

Zum Gedenken an Jürgen Habermas (18. Juni 1929 – 14. März 2026)

Gegenwartstheorie

Jürgen Habermas' Integration von Philosophie und Soziologie

Stefan Müller-Doohm

»Mich bewegt das Problem, wie ein fragiles und bisher immer wieder zerreißendes soziales Zusammenleben gelingen kann.«
(Jürgen Habermas)

Eine Retrospektive

Jürgen Habermas hat mit der Vielzahl seiner Schriften, die in über vierzig Sprachen übersetzt sind, zur Weltgeltung der Soziologie, damit zur Identität des Fachs, ja zum anhaltenden weltweiten Interesse an den Erkenntnisgehalten der Geistes- und Sozialwissenschaften beigetragen. Doch die Wirkungsgeschichte seiner Bücher geht über die scientific community hinaus. Das bezeugen nicht nur die zahllosen Interviews und die Kontinuität brisanter politischer Stellungnahmen in international renommierten Printmedien, sondern auch der stets wachsende Umfang vielfältiger Resonanzen auf sein Gesamtwerk sowie die kritische Auseinandersetzung mit diesem.

Im Zuge dieses Projekts der systematischen Ausarbeitung einer Gesellschaftstheorie, die ihre kritischen Maßstäbe auszuweisen versucht, war Habermas schon in der formativen Phase seiner Theorieentwicklung daran gelegen, sich die spezifischen Erkenntnisweisen von Philosophie und Soziologie zu eigen zu machen. Während er im Hinblick auf die Philosophie den Anspruch in die Tat umsetzte, die Bedingungen vernünftiger Freiheit zu bestimmen, eignete er sich die Soziologie als historisch-kritische Wissenschaft mit der Perspektive einer *Gegenwartstheorie* an, die danach fragt, wie eine ge-

sellschaftliche Ordnung möglich ist, die auf Einverständnis gründet. Zwar hat er von Anfang an klar gesehen, dass sich Philosophie und Soziologie hinsichtlich ihres Objektbereichs, ihrer methodischen Vorgehensweisen und Erkenntnisziele ausdifferenziert haben. Aber Aufklärungswissenschaft die eine, Krisenwissenschaft die andere, tragen sie beide auf ihre Weise zum Selbst- und Weltverständnis der Sprachgemeinschaft bei und vermochten dem Imperativ des Szientismus zu widerstehen. Zu dieser Widerständigkeit gegen ausschließlich kausal-analytische und wissenschaftlich-objektivierende Beschreibungspraktiken hat Habermas mit der Begründung eines emanzipatorischen Erkenntnisinteresses ganz wesentlich beigetragen.

Auf der einen Seite hat er sich als Philosoph, neben der Tradition des Idealismus und des westlichen Marxismus einschließlich der Psychoanalyse, die Philosophische Anthropologie, die Phänomenologie und Hermeneutik, später auch die pragmatische und sprachanalytische Philosophie angeeignet. Auf der anderen Seite rezipierte er die Soziologie als empirische Disziplin und machte sich mit der Tradition Kritischer Theorie während seiner »Lehrjahre« am Frankfurter Institut für Sozialforschung vertraut. Vor diesem Hintergrund sprach er jüngst noch vom »Gewicht eines erneuten, eines zweiten Studiums«. Hier war er an empirischen Studien wie beispielsweise über Sozialpolitik und über das politische Bewusstsein Studierender beteiligt und hatte die Aufgabe, diese Studien gesellschaftstheoretisch zu unterfüttern. Nähere Beziehungen ergaben sich zu dieser Zeit zu einer Reihe von Soziologen wie Ralf Dahrendorf, Heinrich Popitz, Rainer Lepsius, Renate Mayntz und Ludwig von Friedeburg. Die Verbundenheit mit Theodor W. Adorno, aber auch seine Eigenständigkeit im sozialwissenschaftlichen Denken, kommen in seinen Beiträgen zum Positivismusstreit zu Beginn der sechziger Jahre zum Ausdruck. Mit seinen Beiträgen zu dieser Kontroverse hat er einen Klärungsversuch über die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Sozialwissenschaften angestoßen. Ihm ging es dabei nicht nur darum, Adornos Postulat unreglementierter Erfahrung zu verteidigen. Vielmehr stellen seine Ausführungen eine Selbstvergewisserung über Grenze und Reichweite der hypothetisch-deduktiven Methodologie der analytisch-empirischen Verfahrensweisen dar. Rückblickend fällt ins Auge, welchen enormen Stellenwert die Hermeneutik Hans-Georg Gadammers hierbei einnimmt; der junge Habermas versucht, das Konzept einer »hermeneutischen Explikation von Sinn« mit dem dialektischen Erkenntnismodus seines verehrten Frankfurter Lehrers Adorno in Einklang zu bringen. Dieser Versuch gipfelt 1967 in der für die Soziologie wegweisenden Schrift *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, in

der er seinen eigenen Worten zufolge nichts Geringeres unternimmt, als »die Dimension des sