch, der uns in der Ueberlieferung begegnet. Verstehend Anschluss gewinnen an Tradition meint nicht, diese nur anzuerkennen, sondern ebenfalls, sie durch eigene Einsicht im Einzelnen brechen, kritisieren, auflösen und weiterbilden zu können. Aber gerade auch die Ablehnung einzelner Gehalte wird auf dem wirkungsgeschichtlich gewirkten Boden des Ueberlieferungsgeschehens erst möglich und als solche begründbar, wie wir das bei Habermas selbst gesehen haben. "Anschluss an Tradition gewinnen" meint also nicht, Traditionen zu beschwören und damit erneut zum Leben zu bringen versuchen, sondern "Praxis": aktiv teilzuhaben und teilzunehmen am gemeinsam in Geltung zu Haltenden, in dem man es miteinander zu tun hat. Die geleistete bisherige Vermittlung der eigenen Gegenwart mit der Vergangenheit und auch diejenige der Gegenwart mit der eigenen Zukunft wird in agogischen Prozessen immer wieder neu aufgesprengt und in Frage - d.h. ins Offene - gestellt. Dabei werden Traditionen nicht nur "verflüssigt" und "dauerrevidiert", sondern vor allem erst "ins Spiel", und damit zur Wirkung gebracht - und zwar zu einem grossen (d.h. unaufklärbar grossen) Teil hinter dem Rücken aller an agogischen Prozessen Beteiligten.

4. Reden, Hören und Handeln.

Anschluss gewinnen an die Mitgestaltung gesellschaftlicher Praxis.

Praxis - auch agogische Praxis - ist nicht ein Handeln, in dem man nach freiem Gutdünken Pläne ausführt, sondern es miteinander zu tun hat und die gemeinsamen Angelegenheiten durch sein Tun mit-bestimmt. Die Bildung und Verbreiterung von gemeinsamen Ueberzeugungen, die als "Einverständnis" bzw. "Konsens" aus gelingenden Prozessen des Verstehens bzw. der Verständigung resultieren, ist die Bedingung für den Aufbau gesellschaftlicher Solidaritäten. Dazu gehört, sowohl sich selbst im je eigenen Bezug zur Wirklichkeit (als objektiver, sozialer und subjektiver Welt) zu verstehen, wie auch andere einzuladen, sich mit diesem Tun zu solidarisieren und so Gemeinschaft zu bilden. Insofern kommt dem Gespräch bzw. dem kommunikativen Handeln im Medium argumentativer Rede für das Zusammenleben der Menschen im Raume der Gesellschaft grosse Bedeutung zu. Der entscheidende Schritt vom Dialog über Fragen der Praxis hin zu vereintem Tun scheint mir jedoch (mit Rüdiger Bubner) in Habermas' universalpragmatischem Konzept weniger gut gelöst als in der praktisch-philosophischen Konzeption Hans-Georg Gadamers, die im Gefolge von Aristoteles' praktischer Philosophie gegenüber "sophistischen Täuschungen" eher gefeit zu sein scheint, denn:

"Der erreichte Konsens über eine strittige Interpretation der Lage, von der das geplante Handeln auszugehen hätte, impliziert jedoch keineswegs eine Koordinierung der jeweiligen Handlungspläne."
(Bubner 1982, 311)

Gerade das Wissen um die Bedingungen der von Habermas postulierten "idealen Sprechsituation" ermöglicht den Fall, ja zwingt geradezu dazu, dass sich strategisches Handeln unter vorgetäuschter Einlösung der Bedingungen einer idealen Sprechsituation hinter kommunikativem Handeln verbirgt. Auch Habermas weiss, dass die Idealisierung menschlicher Rede in seinem Konzept "nur nötig ist, weil sich Ueberzeugungen in einem Medium bilden und bewähren, das nicht 'rein' ist, nicht nach Art der platonischen Ideen der Welt der Erscheinungen enthoben" (VMA 429). Bei Gadamer, der von vornherein nicht von der Annahme einer "kontrafaktisch" zu unterstellenden idealen Sprechsituation ausgeht, stellt sich dieses Problem nicht. Nicht "Sätze" und "unwiderlegliche Behauptungen", auch nicht das "siegreiche Gegen-

argument" (AdP 65) verbürgen für ihn Wahrheit, sondern eine andere Art von Bewährung: in der Begegnung mit dem Andern sich in Frage stellen zu lassen, und am Andern seine eigenen Grenzen sowohl erkennen als auch ein paar Schritte weit zu überwinden. Es gibt bei Gadamer keine Geltung der im Prozess hermeneutischer Erfahrung freigespielten Wahrheit, ausser sie werde von einem konkreten "Ethos" getragen. Als praktische Philosophie beruht seine Hermeneutik auf Gemeinsinn und Urteilskraft ("Phronesis") als einem gesellschaftlich und geschichtlich gewordenen Sein, an das es Anschluss zu gewinnen gilt. Kritik ist derart mit Praxis immer schon vermittelt und immer wieder neu zu vermitteln. Aber auch Habermas' Diskursethik ist letztlich in der konkreten "Sittlichkeit der Lebensverhältnisse" (MkH 110) verankert: Vernunft muss immer bereits in Bestehendem aufzufinden sein, sonst gerät die diskursiv gewonnene Wahrheit entweder zum wirkungslosen sophistischen Gespinnst oder auf dem Weg ihres praktisch-Werdens zum Terror einer Zerstörung der Gegenwart im Namen einer erst in Zukunft zu realisierenden Utopie. So spricht - wenn auch nur an einer Stelle - auch Habermas (wie Gadamer, vgl. Abschnitt II.4.d, S 102) davon, dass die Anwendung der Regeln rationaler Kommunikation eine "praktische Klugheit" verlange, die der diskursiven Vernunft "vorgeordnet" sei, jedenfalls selbst nicht ihrerseits Diskursregeln unterliege (vgl. MkH 114).

In beiden Konzeptionen ist der Perspektivenwechsel, d.h. die ausgeübte (praktizierte) Möglichkeit, von sich und seiner subjektiven Perspektive abzusehen, um sich in den Standpunkt der andern zu versetzen, der entscheidende Schritt zum Aufbau mündiger, d.h. kritisch-selbstkritischer Subjekte und gesellschaftlicher Solidaritäten. Auf unserer sozialhermeneutischen Grundlage verstehen wir nun solchen Perspektivenwechsel als die hypothetische Annahme von Aussagen anderer, welche die Wirklichkeit aus andern - neuen - Perspektiven als der je eigenen erscheinen lassen, und somit den eigenen (und gemeinsamen) Horizont der Wirklichkeitserfahrung erweitern. Solches "Hören" führt noch lange nicht in allen Fällen zu einem Einverständnis mit Aussagen anderer, aber doch zu einer kritisch/selbstkritischen gegenseitigen und gemeinsamen Auseinandersetzung mit der je einsam und doch - weil zutiefst sprachlich vermittelt - gemeinsam erfahrenen Wirklichkeit. Ein solcherart sozialhermeneutisch-sprachlich vermit-

telter Perspektivenwechsel ist jeder "Einfühlung" in andere Personen oder gesellschaftliche Gruppen, die bloss subjektiver Beliebigkeit folgt, und oft genug in den Fussangeln eigener (und meist unbewussten) Projektionen hängen bleibt - ja sich darin pervertiert - haushoch überlegen. Mit dem Begriff der "Praxis" ist derartiges Handeln und solidarisches Mithandeln im Raume überlieferter und vernünftig weitergebildeter Ueberzeugungen, die uns gemeinsam sind, gemeint. Die dialogische Handlungshermeneutik von Gadamer und Habermas vermag damit sowohl das Geschehen innerhalb einer Zweierbeziehung wie Bereiche des politischen und gesellschaftlichen Handelns zu erfassen. Im Zeitalter des Pluralismus und zunehmend fragmentierter Lebenswelten kommt solchem Perspektivenwechsel entscheidende Bedeutung zu - nicht nur im Bereiche politischen Handelns, sondern ebenso sehr im Bereiche agogischen Handelns. Die Kraft zur Ueberwindung der Fraktionen, d.h. zur Bildung gesellschaftlicher Solidaritäten weist sowohl bei Gadamer wie bei Habermas letztlich religiöse Wurzeln auf. Während dieser jedoch inhaltliche Impulse von gesellschaftsbildender Bedeutung aus dieser Sphäre im Zeitalter der Moderne nicht mehr für möglich hält und allein mehr formal-rationalen Prozeduren vertraut, - versucht jener, diese Wurzeln, welche die Ueberwindung der unaufhebbaren Andersheit ermöglichen, die die Menschen voneinander trennt, erneut freizulegen (vgl. S. 118 dieser Arbeit).

Diese hermeneutisch-kommunikativ verfassten, handlungstheoretischen Ergebnisse scheinen mir sowohl für die Praxis wie die Theorie einer Agogik sehr bedeutsam zu sein, hat doch die Geisteswissenschaftliche Pädagogik einerseits die Spannung zwischen Individuum und Gesellschaft meist zugunsten eines der beiden Pole, - entweder im "pädagogischen Bezug" (Nohl) oder in einer unkritischen "Kulturpädagogik" (Spranger) - ausgelöst und andererseits den - durchaus dialogisch verstandenen - "pädagogischen Bezug" nie befriedigend zu klären vermocht.⁹³⁾ Die sozialhermeneutischen Einsichten Gadamers und Habermas' erlauben uns nun, den Ansatz der Geisteswissenschaftlichen Pädagogik heute auf eine breitere Grundlage zu stellen, welche deren Probleme weitgehend auszumerzen, ihre positiven Seiten und den erreichten systematischen Problemlösungsstand jedoch weiterzuführen vermag.

Von der handlungshermeneutischen Perspektive unserer beiden Bezugsauforen her scheint mir überdies für agogisches Handeln entscheidend, dass es in Zusammenhängen menschlicher Praxis verankert bleibt und sich nicht in "erzieherischen Provinzen" und "agogischen Ghettos" abspielt. Die Verflüchtigung in sophistische Sphären stellt für einen Ansatz, der im Medium sprachlicher Verständigung sein Zentrum findet, eine Gefahr dar. Bildungsprozesse geschehen nämlich - so sahen wir bis jetzt - im hermeneutisch vermittelten Bezug zur je eigenen Wirklichkeit der objektiven, sozialen und subjektiven Welt. Im Zeitalter der Verberuflichung agogischer Prozesse, in denen Bildungserfahrungen eigens veranstaltet werden, werden diese vermehrt aus ebendieser gesellschaftlichen Praxis, in die sie vordem integriert waren, herausgelöst. Sie "verdünnen" sich damit zu theoretischer Aufklärung. Unsere Einsichten führen zur These, dass entscheidende Lernerfahrungen in einem möglichst direkten Kontakt mit der Wirklichkeit zu erwarten sind - und sei dieser Kontakt noch so exemplarisch. Sie können jedoch nicht "technisch" veranstaltet und geplant (d.h. erzwungen) werden, sondern höchstens ermöglicht, wo dieser Kontakt mit der Wirklichkeit als sozialhermeneutischer Vorgang freigelegt und - im agogischen Prozess - direkt mitvollzogen wird. Kurz: Agogisches Handeln hat solche Partizipation an gesellschaftlicher Praxis zu sein und zu ermöglichen. In deren Ausübung gewinnen alle Beteiligten ein Urteil und es bilden sich Meinungen, die gegenüber sophistischen und ideologischen Täuschungen weit besser gefeit ist als wenn diese aus Vorgängen theoretischer Aufklärung allein resultieren.

5. Kritik der Pädagogisierung des Lebens. Experten und Klienten - zum Verhältnis von Technik und Praxis.

Wir haben bisher vor allem die grundlagentheoretischen Konsequenzen aus den beiden philosophischen Entwürfen gezogen. Abschliessend geht es darum, die Beurteilung der Gegenwart, welche die beiden Autoren auf dem Hintergrund und mit Hilfe ihrer philosophischen Konzeptionen zeichnen, auf unsere Fragestellung zu beziehen. Hans-Georg Gadamer spricht von einem sich in der Neuzeit abzeichnenden "Verfall der Praxis an Technik". Jürgen Habermas diagnostiziert mit der einsei-

tigen Entwicklung des kognitiv-instrumentellen Vernunftanteils innerhalb unserer gesellschaftlicher Systeme eine zunehmende "Kolonialisierung der Lebenswelt". Der gemeinte Sachverhalt ist beide Male derselbe: die Bereiche und die Gelegenheiten, die es Individuen ermöglichen, sich durch Verständigung und gemeinsames Tun (Praxis) mit dem Allgemeinen der Gesellschaft auseinandersetzen und identifizieren zu können, sind in Gesellschaften unseres Typs zunehmend kleiner geworden. Dieser weltweit zu beobachtende Trend vollzieht sich mit einer gewissen Objektivität: was Gadamer in einem Seinsgeschick des Abendlandes sich vollziehen sieht, ist für Habermas Ergebnis der sozialen Evolution des Menschen. Wir haben gesehen, dass die beiden Autoren aus diesen zwei grundsätzlichen geschichtsphilosophischen Deutungen unterschiedliche Schlussfolgerungen im Hinblick auf unsere Gegenwart ziehen:

Der bisher einseitige Entwicklungsverlauf der Vernunft muss nach Habermas zu einer ganzheitlichen Entfaltung der "dreistrahligen Vernunft" der Moderne gebracht werden: Die rationale Lebensführung von Individuen, die sich selbst (d.h. autonom) verwirklichen - d.h. die subjektive Welt ihrer Empfindungen und Bedürfnisse wahrhaftig zur Geltung bringen und ebenso selbst bestimmen bezüglich der Geltung von Normen im Raume der sozialen Welt -, gehört für ihn zum Ziel unserer Epoche. An diesem Ziel gilt es, trotz aller Wechselfälle und gegenläufigen Entwicklungen innerhalb des "Experimentes der Moderne" festzuhalten. Wir sind diesen Zügen in Habermas' Werk mit einer gewissen Skepsis gefolgt, welche einerseits von Gadamers wirkungsgeschichtlicher Bestimmung des Menschen, andererseits aber durch ungelöste Probleme innerhalb der Konzeption Jürgen Habermas' selbst genährt wird. Problematisch innerhalb des habermas'schen Systems scheint mir vor allem das Konzept ästhetischer bzw. therapeutischer Kritik, das sich an das Modell eines psychoanalytischen Gesprächs anlehnt: Die Einlösung von Ansprüchen auf Wahrhaftigkeit erfolgt in diesem Argumentationstypus nicht dialogisch, sondern in einem - allerdings aufzulösenden - "therapeutischen" Gefälle zwischen Menschen. Dies ist deshalb kein Detail innerhalb der Theorie kommunikativen Handelns Jürgen Habermas', weil sowohl der praktische wie - mittelbar - auch der theoretische Diskurs von eingelösten Ansprüchen auf Wahrhaftigkeit abhängig ist und die therapeutisch/ästhetische

Kritik somit zur Basis rationalen verständigungsorientierten Handelns wird (vgl. das in Kapitel IV.1.d) herausgearbeitete Verhältnis der drei Argumentationstypen zueinander). Es ist an dieser Stelle zu fragen, ob nicht die in unseren Tagen um sich greifende und von Habermas selbst kritisierte "Therapeutokratie", welche sich in einer zunehmenden Ausprägung von Klienten- und Konsumentenrollen (vgl. Abb. 11, S. 234) und der Verbreitung eines Netzes von (auch agogischen) Klientenverhältnissen über den ganzen Lebenslauf und in zunehmend verschiedenen Bereichen des Lebens äussert, gerade in dieser ungeklärten Grundlage seiner Kommunikationstheorie eine fragwürdige theoretische Legitimation finden kann. Aus der Sicht Hans-Georg Gadamers folgt sowohl diese sozusagen "therapeutische" Grundlage seiner Theorie kommunikativen Handelns, wie deren teleologische Struktur (die in die Richtung auf eine vollendet entfaltete, autonome Lebensführung des Menschen weist) einer dogmatisch-bewusstseinsphilosophischen Einschätzung (und Ueberschätzung) dessen, was Rationalität ist. Dies wurde ebenfalls bereits im Detail erörtert.

Trotz dieser Unterschiede in der Konzeption ergeben sich bezüglich der Interpretation und Beurteilung von Zeiterscheinungen zwischen Habermas und Gadamer erstaunliche Parallelen. Beide versuchen, den wachsenden Tendenzen in die Richtung einer "Expertengesellschaft" bzw. einer "Abspaltung elitärer Expertenkulturen" die freie und gleichberechtigte Teilnahme aller am Verständigungszusammenhang menschlicher Praxis entgegenzuhalten.

Praktische Fragen können nur um den Preis wachsender Erscheinungen der Desintegration ("Vereinsamung" und "Selbstentfremdung" etwa bei Gadamer; wachsende "Protestpotentiale", Phänomene des "Narzissmus" u.a. bei Habermas) und der Zunahme "rationaler Unvernunft" im Raume der ganzen Gesellschaft in technische undefiniert und an Experten delegiert, bzw. in verrechtlichte und monetarisierte Beziehungen zwischen Menschen umgewandelt werden. Aus beiden Konzepten zusammen ergibt sich angesichts unserer Zeit eine dreifache agogische Aufgabe:

1. Die in der Moderne auseinandergetretenen Momente der Vernunft müssen sowohl auf der individuellen wie der gesellschaftlichen Ebene zueinander vermittelt, d.h. in ein Gleichgewicht gebracht

werden, damit die Einheit der Vernunft nicht weiter in ihre partikularen Momente zerfällt und von entsprechenden Expertenkulturen in Wissenschaft, Moral und Kunst fortschreitend zerrissen wird. Auf der gesellschaftlichen Ebene ist es u.a. die Aufgabe der Politik, auf der individuellen Ebene u.a. Aufgabe der Agogik, diese Vermittlung zu leisten. In beiden Fällen vollzieht sie sich im Medium gemeinsamer Beratung im Kontext gemeinsamer Praxis. Es geht dabei m.E. jedoch eher um eine Stärkung der "sensus communis" genannten Urteilskraft als um das Herstellen theoretisch postulierter Zustände wie diejenigen einer "reflexiven Ich-Identität" oder einer "rationalen Lebensführung". Anders gesagt: Es geht dabei um ein dynamisches Gleichgewicht zwischen Authentizität und Distanz. Ein solches ist in agogischen Prozessen herauszubilden, indem die daran Beteiligten möglichst authentisch in ihren drei Weltbezügen miteinander kommunizieren und durch praktizierten Perspektivenwechsel gleichzeitig die rechte Distanz zu sich und ihren Weltbezügen entwickeln. Jeder hat dabei nur je seine eigenen Weltbezüge einzubringen, die dadurch, dass sie ins Spiel gebracht werden, an der Grenze der Andersmeinung auch immer gerade ihre eigene Beschränkung erfahren. Einheit und Ganzheit menschlicher Vernunft konstituieren sich auf dieser ausdifferenzierten Stufe nur als solche Vermittlung von Offenheit und Beschränktheit.

2. Zweitens muss individuelle wie gesellschaftliche "Vernunft" mit dem Ueberlieferungsstrom, von dem sie immer bereits getragen wird, vermittelt werden: Zur Vernunft gehört, dass sie ihre wirkungsgeschichtlichen Grenzen, ihre Endlichkeit, mitreflektiert und anerkennt. Menschliches Leben vollzieht sich in einem Gleichgewicht zwischen Selbstbestimmung und wirkungsgeschichtlichem Bestimmtsein. Dieses Gleichgewicht ist auch in der jeweils konkreten "hermeneutischen Situation" agogischen Handelns zu vollziehen, in der es darum geht, sowohl von gemeinsamen inhaltlichen Orientierungen des Handelns auszugehen wie diese Uebereinstimmung in einen dialogisch-agogischen Verständigungsprozess weiter zu verbreitern. Es ist dabei wohl von gleichwertigen, nicht aber symmetrischen Beziehungen zwischen den beteiligten Partnern an agogischen Prozessen auszugehen, sondern von einem wechselseitig-

gen - sich herausstellenden, im voraus nicht zu bestimmenden - Autoritätsgefälle, das allerdings allein auf Einsicht und nicht auf ausgespielter Macht beruhen darf. Praxis, die sich im Medium eines solchen Dialoges um die gemeinsame Sache, an der wir sind, vollzieht, wird so auch zur einzig tragfähigen Instanz einer (produktiven) Kritik der Ideologien. Mir scheint, dass das Konzept hermeneutischer Vernunft, welches den Akzent auf (kritisches) Hören legt, dabei eine notwendige Ergänzung darstellt zur sprecherzentrierten Argumentationstheorie einer formalen Diskurstechnik, die - ohne diese Korrektur - dem Menschen eine Emanzipation verspricht, welche nur über den Preis einer (Päd)agogisierung des Lebens und eines möglichen Verlustes konkreter Inhalte zu haben ist (vgl. das zum "Sinnverlust" Gesagte, S. 238ff). ⁹⁴⁾

3. Vernünftige Praxis im Sinne dieser ersten beiden Vermittlungen muss drittens mit dem Handlungskonzept der Technik vermittelt werden. Auf unsere Zeit bezogen heisst das, dass teilhabend/mitbestimmendes Handeln aus gemeinsamen Ueberzeugungen, über die man sich redend/hörend miteinander verständigt, gegenüber der in der Neuzeit sich ausbreitenden und in mannigfachen (wirtschaftlichen und bürokratischen) Systemen institutionalisierten Techniken neu zur Geltung gebracht werden muss. Dies darf nicht als Plädoyer für weniger Technik verstanden werden, sondern als Hinweis darauf, dass Technik immer in vernünftiger Praxis eingebettet sein muss, wenn ihre zweckneutral freigesetzten Kräfte sich nicht eigendynamisch, - und das heisst: auch zerstörerisch - sondern in Bahnen entwickeln sollen, die überliefert und hermeneutisch-kritisch weitergebildet, den gemeinsamen Bestimmungen des Menschen entsprechen. Agogisches Handeln hat dem neuzeitlichen "Verfall der Praxis an Technik" bzw. der wachsenden "Kolonialisierung der Lebenswelt" entgegenzuwirken, indem es die Gelegenheiten zu sittlichen Entscheidungen erkennt und als solche nutzt im Hinblick auf den Erwerb und die Kultivierung praktischer Urteilskraft. Es tut dies also als Handeln, das nicht nur Praxis vorbereitet, sondern selbst Praxis ist und an menschlicher Praxis teilhat. Es fördert damit die Ausbildung der heute verkümmerten praktischen Vernunft - und damit die Mündigkeit des "Laien" gegenüber den "Experten". Es steht dabei selbst dauernd in Gefahr,

reine Technik zu werden. Allein die gemeinsame Beratung von Anlass und Ziel eines agogischen Verhältnisses und die dauernde dialogisch-praktische Reflexion agogischen Handelns und agogischer Prozesse, in der es keine "Experten" und keine "Klienten" gibt, vermag diese notwendige kritische Distanz zum neuzeitlich derart angewachsenen Phänomen der Technik, das uns gegenwärtig - und oft gerade auch allen emanzipatorischen Beteuerungen zum Trotz - zu absolut zu beherrschen droht, aufrechtzuerhalten.

ANMERKUNGEN

- 1) Vgl. etwa S. 132, wo er von einem "natürlichen, sicher fortschreitenden Entwicklungsgang" der Lebensgemeinschaften spricht, dem die Theorie zu entsprechen habe.
- 2) Dieser Begriff wurde vom Holländer Tjaard Tjenko ten Have (1962) vom Feld der Sozialpädagogik her in die Diskussion gebracht und Anfang der 70-er Jahre breiter aufgenommen. Das griechisch-lateinische "ago" bedeutet Handlungen und Tätigkeiten wie: "in Bewegung setzen", "führen", "leiten", "anleiten", "hervorbringen", "verhandeln", "unterhandeln", "hinführen" und "anführen", um einige erziehungsnahe Bedeutungen dieses Wortstammes aufzuführen.
- 3) Von heute aus betrachtet tönen diese Einsichten Wenigers geradezu modern wissenssoziologisch. Vgl. Schütz u. Luckmann (1979) oder Berger u. Luckmann (1970).
- 4) Stellvertretend für diese Fülle seien etwa auf die Untersuchungen von Nohl (1926), Weniger (1921) verwiesen, die mir in besonders schöner und idealtypischer Weise zu zeigen scheinen, wie diese Idee konkret umgesetzt wird.
- 5) Filtner spricht von einer "hermeneutisch-pragmatischen Pädagogik" (1957, 23 u.ö.) und betont damit noch gezielter die Ausrichtung dieser pädagogischen Theorie auf die ihr vorausgehende Praxis: Sie habe "das menschliche Handeln im gesellschaftlichen Raum ... aufzuhellen" und "in die Richte zu bringen" (Filtner 1964, 90) zur Aufgabe.
- 6) Ja, das Auseinandertreten von Theorie und Praxis geht bei einzelnen Vertretern dieser Richtung so weit, dass der Praxis (mit ihren Einschlüssen von Theorien ersten und zweiten Grades) generell ein "falsches", der Theorie (dritten Grades) allein "richtiges" Bewusstsein attestiert wird.

- 7) Jörg Ruhlhoff hat dies schon sehr früh erkannt, wenn er schreibt, dass die Kritische Erziehungswissenschaft an die Stelle der von ihr an der Geisteswissenschaftlichen Pädagogik kritisierten "Lebensmetaphysik" einfach eine "Emanzipationsmetaphysik" gesetzt habe (Ruhlhoff 1969, 237; vgl. auch Ruhlhoff 1980).
- 8) In "Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt" hat Schuetz (1932) die phänomenologische Analyse dieses Handlungskonzepts nicht vollständig durchgeführt. Sie reicht z.B. nicht so weit, dass gemeinsames Handeln mehrerer Individuen analytisch auf den Begriff gebracht wird. Im Moment muss offen bleiben, ob er dies später theoretisch geleistet hat, ist doch der zweite Band der "Strukturen der Lebenswelt", der nach Thomas Luckmann zwei Kapitel über soziales Handeln enthalten soll (Schütz u. Luckmann 1979, 22), noch nicht erschienen.
- 9) Das griech. ἐρμηνεύειν bedeutet "erklären", "darstellen", "auslegen", "deuten" und insbesondere: aus einer fremden Sprache in die eigene übertragen, also "übersetzen". τέχνη ἐρμηνευτική, aus dem das Substantiv "Hermeneutik" hergeleitet ist, meint sowohl die Kunst der Auslegung von Texten (z.B. das Beherrschen von Regeln der Auslegung) wie auch deren Theorie.
- 10) Wir haben bereits zu Beginn des 1. Kapitels Diltheys "dauernd fixierte Lebensäußerungen" als "objektiven Geist", "Zusammenhang der Kultur" usw. kennengelernt (vgl. S. 24).
- 11) Auch Reinhard Uhle, der den Ansatz der Geisteswissenschaftlichen Pädagogik fortführen will, nimmt wohl Bruchstücke von Gadammers Hermeneutik zur Kenntnis (Uhle 1976), versucht dann aber erneut einen Rückgriff auf Dilthey, der ihm offenbar für seine Bemühungen systematisch-pädagogischer Theoriebildung mehr herzugeben scheint (Uhle 1981). Die Diskussion um das Verhältnis von Hermeneutik und Pädagogik scheint mir dadurch erschwert, dass einige Vertreter der Geisteswissenschaftlichen Pädagogik Diltheys "objektiven Geist" zu geistig verstehen. Sie reduzieren die gesellschaftliche Wirklichkeit, die damit seit Hegel gemeint ist, auf eine bloss kulturelle Ebene der geistigen Ueberlieferung

- (vgl. u.a. Thiersch 1978). Ob das hermeneutische Modell des Verstehens als Verstehen von Texten hinter diesem Missverständnis zu suchen ist, mag hier offen bleiben. Die (pädagogische) Wirklichkeit mit (pädagogischen) Äußerungen gleichzusetzen, kann allerdings der Hermeneutik seit Dilthey nicht mehr angelastet werden.
- 12) Dieser Ausdruck stammt von Heinrich Tuggener. Er hat ihn anlässlich eines Gespräches zum Gegenstand dieser Arbeit spontan gebildet.
- 13) John C. Maraldo (1974) ist der Geschichte des hermeneutischen Zirkels bei Schleiermacher, Dilthey und Heidegger nachgegangen (vgl. dazu auch Henrichs 1971). Die analytische Philosophie hatte immer schon Mühe mit der Redeweise von einem "hermeneutischen Zirkel". Dies vor allem darum, weil er sowohl von der Bezeichnung wie dem damit angesprochenen Sachverhalt her dem in der Logik verpönten *circulus vitiosus* so nahe steht. Das positivistische Wissenschaftsideal, das mit der analytischen Philosophie einhergeht, hatte die Geisteswissenschaften, die die Rede vom hermeneutischen Zirkel im Munde führten, in Verdacht, mit solchen Zirkeln jeweils vorauszusetzen, was erst zu beweisen wäre. Nicht mehr diesen Verdacht, wohl aber den, dass diese Redeweise letztlich mythologisch oder dann trivial sei, hegt die Polemik von Wolfgang Stegmüller (1973). Sein Denkfehler sehe ich vor allem darin, dass er den hermeneutischen Zirkel als eine Spezialität betrachtet, die die Geisteswissenschaften für sich gepachtet hätten (44). Er vermag darin nur eine psychologisch verständliche Verarbeitung des Aergers über die analytisch nicht vollständig mögliche Trennbarkeit von Fakten (Tatsachen) und Hypothesen (Theorie) zu sehen.
- 14) Dieser Sach-Bezug von Gadamer's Hermeneutik lässt Gadamer als Vertreter der phänomenologischen Schule erkennen. Wie wir sehen werden, teilt Gadamer jedoch ein wichtiges Element der Phänomenologie (etwa derjenigen Edmund Husserls) nicht, nämlich deren bewusstseinsphilosophischen Ansatz ("transzendentes Ego" als letzter Bezugspunkt). Er vermag trotzdem Phänomenologe zu bleiben.

- 14) Dieses Missverständnis ergibt sich in den allermeisten Fällen daraus, dass der transzendental-kritische Anspruch von Gadamer's Reflexion des Verstehens verkannt wird. Schläffer (1975) steht dafür als extremes Beispiel; Stobbe (1981, 124ff) scheint sein diesbezügliches Urteil von Schläffer, den er zustimmend zitiert (144), zu beziehen. Erstaunlicherweise weist Gadamer auf den transzendental-kritischen Status seiner Untersuchung des Verstehensproblems nur sehr zurückhaltend hin (etwa in WuM XVII u. 484). Rüdiger Bubner hat mehrmals (1972 und 1975a, vgl. auch 1974) auf diesen Status von Gadamer's Hermeneutik aufmerksam gemacht. "Transzendental" heisst nach Bubners Kant-Interpretation eine Reflexion dann, wenn eine Reflexion auf Bedingungen der Möglichkeit von Etwas dergestalt angestellt wird, dass diese Bedingungen letztlich zugleich als Bedingungen der Reflexion selbst anerkannt werden müssen. Unausweichliche Selbstbezüglichkeit ist also deren logische Struktur, wenn Voraussetzungen, auf die reflektiert wird, zugleich auch für den Akt ihrer Aufdeckung gelten. Die hermeneutische Reflexion der Frage: "Wie ist Verstehen möglich?" (WuM XVII), in deren Durchgang Gadamer auf das Prinzip der Wirkungsgeschichte stösst, vollzieht sich nun immer ebenfalls innerhalb eines konkreten Traditionszusammenhangs, den diese Reflexion distanzierend vor sich bringt. In Bubners Worten:

"Hermeneutische Reflexion macht auf Voraussetzungen aufmerksam, die das Erkennen als solche nicht einholen kann, weil sie es erst ermöglichen. Auch ein auf eben jene Voraussetzungen sich richtender Erkenntnisversuch befreit nicht von der Abhängigkeit, denn er erkennt nur seinen Gegenstand, indem er dessen Voraussetzungscharakter anerkennt. Der von der Hermeneutik ständig beigebrachte Verweis auf die Faktizität des Verstehens, auf gelingende Kommunikation und konkrete Traditionsvermittlung meint nicht alle diese Vollzüge selber, sondern dient der Schärfung des Bewusstseins über die radikale Vorgängigkeit transzendentaler Bedingungen." (Bubner 1972, 141)

Insofern sind Gadamer's Folgerungen aus dem Prinzip der Wirkungsgeschichte nur ebenfalls transzendental-philosophisch zu widerlegen. Gadamer's Reflexionen vermögen damit den transzendental-philosophischen Forderungen, die Ruhloff (1980, 188ff) zur Lösung des Normenproblems in der Pädagogik für notwendig hält, zu genügen.

- 15) Im einzelnen ist die konkrete Verstehensbeziehung zwischen einem Interpreten und einem Autor eine solche gleichwertiger Partner. Sie darf nicht als in einer der beiden Richtungen asymmetrisch-autoritär verlaufend gesehen werden. Im Verhältnis des Einzelnen zur Tradition insgesamt, - die als namenlos gewordene Autorität allen aufklärerischen Versuchen und Verstehensbemühungen immer schon wirkungsgeschichtlich zuvorkommt und in ihrem Vorsprung denkend-verstehend nicht eingeholt werden kann - spiegelt sich jedoch eine nicht aufhebbare Asymmetrie.

- 16) Jürgen Habermas charakterisiert diesen Punkt Gadamers treffend, wenn er meint: "Auf der Autorität dieser Erfahrung beharrt Gadamer wie ein Positivist auf der Sinneswahrnehmung." (UHP 22)

- 17) Das ist nichts anderes als die klassische Definition von "Wahrheit" als "adaequatio intellectus et rei"!

- 18) Vgl. dazu v.a. die berühmt gewordene Interpretation des entscheidenden, oft missverstandenen und deshalb umstrittenen Kapitels Theta 10 der "Metaphysik" des Aristoteles in Heideggers Logik-Vorlesungen (Heidegger 1925/26, 170ff).

- 19) Dieser Begriff selbst kommt bei Gadamer nicht vor. Waldenfels (1971, 368ff) spricht bei der Beschreibung desselben Phänomens von einem "Zerfall des Dialogs". Gadamer (WuM 341ff) entwickelt zwei solche Erfahrungsweisen des Du, die als Verfallsformen vorgeführt werden. Ich vermag darin nur eine zu erkennen.

- 20) Vgl. das Kapitel "Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewusstseins; Herrschaft und Knechtschaft" in der "Phänomenologie des Geistes" (Hegel 1807, 145ff).

- 21) Vgl. zur hermeneutischen Logik Lipps' auch Bollnow (1964).

- 22) Zur Kritik der Hermeneutik (Rudolf Bultmanns), die beim Selbstverständnis des Menschen ihren Ausgang nimmt, vgl. KS I, 70ff und 82ff.

- 23) Neuerdings sogar auch von Jürgen Habermas (Tkh I 195) der in seinem Urteil etwas unkritisch Böhler (1981) folgt. Dieser missversteht, dass Gadamer Verstehen als "ursprüngliche Vollzugsform des Daseins" (WuM 245) denkt und von da her zur Applikation als eines ihrer wesentlichen Vollzugsmomente kommt. Durch dieses Missverständnis bleibt unverstanden, dass Gadamer seine Philosophische Hermeneutik als eine praktische Philosophie bestimmt.
- 24) Gadamer geht damit auf das lat. speculum (Spiegel) zurück. (vgl. WuM 44lf)
- 25) Dies befürchtet etwa Leo Strauss (1961, 7) ganz zu Unrecht.
- 26) Damit interpretiere ich diesen "dritten Weg" Gadamers (nämlich den zwischen Dogmatismus und Relativismus) etwas anders als Helmut Kuhn (1966): Gadamer versuche, "sich aus dem historischen Flugsand auf festen Boden zu retten, dass er die Auslegung als 'Geschehen' in die geschichtliche Tradition hineinnimmt und sie auf diese Weise der Subjektivität entreißt" (15). Er befürchtet, dass damit aber "die Tradition selbst subjektiviert" wird (ebd.). Meine Interpretation, die von Gadamers Sprachtheorie ausgeht, lässt diese Befürchtung gegenstandslos werden.
- 27) Gadamer verweist (KS I 77) auf das Beispiel des gemeinsamen Sägens zweier Männer, die zusammen eine Säge führen. Das "Spiel" des Sägens baut sich nicht auf zwei Einzelakten auf, sondern ist als "Gestaltkreis" (Viktor von Weizsäcker) eine Einheit.
- 28) An dieser Stelle möchte ich nochmals auf den transzendental-kritischen Stellenwert der hermeneutischen Reflexionen Gadamers hinweisen (vgl. Anm. 14).
- 29) Mit dem Begriff des "Paradigmas" spielt hier Gadamer zweifellos auf Thomas S. Kuhn (1967) an, der diesen Begriff in die wissenschaftstheoretische Diskussion eingebracht und populär gemacht hat.
Die Nähe von Kuhn und Gadamer ist offensichtlich. Ihr gemeinsamer Nenner lässt sich darin sehen, dass sie das "Verhältnis von

Theorie und Tatsache" als ein "hermeneutisches" fassen (PpV 148). Vgl. dazu Ludwik Fleck (1935), auf den Kuhn sich stützt (Kuhn 1967, 9), und der schon im Titel seines lange unbekannt gebliebenen und jüngst wiederentdeckten Buches "Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache" auf diesen Sachverhalt hinweist.

- 30) Darauf wird im 5. Kapitel näher einzugehen sein, wo die gesellschafts- und wissenschaftskritischen Diagnosen Hans-Georg Gadamer zur Neuzeit betrachtet werden.
- 31) Gadamer weist darauf hin, dass deshalb Gedichte auch gar nicht übersetzt, sondern nur in der andern Sprache neu gedichtet werden können (vgl. KuW 47).
- 32) Diese Zusage ist nach christlichem Verständnis eine doppelte: Sie ist erstens Gerichtsurteil (Das bist Du, dieser dem Tode Ausgesetzte), zweitens Zuspruch der Gnade (Zusage als Angebot einer neuen Identität: "Siehe, ich mache alles neu" 2Kor 5,17).
- 33) Vgl. dazu die Auseinandersetzung Gadamer mit entsprechenden Versuchen von Leo Strauss (RGG III 370 und WuM 503ff) und das Gespräch mit ihm (Cor). Mir scheint, dass Gadamer wirkungsgeschichtlicher "Historismus zweiten Grades" manchmal wie von selbst in naturrechtliches Denken sozusagen 'umkippt', obschon sich dieses eigentlich von andern Voraussetzungen her aufbaut.
- 34) Es sei auf den zentralen Stellenwert des Experimentes in den neuzeitlichen Wissenschaften hingewiesen. Darin ist deutlich, dass nicht vernehmende Teilnahme (Anschauung), sondern mehr oder weniger gewaltsames und regelgeleitetes Eingreifen Grundlage neuzeitlicher Theorie geworden ist.
- 35) Wissenschaftstheoretisch heisst das, dass die oberste Meta-sprache wissenschaftlicher Kunstsprachen (Begriffssysteme, formallogische Kalkül usw.) immer die Alltagssprache bleibt, dass also diese Alltagssprache wissenschaftlich-methodisch nur beschränkt,

nicht aber grundsätzlich überwunden und durch eine Wissenschaftssprache ersetzt werden kann.

- 36) Mit ihnen kommen wir auch zu einer näheren Bestimmung dessen, was Gadamer im Anschluss an die aristotelische Tradition mit "Phronesis" (Klugheit, praktische Vernünftigkeit) meint.
- 37) Als "Subjektivismus" ist das neuzeitliche Denken deshalb zu bezeichnen, weil es - seit Descartes, Kant und Fichte - in der je im einzelnen Subjekt lokalisierten Vernunft sowohl seinen Ausgang nimmt wie seinen Massstab findet. Es ist ein herstellendes Denken. Programm des aufklärerischen Subjektivismus ist die Befreiung des Subjekts von subjektexternen Zwängen und Meinungen, die vor der so verstandenen Vernunft nicht zu bestehen vermögen - es sei denn, dass sie sich selbst als Produkt eben dieser Vernunft ausweisen.
- 38) Gadamer gebraucht hier den Begriff "Theorie" im antiken Sinne der Anschauung. Durch solche Anschauung gewinnt der Mensch Teilhabe am Kosmos des Ganzen. Neuzeitliche Theorie versteht sich dagegen als "Konstruieren", nicht mehr als "Vernehmen" (vgl. Kap. 4.a und Anm. 37).
- 39) Vgl. dazu den Theoriebegriff der Antike.
- 40) Ich schwanke in meinem Gesamturteil. Gadamers radikaler Historismus zweiten Grades kippt fast von selbst in einen Platonismus bzw. in naturrechtliches Denken um. Dass eine Gesamtbeurteilung von Gadamers Ansatz nicht leicht scheint, zeigt auch Heideggers unvermutete Distanzierung von Gadamer, wie sie Ricardo Dottori festgehalten hat: an einer Seminarsitzung anlässlich des 70. Geburtstages von Hans-Georg Gadamer muss Martin Heidegger plötzlich geäußert haben, dass Gadamers Position ihm als ein Rückfall in den Neukantianismus erscheine. Dieses Urteil muss damals auch Gadamer völlig überrascht haben (vgl. Dottori 1977, 186).

- 41) 1981 diagnostiziert Habermas, das Programm der Kritischen Theorie sei an der Erschöpfung des neuzeitlichen Paradigmas der Bewusstseinsphilosophie gescheitert. Erst ein Paradigmenwechsel zur Kommunikationstheorie, wie er ihn vollziehe erlaube es, die liegen gebliebenen Aufgaben einer kritischen Gesellschaftstheorie wieder aufzunehmen, welche mit der Kritik der instrumentellen Vernunft (als einer neuen Phase innerhalb der Entwicklung der Kritischen Theorie) abgebrochen worden seien. (vgl. Tkh I 516ff)
- 42) Habermas bestimmt den Status dieser drei Erkenntnisinteressen zu ungenau. Sind sie anthropologisch (empirisch) oder transzendental gemeint (vgl. Zimmerli 1981, 232)? Wohl aus diesem Grunde hat Habermas unterdessen nach andern (sprechanalytischen) Ansatzpunkten zur Entwicklung seines Konzeptes gesucht.
- 43) Vgl. dazu u.a. Loeser (1971), Ricoeur (1973), Zimmerli (1975a), Rasmussen (1975), Misgeld (1977) und How (1980).
- 44) Wir werden diese sprachtheoretische Rekonstruktion der Psychoanalyse in Teil IV.1.d.cc als einen von drei Argumentationstypen im Einzelnen noch kennenlernen.
- 45) Wir werden in Teil IV.1 ebenfalls auf diese Konzeption zurückkommen und ihren systematischen Ort im Gesamtkonzept der Philosophie Habermas' zu lokalisieren versuchen.
- 46) Ausgeführt hat Gadamer diese konkret-praktische Bestimmung des Guten in seiner 1978 erschienenen Abhandlung über "Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles", in der er Aristoteles' Kritik an der platonischen abstrakten 'Idee' des Guten herausarbeitet. (Vgl. dazu, was im Teil II zur Applikationsstruktur des Verstehens und zu Gadammers Bestimmung von Praxis gesagt wurde.)
- 47) Hier argumentiert Gadamer gewissermassen mit Marx gegen Habermas. Diesen ironischen Gegenzug hebt Bubner (1975b, 340) hervor.

- 48) Bereits Apel (1973 I, 47), auf den sich Böhler stützt, verkennt, das Gadamer die "konstitutive Ueberlegenheit dessen, der versteht gegenüber dem, der sagt und zu verstehen gibt", keineswegs "durch den Hinweis auf den 'unerforschlichen Götterwillen oder die Heilsbotschaft oder die Werke der Klassiker' stützt" (Hervorhebung durch S.J.), sondern aus der transzendentalhermeneutischen Reflexion auf die wirkungsgeschichtliche Bedingtheit allen Verstehens ableitet.
- 49) Zur Applikationsstruktur des Verstehens, die oft durch ein Missverständnis als naive "technische" Applikation genommen wird, vgl. auch Gadamer in HuI 299ff.
- 50) Seine Stellung zur Philosophie der Aufklärung fasst er an dieser Stelle so zusammen: "Wir müssen auf die Illusion verzichten, das Dunkel unserer Motivationen und unserer Tendenzen ganz aufzuklären." (VZW 98) In der Konzeption einer so verstandenen Aufklärungsphilosophie sieht er "ungeprüfte Voraussetzungen traditioneller Art" (VZW 99) fortwirken, nämlich z.B., dass das Bewegungsgesetz des menschlichen Lebens als Fortschritt vom Unbekannten zum Bekannten, von Mythologie zu Aufklärung und rationalem Selbstbewusstsein gedacht wird.
- 51) Diesen Begriff entnimmt Habermas der verstehenden Soziologie. Vgl. dazu Schütz 1932, Schütz u. Luckmann 1979 und Berger u. Luckmann 1970.
- 52) Vgl. dazu die Kritik Gadamers an einer Hermeneutik, die beim "Selbstverständnis" anknüpft, wie etwa die Hermeneutik Rudolf Bultmanns (vgl. Bultmann 1950) - in den beiden Aufsätzen: "Zur Problematik des Selbstverständnisses" und "Martin Heidegger und die Marburger Theologie" in KS I, 70ff u. 82ff.
- 53) Gadamer spielt hier wohl in erster Linie auf die brillanten Aufsätze der 50-er Jahre an, in denen sich Habermas mit Heidegger, Jaspers und Gehlen auseinandersetzt (wieder abgedruckt in PpP).

- 54) Alternativen dazu sind: der Uebergang zu strategischem Handeln bzw. Kommunikationsabbruch.
- 55) Das Absehen von "pragmatischen Dimensionen der Sprache" käme einem "abstraktiven Fehlschluss" (Apel) gleich (Upr 180).
- 56) Dieser performative Aspekt der Rede kommt dem sehr nahe, was Gadamer als "hermeneutische Situation" bezeichnet, in der sich der Verstehende befindet.
- 57) In "Wahrheitstheorien" sprach Habermas noch von einem "therapeutischen 'Diskurs'" (Wth 259). Diese Schreibweise zeigt an, dass es sich dabei um einen speziellen Typus von Diskurs handeln muss. Jetzt wählt Habermas dafür den Begriff der "Kritik" (vgl. TkH I 43).
- 58) Mit dem Ausdruck des "explikativen Diskurses" (TkH I 44) korrigiert Habermas die frühere, etwas missverständliche Bezeichnung dieser Verständigungsform als "hermeneutischen Diskurs" (Upr 244).
- 59) Interessanterweise vernachlässigt Habermas diesen Diskurstypus, obschon sich mindestens Ueberschneidungen mit den andern Diskurstypen ergeben, etwa wenn diese auf einer radikalisierten Stufe in "Sprachkritik" übergehen. Momente von explikativen Diskursen tauchen wohl in allen Formen der Argumentation auf.
- 60) Habermas berücksichtigt hier die Tatsache, dass es keine theorieunabhängige Beobachtung gibt (vgl. Popper, 1934), oder wie Gadamer es sagt, dass das Verhältnis zwischen Tatsache und Theorie stets ein "hermeneutisches" sei (vgl. PpV).
- 61) Damit vertritt Habermas die Position einer kognitivistischen Ethik, die praktische Fragen als "wahrheitsfähig" hält (vgl. LiS 140ff). "In der philosophischen Ethik gilt es keineswegs als ausgemacht, dass die mit Handlungsnormen verknüpften Geltungsansprüche, auf die sich Gebote oder Sollsätze richten, in Analogie zu Wahrheitsansprüchen diskursiv eingelöst werden können." (TkH I 39) Habermas Hauptinteresse gilt der Verteidigung der

Wahrheitsfähigkeit praktischer Fragen.

- 62) Zu Bedürfnissen hat jedes Subjekt einen subjektiven, d.h. privilegierten Zugang. Ihre Äußerung unterliegt deshalb einem andern Anspruch als demjenigen der Richtigkeit, nämlich demjenigen der Wahrhaftigkeit. Mit dem Zusammenhang von Normen und Bedürfnissen ist angezeigt, dass der praktische Diskurs offenbar sehr eng mit dem dritten Argumentationstypus der therapeutisch-ästhetischen Kritik verbunden ist. Auf Abgrenzungsprobleme zwischen diesen beiden Argumentationstypen und der daraus resultierenden Folgen für Habermas Rationalitätskonzept werden wir noch zurückkommen.
- 63) Während Habermas in früheren Schriften den Geltungsansprüchen der Wahrheit und der Richtigkeit einen "klargeschnittenen" (Tkh I 36) und universalen dritten Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit gegenüberstellte, dem er den therapeutischen 'Diskurs' zuordnete, fügt er in Tkh - irgendwie - zwischen die Bereiche des Normativ-praktischen (Richtigkeit) und des Subjektiv-expressiven (Wahrhaftigkeit) die Kategorie der "evaluativen Äußerungen" (Tkh I 36ff) als eine Form von Werturteilen, die ihre rechtfertigende Kraft aus kulturell bedingten Wertsphären beziehen. Diese erheben also weder universalen Anspruch auf Geltung, wie die drei übrigen Kategorien noch entziehen sie sich vernünftiger Argumentation, welche ein intersubjektives Einverständnis auf rationaler Grundlage herzustellen versucht. Diese etwas verwirrlige Zwischenkategorie schlägt aber Habermas in der Folge dem Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit zu, obschon diesem eine eigene Form der Argumentation, nämlich diejenige der "ästhetischen Kritik", entspricht (Tkh I 41).
- 64) Im Falle des strategischen Handelns, das als kommunikatives vorgeschützt wird, geschieht natürlich die "Fehlleistung" als Täuschung bewusst, was aber für die Form der argumentativen Aufklärung von Wahrhaftigkeit keine Rolle spielt. Beide Fälle des Handelns unter Voraussetzungen von Unwahrhaftigkeit (vgl. die

Handlungstypologie Abb. 1, S. 152, dieser Arbeit) können durch therapeutische Kritik aufgelöst werden. So ist jedenfalls Habermas' Anspruch zu verstehen.

- 65) Die verschiedenen Formen der Argumentation bilden also zusammen ein System. Sowohl der theoretische wie der praktische Diskurs (als rein-rationale, d.h. strenge Diskurse) wurzeln auf einer radikalisierten Stufe in ästhetischer bzw. therapeutischer Kritik, die den strengen Diskursregeln jedoch nicht genügen. Es ist Habermas bewusst, dass die Verknüpfung der strengen Argumentationsformen mit den weniger strengen jene mit einer Hypothek belastet. Diese entstammt nach ihm (interessanterweise!, vgl. Gadamer) "der geschichtlich-gesellschaftlichen Situierung der Vernunft" (MkH 115). Von daher gesehen ist der zweite - sozial-evolutionäre - Abstützungspfeiler für Habermas' Rationalitätskonzept absolut notwendig!
- 66) Die Korrespondenztheorie gilt als die klassische philosophische Auffassung von Wahrheit, wie sie traditionell in der Formel "veritas est adaequatio intellectus ad rem" gefasst wird. Im jüngeren Positivismus - der vielleicht allzu sehr Habermas' Verständnis dieses Konzepts prägt - wird diese Auffassung im Sinne einer Abbildtheorie verstanden: Aussagen sind dann wahr, wenn sie die Realität abbilden.
- 67) Spätestens hier muss festgehalten werden, dass Habermas den Terminus "Wahrheit" äquivok verwendet: Einmal kennzeichnet er damit den Geltungsanspruch der Wahrheit, der mit Propositionen (Behauptungen) erhoben wird. Als Wahrheitstheorie vermag aber "Wahrheit" alle drei Geltungsansprüche: Wahrheit, Richtigkeit und in gewissem Sinne auch die Wahrhaftigkeit zu umfassen. Sie werden alle drei als "wahrheitsfähig" bezeichnet.
- 68) Ich vermute, dass Habermas mit der im Diskurs ausgeschlossenen Erfahrung bloss die "sensorische" Erfahrung meint. "Kommunikative" Erfahrung kann deshalb nicht aus dem Diskurs ausgeschlossen werden, weil sie als illokutiver Akt in jedem Sprechakt auftritt. Auch nonverbale Äusserungen, sofern sie kommunikativ

sind, bestimmen den Diskursausgang mit - aber nur insofern als Argumente, als sie in einem späteren Sprechakt vergegenständlicht und so auf ihren Zusammenhang im Argumentationsvorgang um Geltungsansprüche "befragt", d.h. derart in Argumente umgewandelt und akzeptiert bzw. abgewiesen werden. (Z.B. wenn gefragt wird, was hinter einer abwehrenden Geste, einem bestimmten Tonfall usw. die ein Argument begleiten und performativ festlegen, steckt.) Weil aber mit jedem neuen Sprechakt erneut kommunikative Erfahrung erzeugt wird, ist dies ein Prozess, der kein Ende findet. Kommunikative Erfahrung kann also nur begrenzt aus Argumentationen ausgeschlossen werden. Zur Unterscheidung dieser beiden Erfahrungsarten vgl. Upr 184 und 233f.

- 69) Vgl. dazu die Rekonstruktion transzendentalphilosophischer Argumente bei Rüdiger Bubner, wie sie in Anm. 14 wiedergegeben ist.
- 70) Insofern ist auch sein Ansatz - wie derjenige Gadamers - als "dialogischer" zu verstehen (vgl. dazu Theunissen 1977², der dem egologischen Ansatz der Sozialphilosophie den dialogischen gegenüberstellt). Es ist allerdings die Frage - auf die nach der Rekonstruktion des gesamten bisher vorliegenden Entwurfs von Habermas einzugehen ist - ob Habermas sich tatsächlich von allen Voraussetzungen der Bewusstseinsphilosophie löst, oder ob nicht sein Fortschrittskonzept einer menschlichen Entwicklung auf das Ziel einer "Emanzipation" hin gerade den scheinbar überwundenen Voraussetzungen der neuzeitlichen Bewusstseinsphilosophie weiterhin verhaftet bleibt.
- 71) In TkK etwa (z.B. 123, 125, 130f, 136 u.ö.) spricht Habermas noch von "kompetenten" und "zurechnungsfähigen" Sprechern, Beurteilern und Diskursteilnehmern, ohne näher ausweisen zu können, was er damit meint. Dieser Mangel ist mit der Bestimmung der Zurechnungsfähigkeit eines handelnden und sprechenden Subjekts als der Fähigkeit zur Selbstreflexion, wie sie Habermas in Anschluss an Mead bestimmt, behoben.
- 72) Diese Differenzierung ist offensichtlich den drei Kritiken Immanuel Kants' entlang gebildet.

- 73) "Das Subjekt bezieht sich auf Objekte entweder, um sie so, wie sie sind, vorzustellen, oder so, wie sie sein sollen, hervor-zubringen." (Tkh I 519)
- 74) Vgl. dazu etwa Lübke 1977.
- 75) In diesem Sinne versteht sich Habermas' Evolutionstheorie selbst als Beitrag zu einem Diskurs, in dem konkurrenzierende Identitätsprojektionen zur Verhandlung stehen (vgl. RHM 250).
- 76) Günther Dux hat diese jüngsten Auffassungen Jürgen Habermas', dass die sog. "primitiven" mythologischen Weltbilder der Rationalität entbehren, und sich historisch erst spät in ihrer Universalität zu Bewusstsein bringen, bereits einer Kritik unterzogen. Für ihn sind es "nicht die Wilden", die egozentrisch-konkretistisch "an der Oberfläche der Geschehnisse verhaftet bleiben, sondern die Strukturalisten" wie Claude Lévi-Strauss, die dieses Denken untersuchen, und auf die sich Habermas hier unkritisch stützt (Dux u. Münch 1982, 383f).
- 77) Diese Idee kann man als Habermas' neuesten Vorschlag in seinem Streit mit dem Systemtheoretiker Niklas Luhmann deuten. Für diesen hat die Systemintegration definitiv die evolutionäre Führung in der Bildung und Erhaltung von Gesellschaften übernommen:
- "Die Systemtheorie hat sich von Vernunft und von Herrschaft emanzipiert. Für sie ist Vernunft kein Kriterium und Herrschaftsfreiheit eine schlichte Selbstverständlichkeit des Denkens, die weder postuliert noch idealisiert werden muss. Vernunft und Herrschaft sind für sie weder im Sinne der alteuropäischen Lehrtraditionen kongruent gesetzte, noch im Sinne der dagegen reagierenden Aufklärungstradition kontradiktorische Begriffe; sie sind überhaupt keine brauchbaren Begriffe mehr." (Luhmann 1971b, 401)
- Was mit den von Luhmann etwas verächtlich "alteuropäisch" genannten humanen Kategorien wie "Vernunft", "Freiheit" und "Gerechtigkeit" aus der Sicht der allgemeinen Systemtheorie hinfällig geworden ist, bedeutet für Habermas schlechthin das Ende des in der abendländischen Geschichte herausgebildeten Individuums (vgl. LiS 162ff), das er mit seinem Vorschlag einer Ausbalancierung von Lebenswelt und System zu retten versucht.

- 78) Das Schwanken bei Habermas zwischen diesen beiden Aussagen scheint mir eine bisher ungelöste Spannung in Habermas' Gesamtkonzeption auszumachen: Nirgends erfährt man, wie "gross" denn eigentlich der Rationalisierungsprozess innerhalb der Lebenswelt geschichtlich zu veranschlagen sei, um diese gewiss unangemessene quantitative Metapher hier anzulegen. Die reale Zunahme der "Inseln" im Vergleich zum "Meer der Praxis" wird wohl postuliert, bleibt insgesamt aber im Dunkeln. Für den Vergleich mit Gadamer wäre es entscheidend, wenn Habermas wenigstens in groben empirischen Grössenordnungen den geschichtlichen Rationalisierungsfortschritt der Lebenswelt angeben würde.
- 79) Damit ist präzise Hans-Georg Gadamer's Hermeneutik- und Sprachkonzept wiedergegeben, auch wenn Gadamer es ablehnen würde, dass man zunächst über etwas sprechen kann, das man damit nicht auch schon in gewisser Weise versteht. Ich möchte damit nochmals auf die Nähe Habermas' zu Gadamer, hinweisen.
- 80) An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass Habermas den Begriff "Gesellschaft" in zweideutiger Weise verwendet: Einerseits bezeichnet er damit eine der drei strukturellen Komponenten der Lebenswelt, nämlich die Wirklichkeit legitim geordneter sozialer Beziehungen, andererseits bezeichnet "Gesellschaft" bei ihm das Insgesamt von Lebenswelt und System.
- 81) Diese Interpretation legt Habermas vielleicht zu einseitig fest. Bei ihm sind neben Aussagen, die die These stützen, dass verständigungsorientiertes Handeln auch Systeme umfasst, solche zu finden, die der (allerdings idealistisch missverstandenen) Hermeneutik absprechen, auch die Dimension der systemisch vollzogenen Reproduktion der Gesellschaft umfassen zu können (vgl. TkH II 223ff).
- 82) Im zitierten Satz scheint auch deutlich die ältere Kritische Theorie Adornos und Horkheimers durch.

- 83) Habermas weist darauf hin, dass in diesem Schema die Austauschbeziehungen, die die Sphären der Lebenswelt bzw. die Subsysteme jeweils untereinander pflegen, nicht aufgeführt sind.
- 84) Das Gebiet der modernen Sozialversicherungen, die sich zu einem bedeutenden System sozialer Sicherheit entwickelt haben, ist ein dafür typisches Beispiel.
- 85) Mit diesen beiden Begriffen nimmt Habermas die Zeitdiagnose Max Webers auf. Während beide diese Phänomene als Folgen gesellschaftlicher Rationalisierung ("Entzauberung") erkennen, möchte Habermas darin nicht wie Weber eine "paradoxe" (und somit ausweglose) Sackgasse der Rationalisierung sehen, sondern die Folgen einer bisher nur "partiell" erfolgten Rationalisierung der Gesellschaft.
- 86) Habermas spricht sogar von Ergebnissen und Ausprägungen der drei wissenschaftlichen Expertenkulturen der Neuzeit, die zu Unrecht den hermeneutisch-kommunikativen ("naturwüchsigen") Weiterbildungsprozessen der Ueberlieferung neutralisieren, indem sie über das Bildungssystem ins Alltagsbewusstsein eindringen. (vgl. Mkh 108)
- 87) Habermas unterscheidet, systematisierend-vereinfachend, drei solche Konservatismen (vgl. KPS 462ff):
- 1) Der "Antimodernismus" der "Jungkonservativen" macht sich die Grunderfahrung der ästhetischen Moderne zu eigen - allerdings unter der radikalen Ablehnung der in unsern Gesellschaften vor allem entwickelten instrumentellen Rationalität. Er äussert sich heute vor allem in Alternativbewegungen und einer Abkehr von (in erster Linie materiellen) Werten, die die systemisch entfaltete instrumentelle Vernunft uns als Klienten und Konsumenten anbietet.
 - 2) Der "Postmodernismus" der "Neokonservativen" verteidigt mit dem technischen Fortschritt, dem kapitalistischen Wachstum und der rationalen Verwaltung die einseitigen Errungenschaften der Moderne gegenüber den erwachenden (emanzipatorischen) Tendenzen, die die praktischen und expressiven Vernunftmomente mit Forde-

rungen nach Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung nun ebenfalls zur Entfaltung zu bringen versuchen. Für Neokonservative werden mit solchen Demokratisierungs- und Individuierungsforderungen Grenzen des sozial und anthropologisch Möglichen gesprengt.

3) Der "Prämodernismus" der "Altkonservativen" hingegen verfolgt den Zerfall der substantiellen Vernunft, der mit der Entwicklung der Moderne verbunden ist, mit Skepsis. Er macht eine Rückkehr zu Positionen vor der Moderne geltend. Da Habermas auch Strömungen des Neuaristotelismus zu dieser Position rechnet, gehört aus seiner Sicht auch Hans-Georg Gadamer zu dieser Richtung. (Im Falle von Gadamer kommt Habermas nie in den Blick, dass dieser seine Position in einem transzendental-kritischen Reflexionsgang erarbeitet und nicht durch bestimmte bewusste oder unbewusste epochale Vorlieben bzw. Vorentscheidungen festlegt.)

88) Vgl. dazu Schmitz (1982), der den Voraussetzungen eines Lernbegriffes nachgeht, der in rhetorischer Beratung gründet. Schmitz denkt im wesentlichen - wie Gadamer - von der praktischen Philosophie Aristoteles' her. Von dieser Position aus vermag er im Habermas'schen Diskurs nur den Ort zu sehen, in dem "der zwanglose Zwang der Logik" herrsche (79). Diese Kritik wird Habermas nicht gerecht. In Abschnitt IV.1.b) (S. 158) habe ich zu zeigen versucht, dass Habermas' Argumentationstheorie derjenigen Gadamer's sehr nahesteht und ebenfalls eher in der Rhetorik als in der Logik begründet ist.

89) Allerdings sieht Käthe Meyer-Drawe gerade in der "Leiblichkeit" das Apriori der Intersubjektivität. Dem phänomenologischen Ansatz Merleau-Pontys folgend, sucht sie die "Genese sozialen Sinns" im "Feld vorprädikativer Erfahrung" (Meyer-Drawe 1983, 415). Indem sie die Entfaltung inter-subjektiver Strukturen "ohne Rückgriff auf sprachliche Verständigung" zu erfassen versucht, bleibt ihr ein letztlich nicht zu tilgender Restsolipsismus, der sowohl bei Gadamer wie Habermas, die beide das Paradigma der Subjektivitätsphilosophie überwinden, nicht mehr auftaucht.

- 90) Diese kleine Korrektur im Zitat ist jedoch von unserem dialogischen Ansatz her notwendig: Ob sich eine Autorität des Agogen herausstellt, ist keineswegs gesichert, sondern stellt sich allenfalls im Vorgang der Interaktion heraus, falls ihm vom Zögling/Klient eine solche aus freier Einsicht auch wirklich zugemessen wird. Das ist von Gadammers Autoritätsbegriff nun auf unsere agogischen Folgerungen zu übertragen: Autorität hat zunächst mit Erkenntnis, nicht jedoch mit Herrschaft zu tun.
- 91) Mit "Verstehen" und "Verständigung" meine ich jetzt immer eine normative Größe, die den von Gadamer bzw. Habermas freigelegten Bedingungen genügt.
- 92) Damit ist die Polarität von Schleiermachers "Erhaltung und Verbesserung" der Gesellschaft durch den Vorgang der Erziehung gemeint (vgl. Abschnitt I.1.b, S. 16).
- 93) Die aufschlussreichste (und schönste) Klärung stammt wohl von Martin Buber, der die dialogische Verfassung des pädagogischen Bezugs mit dem Begriff der "Umfassung" beschreibt. Als "Erfahrung der Gegenseite", bedeutet die Umfassungserfahrung die Aufsprengung des pädagogischen Machtwillens eines einsamen Egos, und damit die "Dialogisierung" der entsprechenden (agogischen) Verhältnisse (vgl. Buber 1919, 30-32). Obwohl er sich von den damaligen psychologisierenden "Einfühlungstheorien" distanziert, gelingt es auch ihm nicht, diese Erfahrung der Intersubjektivität besser auf den Begriff zu bringen.
- 94) Vgl. dazu etwa den aufschlussreichen Zitationsfehler, der Michael Theunissen in seiner gedruckten Laudatio anlässlich der Verleihung des Adorno-Preises an Jürgen Habermas unterläuft: Er unterstellt ihm dort, ebenfalls aus der Perspektive der Gefahr einer möglichen sinnlosen Emanzipation, auch "eine glückliche unerfüllte Emanzipation" in Betracht zu ziehen (vgl. Theunissen 1981, 53, Anm. 52), wo Habermas selbst aber ausdrücklich von einer "glücklosen unerfüllten Emanzipation" spricht (KuK 341).

LITERATURVERZEICHNIS1. Abkürzungen und Verzeichnis der Schriften von Hans-Georg Gadamer

- | | | |
|------|------|---|
| AdS | 1977 | Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest. Stuttgart |
| AdP | 1983 | Die Aufgabe der Philosophie. Erinnerungen, Gedanken, Bekenntnisse. Neue Zürcher Zeitung 5./6. Februar 1983, 65 |
| AkS | 1979 | Die Ausdruckskraft der Sprache. Zur Funktion der Rhetorik für die Erkenntnis. Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung. Jahrbuch 1979, erste Lieferung, 45 - 55 |
| ArE | 1978 | Aesthetische und religiöse Erfahrung. Nederlands Theologisch Tijdschrift 32 (1978), 218 - 230 |
| Cor | 1961 | Correspondence Concerning "Wahrheit und Methode". Leo Strauss and Hans-Georg Gadamer. The Independent Journal of Philosophy 2 (1978), 5 - 12 |
| DEH | 1979 | Das Erbe Hegels. Und: Nachwort. Beide in: Gadamer, H.G. u. Habermas, J. (1979) Das Erbe Hegels. Zwei Reden aus Anlass des Hegel-Preises. Frankfurt a.M. |
| GD | 1979 | Gutes Deutsch, Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung. Jahrbuch 1979, zweite Lieferung, 76 - 82 |
| GdE | 1967 | Die Grenzen des Expertentums. In: Schlechta, K. (Hg.) (1967) Darmstädter Gespräch 1966: Der Mensch und seine Zukunft. Darmstadt |
| GdZ | 1973 | Das Schwetzingen Gespräch (1973) Die Gesellschaft der Zukunft - Hoffnungen und Sorgen. Mit Norbert Bischof, Hans-Georg Gadamer, Mario von Galli, Otto Walter Hasehoff und Karl Steinbuch. Stuttgart |
| H 69 | 1968 | Art. Hermeneutik. In: Klibansky, R. (Ed.) (1969) Contemporary Philosophy. A Survey, Vol. III: Metaphysics. Phenomenology, Language and Structure. Firenze |
| H 74 | 1974 | Art. Hermeneutik. In: Ritter, J. (Hg.) (1974) Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 3. Darmstadt |
| HbK | 1979 | Hermeneutik und bildende Kunst. Neue Zürcher Zeitung 22./23. Sept. 1979, 65 - 66 |

- HD 1980² Hegels Dialektik. Sechs hermeneutische Studien. 2., vermehrte Auflage. Tübingen
- HSS 1975 Hermeneutics and Social Science. Cultural Hermeneutics 2 (1975), 307 - 316
- Htp 1979 Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe. Revue internationale de philosophie 33 (1979), 239 - 259
- HTR 1979 Historical Transformations of Reason. In: Geraets, T. (Ed.) (1979) Rationality To-day. Ottawa
- HuI 1967 u. 1971 Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterungen zu "Wahrheit und Methode". Und: Replik. Beide in: Apel, K.-O. et al. (1971) Hermeneutik und Ideologiekritik. Frankfurt a.M.
- IdG 1978 Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, Jahrgang 1978, Abhandlung 3
- KS I-IV 1967ff Kleine Schriften. Bände I - IV. Tübingen
- KuW 1982 Die Kultur und das Wort - in der Sicht der Philosophie. Universitas 37 (1982), 39 - 48
- MdV 1969 Ueber die Macht der Vernunft. Wissenschaft und Weltbild 22 (1969, 1 - 8
- MHZ 1979 Der Mensch und seine Hand im heutigen Zivilisationsprozess. Philosophische Aspekte. Universitas 34 (1979), 273 - 280
- MuW 1981 Mythos und Wissenschaft. In: Böckle, F. et.al. (Hg) (1981) Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Teilband 2, 8 - 29
- NzH 1967 Nachwort. In: Herder, J.G. (1774/1967) Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. Frankfurt
- PpV 1980 Probleme der praktischen Vernunft. In: Derbolav, J.; Menze, C. u. Nicolin, F. (Hg.) (1980) Sinn und Geschichtlichkeit. Werk und Wirkungen Theodor Litts. Stuttgart
- PL 1977 Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau. Frankfurt a.M.
- gPD 1979 Die griechische Philosophie und das moderne Denken. Universitas 34 (1979), 481 - 487

- PuL 1981 Philosophie und Literatur. In: Orth, E.W. (Hg.) (1981) Was ist Literatur? Phänomenologische Forderungen, Band II. Freiburg i.Br.
- RGG 1957ff Die folgenden Artikel in: Gallig, K. (Hg.) (1957ff) Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaften. Tübingen
- II, 84-85 Denken
- II, 1304-1308 Geisteswissenschaften
- II, 1496-1498 Geschichtlichkeit
- III, 365-371 Historismus
- III, 1230-1232 Kausalität. In der Geschichte
- VI, 266-268 Sprache. Philosophisch
- VI, 966f Tradition. Phänomenologisch
- ScT 1971 Sensus communis gegen Technokratie. Gespräch mit Hans-Georg Gadamer. In: Gossner, C. (1971) Verfall der Philosophie. Politik deutscher Philosophen. Reinbek.
- Sdg 1977 Selbstdarstellung. In: Pongratz, L.J. (Hg.) (1977) Philosophie in Selbstdarstellungen, Band III. Hamburg
- SNA 1975 Schlussbericht (zu "Neue Anthropologie") In: Gadamer, H.-G. u. Vogler, P. (Hg.) (1975) Neue Anthropologie, Band 7: Philosophische Anthropologie, Zweiter Teil. Stuttgart u. München
- UdW 1978 Die Unverständlichkeit der Wissenschaft und das Verständnis der Öffentlichkeit. In: Schmitz, R. (Hg.) (1978) Wissenschaft und Gesellschaft. Herausforderungen und Wechselwirkungen in ihrer Zeit. Stuttgart
- VdD 1971 Verstummen die Dichter? In: Hoermann, H.; Gadamer, H.-G. u. Eggers, H. (1971) Sprechenlernen und verstehen. Gesellschaft und Sprache im Umbruch. Stuttgart
- VSS 1970 Vereinsamung als Symptom der Selbstentfremdung. Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft 59 (1979), 85 - 93
- VZW 1976 Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft. Frankfurt a.M.
- WiG 1980 Was ist Geschichte? Anmerkungen zu ihrer Bestimmung. Neue Deutsche Hefte 27 (1980), 451 - 456

- WPS 1981 Wissenschaft, Praxis und Selbstbewusstsein
 unserer Zeit - in der Sicht der Philosophie.
 Universitas 36 (1981), 681 - 688
- WuM 1960/4 Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philo-
 1975⁴ sophischen Hermeneutik. Unveränderter Nach-
 druck der 3., erweiterten Auflage. Tübingen

2. Abkürzungen und Verzeichnis der Schriften von Jürgen Habermas

ARA	1979	Aspects of the Rationality of Action. In: Geraets, T.F. (Ed.) (1979) Rationality To-day. Ottawa
DdR	1981	Dialektik der Rationalisierung. Jürgen Habermas im Gespräch mit Axel Honneth, Eberhard Knödler-Bunte und Arno Widmann. Aesthetik und Kommunikation 12 (1981), Heft 45/46, 126 - 161
EuI	1968/4 1977	Erkenntnis und Interesse. Mit einem neuen Nachwort. Frankfurt a.M.
HuI	1967 u. 1970	Zu Gadammers "Wahrheit und Methode". Und: Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik. Beide in Apel, K.O. et al. (1971) Frankfurt a.M.
KdN	1982	Die Kulturkritik der Neokonservativen in den USA und in der Bundesrepublik. Ueber eine Bewegung von Intellektuellen in zwei politischen Kulturen. Merkur 36 (1982), 1047 - 1061
KPS	1981	Kleine Politische Schriften (I - IV). Frankfurt a.M.
KuK	1973	Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze. Frankfurt a.M.
LdS	1967/6 1982	Zur Logik der Sozialwissenschaften. Materialien. Fünfte erweiterte Auflage. Frankfurt a.M.
LiS	1973	Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus. Frankfurt a.M.
MkH	1983	Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln. Frankfurt a.M.
PpP	1971/3 1981	Philosophische-politische Profile. Dritte, erweiterte Ausgabe. Frankfurt a.M.
RHM	1976	Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus. Frankfurt a.M.
SdO	1962/6 1974	Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. Neuwied
SIB	1975	Sprachspiel, Intention und Bedeutung. Zu Motiven bei Sellars und Wittgenstein. In: Wiggershaus, R. (Hg.) (1975) Sprachanalyse und Soziologie. Frankfurt a.M.

- TkH 1981 Theorie des kommunikativen Handelns.
2 Bde. Frankfurt a.M.
- TkK 1971 Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie
der kommunikativen Kompetenz. In: Habermas,
J. u. Luhmann, N. (1971) Theorie der
Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was
leistet die Systemforschung? Frankfurt a.M.
- TuP 1963/
1971⁴ Theorie und Praxis. Sozialphilosophische
Studien. Vierte durchgesehene, erweiterte
und neu eingeleitete Auflage. Frankfurt a.M.
- TWI 1968 Technik und Wissenschaft als "Ideologie".
Frankfurt a.M.
- UHP 1979 Urbanisierung der Heideggerschen Provinz.
Laudatio auf Hans-Georg Gadamer. In:
Gadamer, H.-G. u. Habermas, J. (1979)
Das Erbe Hegels. Zwei Reden aus Anlass des
Hegel-Preises. Frankfurt a.M.
- UpH 1974 Universalpragmatische Hinweise auf das
System der Ich-Abgrenzungen. In: Auwärter, M.;
Kirsch, E. u. Schröter, K. (Hg.) (1976)
Seminar: Kommunikation, Interaktion,
Identität. Frankfurt a.M.
- Upr 1976 Was heisst Universalpragmatik? In: Apel K.O.
(Hg.) (1976) Sprachpragmatik und Philosophie.
Frankfurt a.M.
- VMA 1983 Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung.
In: Bohrer, K.H. (Hg.) (1983) Mythos und
Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion.
Frankfurt a.M.
- VuE 1984 Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des
kommunikativen Handelns. Frankfurt a.M.
- Wth 1973 Wahrheitstheorien. In: Fahrenbach H. (Hg.)
(1973) Wirklichkeit und Reflexion. Fest-
schrift für Walter Schulz. Pfullingen
- WuB 1976 Wissenschafts- und Bildungssprache.
Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung.
Jahrbuch 1976, 83 - 88

3. Benutzte Quellen und Sekundärliteratur zu Gadamer und Habermas

- Apel, K.O. (1973) Transformation der Philosophie. 2 Bände. Frankfurt
- Apel, K.O. (1976a) Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik. In: Kanitscheider, B. (Hg.) (1976) Sprache und Erkenntnis. Festschrift für Gerhard Frey. Innsbruck
- Apel, K.O. (1976b) Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen. In: Ders. (Hg.) (1976) Sprachpragmatik und Philosophie. Frankfurt
- Apel, K.O. (1980) Zwei paradigmatische Antworten auf die Frage nach der Logos-Auszeichnung der menschlichen Sprache. In: Lützel, H. (Hg.) (1980) Kulturwissenschaften. Festgabe für Wilhelm Perpeet. Bonn
- Baier, H. (1965) Soziologie und Geschichte. In: Kritik und Interpretation der kritischen Theorie. Giessen
- Bar-Hillel, Y. (1973) On Habermas' Hermeneutic Philosophy of Language. Synthese 26 (1973), 1 - 12
- Bartels, M. (1982) Sprache und soziales Handeln. Eine Auseinandersetzung mit Habermas' Sprachbegriff. Zeitschrift für philosophische Forschung 36 (1982), 226 - 234
- Becker, J. (1981) Begegnung - Gadamer und Levinas. Der hermeneutische Zirkel und die Alteritas, ein ethisches Geschehen. Frankfurt u. Bern
- Berger, J. (1982) Die Versprachlichung des Sakralen und die Entsprachlichung der Oekonomie. Zeitschrift für Soziologie 11 (1982), 353 - 365
- Blass, J.L. (1981) Bildung als Reduktion von Komplexität - Nietzsche, Luhmann, Habermas. Hans-Hermann Grootjohoff zum 65. Geburtstag. Pädagogische Rundschau 35 (1981), 23 - 38
- Bleicher, J. (1980) Contemporary Hermeneutics. Hermeneutics as method, philosophy and critique. London u. Boston.
- Böhler, D. (1974) Ueber das Defizit an Dialektik bei Habermas und Marx. In: Dallmayr, F. (Hg.) (1974) Materialien zu Habermas' Erkenntnis und Interesse. Frankfurt
- Böhler, D. (1981) Philosophische Hermeneutik und hermeneutische Methode. In: Fuhrmann, M.; Jauss, H.R. u. Pannenberg, W. (Hg.) (1981) Text und Applikation. Theologie, Jurisprudenz und Literatur-Wissenschaft im hermeneutischen Gespräch. München
- Bollnow, O.F. (1962) Die Objektivität der Geisteswissenschaften und die Frage nach dem Wesen der Wahrheit. Zeitschrift für philosophische Forschung 16 (1962), 3 - 25

- Bollnow, O.F. (1964) Zum Begriff der hermeneutischen Logik. In: Poeggeler, O. (Hg.) (1972) Hermeneutische Philosophie. München
- Bollnow, O.F. (1970) Philosophie der Erkenntnis. Das Vorverständnis und die Erfahrung des Neuen. Stuttgart
- Bollnow, O.F. (1975) Das Doppelgesicht der Wahrheit. Philosophie der Erkenntnis, Zweiter Teil. Stuttgart
- Bollnow, O.F. (1982) Studien zur Hermeneutik, Band I: Zur Philosophie der Geisteswissenschaften. Freiburg u. München
- Bornscheuer, L. (1976) Topik. Zur Struktur der gesellschaftlichen Einbildungskraft. Frankfurt a.M.
- Breuer, S. (1982) Die Depotenzierung der Kritischen Theorie. Ueber Jürgen Habermas' "Theorie des kommunikativen Handelns". Leviathan, Zeitschrift für Sozialwissenschaft 10 (1982), 132 - 146
- Brugger, W. (1980) Menschenrechtsethos und Verantwortungspolitik. Max Webers Beitrag zur Analyse und Begründung der Menschenrechte, Freiburg i.Br.
- Bubner, R. (1972) Hermeneutik und Wissenschaftstheorie aus der Sicht der hermeneutischen Theorie. In: Gerber, U. (Hg.) (1972) Hermeneutik als Kriterium der Wissenschaftlichkeit? Loccum
- Bubner, R. (1973) Dialektik und Wissenschaft, Frankfurt a.M.
- Bubner, R. (1974) Zur Struktur eines transzendentalen Arguments. In: Kant-Studien 65 (1974), Sonderheft: Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses Mainz, 6. - 10. April 1974, Teil I, 15 - 27
- Bubner, R. (1975) Eine Renaissance der praktischen Philosophie. Phil. Rundschau 21 (1975), 1 - 34
- Bubner, R. (1975a) Transzendente Hermeneutik? In: Simon-Schäfer, R. u. Zimmerli, W.C. (Hg.) (1975) Wissenschaftstheorie der Geisteswissenschaften. Hamburg
- Bubner, R. (1975b) Theory and Practice in the Light of the Hermeneutic-Criticist Controversy. Cultural Hermeneutics 2 (1975), 337 - 352
- Bubner, R. (1982²) Sprache, Handlung und Vernunft. Grundbegriffe praktischer Philosophie. Neuausgabe mit einem Anhang, Frankfurt a.M.
- Bubner, R.; Cramer, K. u. Wiehl, R. (Hg.) (1970) Hermeneutik und Dialektik. Band I: Methode und Wissenschaft, Lebenswelt und Geschichte. Tübingen

- Bühler, K. (1934/1982) Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache. Neudruck mit einem Geleitwort von Friedrich Kainz. Stuttgart u. New York
- Bultmann, R. (1950) Das Problem der Hermeneutik. Zeitschrift für Theologie und Kirche 47 (1950), 47 - 69
- Carr, D. (1976) Interpretation und Evidenz. Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 23 (1976), 253 - 268
- Cohen, J. (1982) Warum noch politische Theorie? Anmerkungen zu Jürgen Habermas. In: Bonss, W. u. Honneth, A. (Hg.) (1982) Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie. Frankfurt a.M.
- Cota, A.M. (1977) Das Problem einer transzendentalen Hermeneutik in "Wahrheit und Methode" von H.-G. Gadamer. Diss. Frankfurt
- Dilthey, W. (1900/1924) Die Entstehung der Hermeneutik. Gesammelte Schriften, V. Band. Stuttgart u. Göttingen
- Dilthey, W. (1907-1910/1965) Entwürfe zu einer Kritik der historischen Vernunft. Gesammelte Schriften, VII. Band. Stuttgart u. Göttingen
- Dockhorn, K. (1966) Hans-Georg Gadamer. Wahrheit und Methode. Göttingische Gelehrten Anzeigen 218 (1966), 169 - 206
- Doebert, R. (1977) Methodologische und forschungsstrategische Implikationen von evolutionstheoretischen Modellen. In: Jäggi, U. u. Honneth, A. (Hg.) (1977) Theorien des Historischen Materialismus. Frankfurt a.M.
- Doebert, R.; Habermas, J. u. Nunner-Winkler, G. (Hg.) (1977) Entwicklung des Ich. Köln
- Dottori, R. (1977) Kritisches Nachwort. Zu "Hegels Dialektik" von H.-G. Gadamer und zum Verhältnis Hegel - Heidegger - Gadamer. Bijdragen. Tijdschrift voor Filosofie en Theologie 38 (1977), 176 - 192
- Dux, G. u. Münch, R. (1982) Jürgen Habermas. Theorie des kommunikativen Handelns. Soziologische Revue 5 (1982), 381 - 397
- Eder, K. (1977) Zum Problem der logischen Periodisierung von Produktionsweisen. Ein Beitrag zu einer evolutionstheoretischen Rekonstruktion des Historischen Materialismus. In: Jäggi, U. u. Honneth, A. (Hg.) (1977) Theorien des Historischen Materialismus. Frankfurt a.M.
- Engels, E.-M. (1979) Mündigkeit - eine anthropologische Kategorie? Ueberlegungen zum transzendentalphilosophischen Anspruch der gesellschaftskritischen Konzeption von Jürgen Habermas. Zeitschrift für philosophische Forschung 33 (1979), 389 - 411

- Gadamer, H.-G. u. Boehm, G. (Hg.) (1978) Die Hermeneutik und die Wissenschaften. Frankfurt a.M.
- Giddens, A. (1976) New Rules of Sociological Method. A Positive Critique of Interpretative Sociologies. London
- Giddens, A. (1977) Studies of Social and Political Theory. London
- Görtzen, R. (1982) Jürgen Habermas. Eine Bibliographie seiner Schriften und der Sekundärliteratur 1952 - 1981. Frankfurt a.M.
- Göttner, H. (1973) Logik der Interpretation. Analyse einer literaturwissenschaftlichen Methode unter kritischer Betrachtung der Hermeneutik. München
- Grondin, J. (1982) Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamers. Meisenheim
- Grossner, C. (1971) Verfall der Philosophie. Politik deutscher Philosophen. Reinbek
- Hans, J.S. (1967) Hans-Georg Gadamer and the Hermeneutic Philosophy. Philosophy Today 22 (1978), 3 - 19
- Hans, J.S. (1980) Hermeneutics, Play, Deconstruction. Philosophy Today 24 (1980), 299 - 317
- Hartmann, K. (1982) Lebenswelt und System. Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns. Neue Zürcher Zeitung 27./28. Feb. 1982, 65f
- Heather, G.P. u. Stolz, M. (1979) Hannah Arendt and the Problem of Critical Theory. The Journal of Politics 41 (1979), 2 - 22
- Hegel, G.W.F. (1807/1970) Phänomenologie des Geistes. Werke in zwanzig Bänden, Band 3. Frankfurt a.M.
- Heidegger, M. (1925/1926/1976) Logik. Die Frage nach der Wahrheit. Gesamtausgabe Band 21. Frankfurt a.M.
- Heidegger, M. (1927/1979¹⁵) Sein und Zeit. Tübingen
- Heidelberger Jahrbücher (1973 - 1982)
- Henrich, D. (1974) Kritik der Verständigungsverhältnisse. Laudatio für Jürgen Habermas. In: Habermas, J. u. Henrich, D. (1974) Zwei Reden. Aus Anlass des Hegel-Preises. Frankfurt a.M.
- Henrichs, N. (1968) Bibliographie der Hermeneutik und ihrer Anwendungsbereiche seit Schleiermacher. Düsseldorf
- Henrichs, N. (1971) Zum Problem des Vorverständnisses. In: Diemer, Alwin et al. (Hg.) (1971) Der Methoden- und Theorienpluralismus in den Wissenschaften. Meisenheim

- Hettlage, R. (1981) Die argumentative Auflösung des Interesses. Eine kritische Würdigung des Habermas'schen Kommunikationsmodells der Gesellschaft. Politische Studien 32 (1981), 25 - 40
- Hilberath, B.J. (1978) Theologie zwischen Tradition und Kritik. Die philosophische Hermeneutik Hans-Georg Gadamer's als Herausforderung des theologischen Selbstverständnisses. Düsseldorf
- Hinman, L.M. (1980) Quid Facit or Quid Juris? The Fundamental Ambiguity of Gadamer's Understanding of Hermeneutics. Philosophy and Phenomenological Research 40 (1980), 512 - 535
- Hirschfeld, D. (1979) Konstitution und Kommunikation. Zur Rekonstruktion von Philosophie und Sozialwissenschaft. Freiburg
- Hoefle, O. (1976) Kritische Ueberlegungen zur Konsensustheorie der Wahrheit (Habermas). Philosophisches Jahrbuch 83 (1976), 313 - 332
- Hoefle, O. (1980) Naturrecht - ohne naturalistischen Fehlschluss. Ein rechtsphilosophisches Programm. Wien
- Hogan, J. (1976) Gadamer and the Hermeneutical Experience. Philosophy Today 20 (1976), 3 - 12
- Honneth, A. (1979) Adorno und Habermas. Zur kommunikationstheoretischen Wende der kritischen Sozialphilosophie. Merkur 33 (1979), 648 - 665
- Honneth, A. (1980) Arbeit und instrumentales Handeln. Kategoriale Probleme einer kritischen Gesellschaftstheorie. In: Honneth, A. u. Jäggi, U. (Hg.) (1980) Arbeit, Handlung, Normativität. Theorien des Historischen Materialismus, Band 2. Frankfurt a.M.
- Horkheimer, M. (1937) Traditionelle und kritische Theorie. In: Ders. (1970) Traditionelle und kritische Theorie. Vier Aufsätze. Frankfurt a.M.
- Horkheimer, M. (1967) Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Frankfurt a.M.
- Horkheimer, M. u. Adorno, M. (1947/1969) Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt a.M.
- How, A.R. (1980) Dialogue as Productive Limitation in Social Theory: The Habermas - Gadamer Debate. Journal of the British Society for Phenomenology 11 (1980), 131 - 143
- Hoy, D.C. (1979) Taking History Seriously: Foucault, Gadamer, Habermas. Union Seminary Quarterly Review 34 (1978/79), 85 - 95
- Hufnagel, E. (1976) Einführung in die Hermeneutik, Stuttgart
- Hufnagel, E. (1979) Universalität und Zirkelhaftigkeit. Reflexionen zur Hermeneutik Martin Heideggers und Hans-Georg Gadamer's. In: Nassen, U. (Hg.) (1979) Studien zur Entwicklung einer materialen Hermeneutik. München

- Hyde, M.J. (1982) Transcendental Philosophy and Human Communication. In: Pilotta, J.J. (Ed.) (1982) Interpersonal Communication. Essays in Phenomenology and Hermeneutics. Washington D.C.
- Keuth, H. (1979) Erkenntnis oder Entscheidung? Die Konsenstheorie der Wahrheit und der Richtigkeit von Jürgen Habermas. Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie 10 (1979), 375 - 393
- Kisiel, T. (1970) Idiology Critique and Phenomenology. Philosophy Today 14 (1970), 151 - 160
- Koenen, E. u. Steinbacher, K. (1974) Die Wahrheitsfähigkeit von Evolutionstheorien und die Evolutionsabhängigkeit von Wahrheit. Zu einigen Implikaten der Systemtheorie und der Gesellschaftstheorie. In: Maciejewski, F. (Hg.) (1974) Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Neue Beiträge zur Habermas-Luhmann-Diskussion, Supplement 2. Frankfurt a.M.
- Kopperschmidt, J. (1973) Allgemeine Rhetorik. Einführung in die Theorie der persuasiven Kommunikation. Stuttgart
- Kopperschmidt, J. (1977) Ueberzeugen. Problemskizze zu den Gesprächschancen zwischen Rhetorik und Argumentationstheorie. In: Schecker, M. (Hg.) (1977) Theorie der Argumentation. Tübingen
- Koreng, C. (1979) Norm und Interaktion bei Jürgen Habermas. Düsseldorf
- Krämer, H. (1980) Anmerkungen zur philosophischen Hermeneutik. In: Lützel, H. (Hg.) (1980) Kulturwissenschaften. Festgabe für Wilhelm Perpeet. Bonn
- Krings, H. (1980) System und Freiheit (Gesammelte Aufsätze). Freiburg i.Br.
- Kuhlmann, W. (1975) Reflexion und kommunikative Erfahrung. Untersuchungen zur Stellung philosophischer Reflexion zwischen Theorie und Kritik. Frankfurt a.M.
- Kuhn, H. (1961) Wahrheit und geschichtliches Verstehen. Bemerkungen zu H.-G. Gadamers philosophischer Hermeneutik. Historische Zeitschrift 193 (1961), 376 - 389
- Kuhn, T.S. (1967/1973) Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. Frankfurt a.M.
- Kunstmann, W. (1981) Geschichte als Konstruktion der Vernunft. Bemerkungen zur Evolutionstheorie von Jürgen Habermas. In: Kunstmann, W. u. Sander, E. (Hg.) (1981) "Kritische Theorie" zwischen Theologie und Evolutionstheorie. München
- Kuss, K.-L. (1978) Der "tiefenhermeneutische" Einheitsanspruch bei Jürgen Habermas. Diss. Göttingen

- Kuster, G.-W. (1980) Der Kritikbegriff der kritischen Theorie Max Horkheimers. Histor.-syst. Untersuchung zur Theoriegeschichte. Frankfurt a.M.
- Lang, H. (1980) Struktural-analytische Aspekte der Subjektivität. In: Kittler, F.A. (Hg.) (1980) Die Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften. Programme des Poststrukturalismus. Paderborn
- Lang, P.C. (1981) Hermeneutik-Ideologiekritik-Aesthetik. Ueber Gadamer und Adorno sowie Fragen einer aktuellen Aesthetik. Königstein
- Lipps, H. (1938/1976) Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik. Werke, Band II. Frankfurt a.M.
- Loeser, W. (1971) Hermeneutik oder Kritik? Stimmen der Zeit 188 (1971), 50 - 59
- Loewenthal, R. (1979) Gesellschaftswandel und Kulturkrise. Zukunftsprobleme der westlichen Demokratien. Frankfurt a.M.
- Lohmann, J. (1965a) Philosophie und Sprachwissenschaft. Berlin
- Lohmann, J. (1965b) Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode. Gnomon 37/1965, 709 - 718
- Lorenz, K. u. Mittelstrass, J. (1967) Die Hintergebarkeit der Sprache. Kant-Studien 58 (1967), 187 - 208
- Luhmann, N. (1971a) Sinn als Grundbegriff in der Soziologie. In: Habermas, J. u. Luhmann, N. (1971) Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - was leistet die Systemforschung? Frankfurt a.M.
- Luhmann, N. (1971b) Systemtheoretische Argumentation. Eine Entgegnung auf Jürgen Habermas. In: Habermas, J. u. Luhmann, N. (1971) Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung? Frankfurt a.M.
- Luhmann, N. (1982) Autopoiesis, Handlung und kommunikative Verständigung. Zeitschrift für Soziologie 11 (1982) 366 - 379
- Lübbe, H. (1977) Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse. Analytik und Pragmatik der Historie. Basel
- Maraldo, J.C. (1974) Der Hermeneutische Zirkel. Untersuchungen zu Schleiermacher, Dilthey und Heidegger. Freiburg u. München
- Marquard, O. (1981) Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist. In: Ders. (1981) Abschied vom Prinzipiellen. Stuttgart.
- Martens, E. (1976) Der Zwang der Wahrheit. Zum Dezinionismusproblem bei Jürgen Habermas. Philosophisches Jahrbuch 83 (1976), 392 - 401

- Maurer, R.K. (1977) Jürgen Habermas' Aufhebung der Philosophie. Philosophische Rundschau 24 (1977), Beiheft 8
- Mead, G.H. (1980) Gesammelte Aufsätze, Band 1. Herausgegeben von Hans Joas. Frankfurt a.M.
- Mendelson, J. (1979) The Habermas-Gadamer Debate. New German Critique 18 (1979), 44 - 73
- Michel, K.M. (1982) Nun spricht mal schön! Ueber Jürgen Habermas: "Theorie des kommunikativen Handelns." Der Spiegel, 22. März 1982, 210 - 215
- Misgeld, D. (1977) Discourse and Conversation: the Theory of Communicative Competence and Hermeneutics in the Light of the Debate Between Habermas and Gadamer. Cultural Hermeneutics. An International Journal for Philosophy and Social Thought 4 (1977), 321 - 344
- Misgeld, D. (1979) On Gadamer's Hermeneutics. Philosophy of the Social Sciences 9 (1979), 221 - 239
- Mueller, U. (1982) Die Entwicklung des Denkens. Entwicklungspsychologische Modelle in Psychologie und Soziologie. Neuwied
- Oelmueller, W. (1975) Zu einer nichttranszendentalphilosophischen Deutung des Menschen. Philosophisches Jahrbuch 82 (1975), 103 - 128
- Oelmueller, W. (1977) Auf Traditionen angewiesen. Bedingungen für personale und soziale Identität. Lutherische Monatshefte 15 (1976), 70 - 73
- Oelmueller, W. (Hg.) (1978f) Materialien zur Normendiskussion. 3 Bände. Paderborn
- Perelman, C. (1973) Philosophie, Rhetorik, Gemeinplätze. In: Borbé, Tasso (Hg.) (1973) Der Mensch. Subjekt und Objekt. Festschrift für Adam Schaff. Wien
- Petersen, G. (1973) Methode und Hermeneutik. Neumünster
- Pieper, A. (1979) Praktische und ethische Normenbegründung. Zum Defizit an ethischer Letztbegründung in zeitgenössischen Beiträgen zur Moralphilosophie. München
- Poeggeler, O. (1972) Die ethisch-politische Dimension der hermeneutischen Philosophie. In: Grau, G.-G. (Hg.) (1972) Probleme der Ethik. Zur Diskussion gestellt auf der wissenschaftlichen Tagung 1971 des Engeren Kreises der Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie in Deutschland e.V., Freiburg u. München
- Pohl, F.-W. (1981) Verabsolutierung der Vermittlung. Idealistische Positionen in der philosophischen Hermeneutik Hans-Georg Gadamers. Diss. Hanover

- Rasmussen, D.M. (Ed.) (1975) Hermeneutics and Critical Theory. Symposium at Boston College April 1974. Cultural Hermeneutics 2 (1975), 307 - 390
- Rassen, U. (1982) Hans-Georg Gadamer und Jürgen Habermas: Hermeneutik, Ideologiekritik und Diskurs. In: Rassen, U. (Hg.) Klassiker der Hermeneutik. München
- Reck, S. (1981) Identität, Rationalität und Verantwortung. Grundbegriffe und Grundlage einer soziologischen Identitätstheorie. Frankfurt a.M.
- Reijen, W. van (1981) Die Diskriminierung situativ bestimmter Moralauffassungen. In: Kunstmann, W. u. Sander, E. (Hg.) (1981) "Kritische Theorie" zwischen Theologie und Evolutionstheorie. München
- Ricoeur, P. (1973) Ethics and Culture. Habermas and Gadamer in Dialogue. Philosophy Today 17 (1973), 153 - 165
- Riedel, M. (Hg.) (1972) Rehabilitierung der praktischen Philosophie. Band I: Geschichte Probleme, Aufgaben. Freiburg i.Br.
- Rodi, F. (1979) Diesseits der Pragmatik. Gedanken zu einer Funktionsbestimmung der hermeneutischen Wissenschaften. Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie 10 (1979), 288 - 315
- Rorty, R. (1981) Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie. Frankfurt a.M.
- Schlaffer, H. (1975) Die Entstehung des hermeneutischen Bewusstseins. Eine historische Kritik von Gadammers "Wahrheit und Methode". Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik 5 (1975), 62 - 73
- Schluchter, W. (1981) Die Zukunft der Religionen. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 33 (1981), 605 - 622
- Schnädelbach, H. (1977) Reflexion und Diskurs. Fragen einer Logik der Philosophie. Frankfurt a.M.
- Schneider, H.J. (1982) Gibt es eine "Transzendental-" bzw. "Universalpragmatik"? Zeitschrift für philosophische Forschung 36 (1982), 208 - 226
- Schulz, W. (1972) Philosophie in einer veränderten Welt. Pfullingen
- Schurz, G. (1980) Soziale Erwartungen und Ideale Sprechsituation. Ein formales Modell. Conceptus 14 (1980), 47 - 57
- Simon-Schaefer, R. u. Zimmerli, W.C. (1975) Theorie zwischen Kritik und Praxis. Jürgen Habermas und die Frankfurter Schule. Stuttgart

- Smith, C. (1979) Gadamer's Hermeneutics and Ordinary Language Philosophy. *The Thomist. A Speculative Quarterly Review* 43 (1979), 296 - 321
- Spaemann, R. (1972) Die Utopie der Herrschaftsfreiheit. *Merkur* 16 (1972), 735 - 752
- Spaemann, R. (1980) Ueber nichtrationale Voraussetzungen des Vernunftgebrauchs. *Neue Zürcher Zeitung* 9./10. Feb. 1980, 68
- Spranger, E. (1927) Verstehen und Erklären, Thesen. In: *Gesammelte Schriften. Band IV: Psychologie und Menschenbildung*. Herausgegeben von Walter Eisermann (1974), Tübingen
- Spranger, E. (o.J./1980) Ueber Kategorien des Verstehens. In: *Gesammelte Schriften, Band VI: Grundlagen der Geisteswissenschaften*, Tübingen
- Stalder, K. (1980) Verstehen von Texten. In: Brantschen, J. u. Selvatico, P. (Hg.) (1980) *Unterwegs zur Einheit. Festschrift für Heinrich Stirnimann*. Fribourg
- Stegmüller, W. (1973) Der sogenannte Zirkel des Verstehens. In: *Natur und Geschichte. X. Deutscher Kongress für Philosophie 1972*. Herausgegeben von K. Hühner und A. Menne (1973) Hamburg
- Stobbe, H.-G. (1979) Rezension: Hilberath, B.J. (1978) *Theologie zwischen Tradition und Kritik*. *Theologische Revue* 75 (1979), 46 - 49
- Stobbe, H.-G. (1981) *Hermeneutik - ein ökumenisches Problem. Eine Kritik der katholischen Gadamer-Rezeption*. Zürich u. Gütersloh
- Theunissen, M. (1981) *Kritische Theorie und Gesellschaft. Zwei Studien* Berlin u. New York
- Toulmin, S. (1958/1974⁴) *Der Gebrauch von Argumenten*. Kronberg/Taunus
- Turk, H. (1982) Wahrheit oder Methode? H.-G. Gadamer's "Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik". In: Birus, H. (Hg.) (1982) *Hermeneutische Positionen*. Göttingen
- Völzing, P.-L. (1979) Zu Funktion und Struktur von Argumentationen. *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 65 (1979), 229 - 254
- Völzing, P.-L. (1980) *Argumentation. Ein Forschungsbericht*. *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 10 (1980), 38/39, 204 - 235
- Wellershoff, D. (1976) *Die Sprache des Traums der Vernunft. Laudatio für Jürgen Habermas anlässlich des Sigmund Freud-Preises*. Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung. Jahrbuch 1976, 79 - 82

- Wellmer, A. (1969) Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus, Frankfurt a.M.
- Wellmer, A. (1974) Kommunikation und Emanzipation. Ueberlegungen zur "sprachanalytischen Wende" der kritischen Theorie. In: Jäggi, U. u. Honneth, A. (Hg.) (1977) Theorien des Historischen Materialismus. Frankfurt a.M.
- Wellmer, A. (1979) Praktische Philosophie und Theorie der Gesellschaft. Zum Problem der normativen Grundlagen einer kritischen Sozialwissenschaft. Konstanz
- Wild, C. (1974) Skeptischer Einspruch gegen die Rehabilitierung der praktischen Philosophie. Phil. Jahrbuch 81 (1974), 235 - 246
- Wimmer, R. (1980) Universalisierung in der Ethik. Analyse, Kritik und Rekonstruktion ethischer Rationalitätsansprüche. Frankfurt a.M.
- Winter, M. (1982) Diskurs oder Kuss - ein deutsches Dilemma. Merkur 36 (1982), 1084 - 1094
- Zimmerli, W.C. (1975a) Ist die kommunikationstheoretische Wende ein Ausweg aus dem "Hermeneutikstreit"? In: Simon-Schäfer, R. u. Zimmerli, W.C. (1975) Theorie zwischen Kritik und Praxis. Jürgen Habermas und die Frankfurter Schule. Stuttgart
- Zimmerli, W.C. (1975b) Aufklärung und/oder Philosophie. In: Simon-Schäfer, R. u. Zimmerli, W.C. (1975) Theorie zwischen Kritik und Praxis. Jürgen Habermas und die Frankfurter Schule, Stuttgart
- Zimmerli, W.C. (1981) Jürgen Habermas: Auf der Suche nach der Identität von Theorie und Praxis. In: Speck, J. (Hg.) (1981) Grundprobleme der grossen Philosophen. Philosophie der Gegenwart, Band IV. Göttingen

4. Pädagogische und übrige Literatur

- Adl-Amini, B. u. Oelkers, J. (Hg.) (1981) Pädagogik, Bildung und Wissenschaft: Zur Grundlegung der geisteswissenschaftlichen Pädagogik. Bern
- Benner, D. (1978²) Hauptströmungen der Erziehungswissenschaft. Eine Systematik traditioneller und moderner Theorien. München
- Berger, P.L. u. Luckmann, T. (1970/1977⁵) Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt a.M.
- Blass, J.L. (1979) Thesen zur aporetischen Situation der pädagogischen Theoriebildung in der Gegenwart. Pädagogische Rundschau 33 (1979), 16 - 22
- Bollnow, O.F. (1955) Begegnung und Bildung. Zeitschrift für Pädagogik 1 (1955), 10 - 32
- Bollnow, O.F. (1968) Der Erfahrungsbegriff in der Pädagogik. Zeitschrift für Pädagogik 16 (1968), 221 - 252
- Brezinka, W. (1971) Von der Pädagogik zur Erziehungswissenschaft. Eine Einführung in die Metatheorie der Erziehung. Weinheim
- Brezinka, W. (1981) Die Emanzipatorische Pädagogik und ihre Folgen. Pädagogische Rundschau 35 (1981), 363 - 383
- Broecken, Renate (1975) Hermeneutische Pädagogik. In: Ellwein, T. et al. (Hg.) (1975) Erziehungswissenschaftliches Handbuch Vierter Band: Pädagogik als Wissenschaft. Theorie und Methode. Berlin
- Brüggen, F. (1980) Strukturen pädagogischer Handlungstheorie. Dilthey, Geisteswiss. Pädagogik, Mead, Habermas, Erlanger Schule. Freiburg/München
- Brumlik, M. (1980) Fremdheit und Kontrolle. Programmatische Ueberlegungen zu einer Kritik der verstehenden Vernunft in der Sozialpädagogik. Kriminologisches Journal 12 (1980), 310 - 320
- Buber, M. (1919) Ueber das Erzieherische. In: Ders. (1969) Reden über Erziehung. Heidelberg
- Buck, G. (1975) Ueber den mathetischen Zirkel. In: Blass, J.L. et al. (Hg.) (1975) Bildungstradition und moderne Gesellschaft. H.H. Groothoff zum 60. Geburtstag. Berlin
- Buck, G. (1981) Hermeneutik und Bildung. München
- Cavanna, H. (Hg.) (1977) Die Schrecken des Jahres 2000. Stuttgart
- Courtioux, M. et al. (1981) Leben mit andern als Beruf - der Sozialpädagoge in Europa. Zürich

- Dahmer, I. (1968) Theorie und Praxis. In: Dahmer, I. u. Klafki, W. (Hg.) (1968) Geisteswissenschaftliche Pädagogik am Ausgang ihrer Epoche - Erich Weniger. Weinheim u. Berlin
- Danner, H. (1979) Methoden geisteswissenschaftlicher Pädagogik. Einführung in Hermeneutik, Phänomenologie und Dialektik. München
- Derbolav, J. (1979) Praxeologische Grundlegung der Erziehungswissenschaft. In: Schaller, K. (Hg.) (1979) Erziehungswissenschaft der Gegenwart. Bochum
- Derbolav, J. (1979) Praxeologische Tendenzen in Flitners Pädagogik-konzeption. In: Röhrs, H. (Hg.) (1979) Die Erziehungswissenschaft und die Pluralität ihrer Konzepte. Wiesbaden
- Dilthey, W. (1888/1971) Schriften zur Pädagogik. Paderborn
- Feyerabend, P.K. (1976) Wider den Methodenzwang. Skizze einer anarchistischen Erkenntnistheorie. Frankfurt a.M.
- Fischer, W. (1966) Erneute, die Geschichte berücksichtigende Erörterung der Frage, ob die Pädagogik eine Wissenschaft sei oder abgebe. In: Heitger, M. u. Ipfling, J.-J. (Hg.) (1969) Pädagogische Grundprobleme in transzendental-kritischer Sicht. Bad-Heilbrunn
- Fischer, W. (1979) Transzendental-kritische Pädagogik. In: Schaller, K. (Hg.) (1979) Erziehungswissenschaft der Gegenwart. Prinzipien und Perspektiven moderner Pädagogik. Bochum
- Fleck, L. (1935/1980) Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denk-kollektiv. Mit einer Einleitung herausgegeben von Lothar Schäfer und Thomas Schnelle. Frankfurt a.M.
- Flitner, W. (1950/1980) Allgemeine Pädagogik, Frankfurt a.M.
- Flitner, W. (1957) Das Selbstverständnis der Erziehungswissenschaft in der Gegenwart. Heidelberg
- Flitner, W. (1963) Betrachtungen über kollektive Zuversicht. In: Wilhelm Flitner. Ausgewählte pädagogische Abhandlungen. Besorgt von H. Kanz (1967), Paderborn
- Flitner, W. (1964) Der Standort der Erziehungswissenschaft. Eine Studie über die Sozialfunktion der Wissenschaften und die Pädagogik. Uelzen/Hann.
- Flitner, W. (1964) Die Geisteswissenschaften und die pädagogische Aufgabe. In: Röhrs, H. (Hg.) (1964) Erziehungswissenschaft und Erziehungswirklichkeit. Frankfurt a.M.
- Funke, G. (1966) Möglichkeit und Grenze des hermeneutischen Ansatzes für die Grundlegung der Pädagogik. In: Neue Folge der Ergänzungshefte zur Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik (1966) Heft 4. Pädagogik als Wissenschaft, 58 - 79

- Gassen, H. (1978) Geisteswissenschaftliche Theorie auf dem Wege zu kritischer Theorie. Studien zur Pädagogik Erich Wenigers. Weinheim
- Giesecke, H. (1969) Emanzipation - ein neues pädagogisches Schlagwort? Deutsche Jugend 17 (1969), 539 - 544
- Groothoff, H.-H. (1975) Einführung in die Erziehungswissenschaft. Kastellaun
- Groothoff, H.-H. (1981) Wilhelm Dilthey - Zur Erneuerung der Theorie der Bildung und des Bildungswesens. Hannover
- Have, T.T. ten (1962) De wetenschap der sociale agogie. Groningen
- Heitger, M. (1965) Ueber den Begriff der Normativität in der Pädagogik. In: Heitger, M. u. Ipfling, J.-J. (Hg.) (1969) Pädagogische Grundprobleme in transzendental-kritischer Sicht. Bad Heilbrunn
- Heitger, M. (1977) Vom Elend emanzipatorischer Erziehung. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik 53 (1977), 157 - 171
- Huschke-Rhein, R.B. (1979) Das Wissenschaftsverständnis in der geisteswissenschaftlichen Pädagogik. Dilthey - Litt - Nohl - Spranger. Stuttgart
- Husserl, E. (1936/1977) Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Herausgegeben, eingeleitet und mit Registern versehen von Elisabeth Ströker. Hamburg
- Joas, H. (1980) Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werks von G.H. Mead. Frankfurt a.M.
- Klafki, W. (1971a) Hermeneutische Verfahren in der Erziehungswissenschaft. In: Ders. et al. (Hg.) (1971) Funkkolleg Erziehungswissenschaft. Frankfurt a.M.
- Klafki, W. (1971b) Erziehungswissenschaft als kritisch-konstruktive Theorie: Hermeneutik - Empirie - Ideologiekritik. Zeitschrift für Pädagogik 17 (1971), 351 - 385
- Klafki, W. (1976) Ideologiekritik und Erziehungswissenschaft - eine Problemskizze. In: Ders. (1976) Aspekte kritisch-konstruktiver Erziehungswissenschaft. Weinheim
- Koselleck, R. (1975) Art. Fortschritt. In: Brunner, O.; Conze, W. u. Koselleck, R. (Hg.) (1975) Geschichtliche Grundbegriffe, Band 2, 351 - 423
- Kuhn, H. (1965) Was heisst Erfahrung? In: Neue Folge der Ergänzungshefte zur Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik (1966) Heft 4. Zur Bedeutung der Empirie für die Pädagogik als Wissenschaft, 5 - 25

- Lenk, H. (Hg.) (1977ff) Handlungstheorie interdisziplinär. Bände I - IV. München
- Litt, T. (1921) Die Methodik des pädagogischen Denkens. Kant Studien 26 (1921), 17 - 51
- Litt, T. (1927) Führen oder Wachsenlassen. Leipzig u. Berlin
- Litt, T. (1947) Die Bedeutung der pädagogischen Theorie für die Ausbildung des Lehrers. In: Litt, T. (1949⁴) Führen oder Wachsenlassen. Eine Erörterung des pädagogischen Grundproblems. Stuttgart
- Litt, T. (1957) Technisches Denken und menschliche Bildung. Heidelberg
- Litt, T. (1941/1980) Das Allgemeine im Aufbau der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis. Hamburg
- Loch, W. (1979) Lebenslauf und Erziehung. Essen
- Luhmann, N. u. Schorr, E. (1981) Wie ist Erziehung möglich? Eine wissenschaftssoziologische Analyse der Erziehungswissenschaft. Zeitschrift für Sozialisationsforschung und Erziehungssoziologie 1 (1981), 37 - 54
- Lübbe, H. (1974) Zur Philosophie der aktuellen Revolution des Erziehungswesens. Studia philosophica. Jahrbuch der Schweiz. Philosophischen Gesellschaft 34 (1974), 9 - 24
- Lübbe, H. (1975) Fortschritt als Orientierungsproblem. Aufklärung in der Gegenwart. Freiburg i.Br.
- Lübbe, H. (1982) Technik in Gesellschaft, Ideologie und Politik. Tages Anzeiger 16. März 1982, 45f
- Lübbe, H. (1983) Zeit-Verhältnisse: Zur Kulturphilosophie des Fortschritts. Graz
- Maier, R.E. (1981) Mündigkeit. Zur Theorie eines Erziehungsziels. Heilbronn
- Menze, C. (1978) Kritik und Metakritik des pädagogischen Bezugs. Pädagogische Rundschau 32 (1978), 288 - 299
- Menze, C. (1979) Zur Kritik der kommunikativen Pädagogik. Vierteljahrsschrift für wiss. Pädagogik 55 (1979), 1 - 23
- Meyer-Drawe, K. (1983) Spielraum der Kommunikation - Zu einer phänomenologischen Konzeption inter-subjektiver Erfahrung. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik 59 (1983), 403 - 418
- Mollenhauer, K. (1982) Ist das Verhältnis zwischen den Generationen gestört? Pädagogische Anmerkungen zu gegenwärtigen Jugendproblemen. Deutsche Jugend 30 (1982) 27 - 37

- Nohl, H. (1914) Das Verhältnis der Generationen in der Pädagogik. In: Röhrs, H. (Hg.) (1964) Erziehungswissenschaft und Erziehungswirklichkeit. Frankfurt a.M.
- Nohl, H. (1921) Grundsätzliche Fragen der weiblichen Jugendwohlfahrtspflege. In: Ders. (1927) Jugendwohlfahrt. Leipzig
- Nohl, H. (1926a) Der männliche Sozialbeamte und die Sozialpädagogik in der Wohlfahrtspflege. In: Ders. (1927) Jugendwohlfahrt. Leipzig
- Nohl, H. (1926b) Die geistigen Energien der Jugendwohlfahrtsarbeit. In: Ders. (1949) Pädagogik aus dreissig Jahren. Frankfurt a.M.
- Nohl, H. (1928) Die pädagogische Idee in der öffentlichen Jugendhilfe. In: Ders. (1965) Aufgaben und Wege der Sozialpädagogik. Weinheim
- Nohl, H. (1935²/1970⁷) Die pädagogische Bewegung in Deutschland und ihre Theorie. Frankfurt a.M.
- Oelkers, J. (1979) Tradition und Fortschritt in der Erziehungswissenschaft. Zeitschrift für Pädagogik 27 (1979), 831 - 851
- Oelkers, J. (1981) Pädagogischer Geist und erzieherisches Handeln. Zeitschrift für Pädagogik 27 (1981), 739 - 767
- Pleines, J.-E. (1978) Was hiesse "Praktische Pädagogik" heute? Moderne Erziehungswissenschaft im Spannungsfeld sozialphilosophischer Kategorien. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik 54 (1978), 1 - 24
- Pleines, J.-E. (1981) Praktische Wissenschaft. Erziehungswissenschaftliche Kategorien im Lichte sozialphilosophischer Kritik. München
- Popper, K.R. (1934/1976⁶) Logik der Forschung. Tübingen
- Ritzel, W. (1970) Methoden: Hermeneutische Verfahren in der Erziehungswissenschaft. In: Speck, J. u. Wehle, G. (Hg.) (1970) Handbuch pädagogischer Grundbegriffe, Band II. München
- Roth, H. (1962) Die realistische Wendung in der pädagogischen Forschung. In: Ders. (Hg.) (1967) Erziehungswissenschaft, Erziehungsfeld und Lehrerbildung. Hannover
- Ruhloff, J. (1969) Das Ende der geisteswissenschaftlichen Pädagogik. Überlegungen im Anschluss an die Gedenkschrift für Erich Weniger. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik 45 (1969), 233 - 248
- Ruhloff, J. (1980) Das ungelöste Normproblem der Pädagogik. Eine Einführung. Heidelberg

- Schaller, K. (1974) Einführung in die Kritische Erziehungswissenschaft. Darmstadt
- Schaller, K. (1980) Was ist eigentlich Pädagogik der Kommunikation? Westermanns Pädagogische Beiträge 32 (1980) 368 - 373
- Schaller, K. (1981) Abschied vom pädagogischen Bezug? Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Pädagogik 57 (1981), 44 - 64
- Schaller, K. (1983) Die Krise der neuzeitlichen Humanität. Möglichkeiten und Grenzen rationaler Kommunikation - Ist die Pädagogik der Kommunikation eine Kritische Erziehungswissenschaft? Pädagogische Rundschau 37 (1983), 679 - 700
- Scheuerl, H. (1981) Ueber die "geisteswissenschaftliche" Tradition in der Pädagogik und ihre Rekonstruktion. Zeitschrift für Pädagogik 27 (1981), 1 - 6
- Schleiermacher, F.D.E. (1826/1967) Pädagogische Schriften. Unter Mitwirkung von Theodor Schulze herausgegeben von Erich Weniger. Düsseldorf
- Schleiermacher, F.D.E. (1938) Hermeneutik und Kritik, mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen, herausgegeben von Friedrich Lücke. In: Frank, M. (Hg.) (1977) F.D.E. Schleiermacher. Hermeneutik und Kritik. Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers. Frankfurt a.M.
- Schlette, H.R. (1982) Hat nur der Veränderer die Beweislast? Wider ein vereinfachendes Schlagwort in der politischen Philosophie. Orientierung 46 (1982), 83 - 84
- Schmitz, H.-G. (1982) Lernen und Rhetorik. Zu den Voraussetzungen eines Lernbegriffs, der in rhetorischer Deliberation gründet. Sankt Augustin
- Schuetz, A. (1932/1974) Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie. Frankfurt a.M.
- Schuetz, A. (1957) Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl. Philosophische Rundschau 5 (1957), 81 - 107
- Schuetz, A. u. Luckmann, Thomas (1979) Strukturen der Lebenswelt. Band 1. Frankfurt a.M.
- Schulze, T. (1967) Einführung in die Methode und den Aufbau der Pädagogischen Vorlesungen Schleiermachers. In: Schleiermacher, F. (1826/1967) Pädagogische Schriften. Unter Mitwirkung von T. Schulze herausgegeben von Erich Weniger. Düsseldorf
- Schurr, J. (1979) Ueber den wesensnotwendigen Zusammenhang von Sein und Sollen bei der Bestimmung des Menschen. Bildungstheoretische Erwägungen zum Verhältnis von Ethik und Pädagogik. Clemens Menze zum 50. Geburtstag. Pädagogische Rundschau 33 (1979), 3 - 15

- Schurr, J. (1981) Zur Konzeption einer pädagogischen Hermeneutik. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik 57 (1981), 400 - 419
- Spaemann, R. (1971) Autonomie, Mündigkeit, Emanzipation. Zur Ideologisierung von Rechtsbegriffen. In: Oppolzer, S. (Hg.) (1971) Erziehungswissenschaft. Wuppertal/Ratingen
- Spaemann, R. (1975) Emanzipation - ein Bildungsziel? Merkur 25 (1975), 11 - 24
- Spranger, E. (1930/1965) Zur geistigen Lage der Gegenwart. Gesammelte Schriften, Band V: Kulturphilosophie und Kulturkritik. Tübingen
- Theunissen, M. (1977²) Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart. Berlin
- Thiersch, H. (1966) Hermeneutik und Erfahrungswissenschaft. Die Deutsche Schule 58 (1966), 1 - 21
- Thiersch, H.; Ruprecht, H. u. Herrmann, U. (1978) Die Entwicklung der Erziehungswissenschaft. München
- Tischner, W. (1978) Die transzendente Reflexion auf die Voraussetzungen sprachlicher Verständigung als Möglichkeit der Fundierung einer pädagogischen Grundnorm. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik, 54 (1978), 102 - 112
- Tuggener, H. (1981) Lebenslauf und Generationenverhältnis - Aspekte eines Wandels. Schweizerische Lehrerzeitung 126 (1981), 2043 - 2049
- Tuggener, H. (1982) Sozialpädagogik heute - Perspektiven ihrer Entwicklung. Vierteljahrsschrift für Heilpädagogik und ihre Nachbargebiete 51 (1982), 289 - 301
- Tuggener, H. (1982) Professionalisierung - Bedeutung und Probleme. VSA-Fachblatt (1982), 408 - 420
- Uhle, R. (1976) Geisteswissenschaftliche Pädagogik und kritische Erziehungswissenschaft. München
- Uhle, R. (1978) Verstehen und Verständigung im Unterricht. Hermeneutische Interpretationen. München
- Uhle, R. (1981) Grundlinien einer Rekonstruktion hermeneutisch-praktischer Pädagogik. Zeitschrift für Pädagogik 27 (1981), 7 - 29
- Waldenfels, B. (1971) Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen im Anschluss an Edmund Husserl. Den Haag
- Waldenfels, B. (1980) Der Spielraum des Verhaltens. Frankfurt a.M.

- Weber, M. (1921/1976⁵) Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Fünfte, revidierte Auflage besorgt von Johannes Winckelmann. Studienausgabe. Tübingen
- Weniger, E. (1927) Die Gegensätze in der modernen Fürsorgeerziehung. Die Erziehung 2 (1927), 261 - 276 u. 342 - 353
- Weniger, E. (1928) Jugendpflege und Jugendführung als sozialpädagogische Aufgabe. Die Erziehung, 3 (1928), 144 - 163
- Weniger, E. (1929) Theorie und Praxis in der Erziehung. In: Ders. (1952) Die Eigenständigkeit der Erziehung in Theorie und Praxis. Weinheim
- Weniger, E. (1936) Zur Geistesgeschichte der pädagogischen Fragestellung. In: Röhrs, H. (Hg.) (1964) Erziehungswissenschaft und Erziehungswirklichkeit. Frankfurt a.M.
- Weniger, E. (1950) Philosophie und Bildung im Denken von Clausewitz. In: Hubatsch, W. (Hg.) (1950) Schicksalswege deutscher Vergangenheit. Festschrift für Siegfried Kaehler. Düsseldorf
- Weniger, E. (1953) Der Erzieher und die gesellschaftlichen Mächte. Westermanns pädagogische Beiträge 5 (1953), 1 - 6
- Weniger, E. (1955) Volksbildung im Lichte der Soziologie und Pädagogik. Bücherei und Bildung 7 (1955), 413 - 420
- Weniger, E. (1957) Wissenschaftliche Methode und wissenschaftliche Haltung. In: Ders. (1975) Ausgewählte Schriften zur geisteswissenschaftlichen Pädagogik. Ausgewählt und mit einer editorischen Notiz versehen von B. Schonig. Weinheim
- Weniger, E. (1959) Herman Nohl und die sozialpädagogische Bewegung. Zeitschrift für Pädagogik 7 (1959), Beiheft 1: Beiträge zur Menschenbildung, 5 - 20
- Weniger, E. (1960) Leben, Wissenschaft, Erziehung und Bildung in unserer Zeit. Schweizer Erziehungsrundschau 33 (1960), 45 - 50
- Winkel, R. (1980) Zur Problematik von Erziehungszielen oder: Der Verlust des Antinomischen als Dilemma der heutigen Pädagogik. Pädagogische Rundschau 34 (1980), 779 - 789

Wir stehen einer zunehmenden Verberuflichung, Verwissenschaftlichung und Spezialisierung von Bildung und Ausbildung, Beratung und Therapie aller Art gegenüber. Dieser wachsenden *Pädagogisierung des Lebens* entspricht jedoch ein ebenso zunehmender Verlust an übergreifender und grundlegender Orientierung. Als ungelöste erziehungsphilosophische ("agogische") Grundlagenprobleme zeigen sich heute insbesondere:

- Das Problem der Geltung ethischer Normen in unserer Situation des Traditionsverlustes
- das Fehlen eines unverkürzten Begriffes sozialen – speziell "agogischen" – Handelns
- das neu zu klärende Problem der Intersubjektivität, angesichts der Sackgassen der abendländischen Bewusstseinsphilosophie (Subjekt-Begriff), und
- eine neu zu definierende Vermittlung von Individuum und Gesellschaft.

In diesem Problemfeld gewinnt die Studie aus den umfassenden philosophischen Entwürfen von *Hans-Georg Gadamer* und *Jürgen Habermas* – die zueinander in einer spannungsvollen, jedoch fruchtbaren Nähe erfahren werden – weiterführende Klärungen und Impulse:

Im Hinblick auf die grundsätzlichen Probleme ergibt sich schliesslich daraus ein *dialogischer Ansatz agogischen Handelns* auf einer *sozialhermeneutisch reflektierten Basis*. Und im Hinblick auf unsere gegenwärtige gesellschaftliche Situation und auf die Praxis agogischen Handelns in Bildung und Beratung, Sozialarbeit und Therapie ergeben sich daraus wiederum einige konkrete kritisch-korrektive Einsichten.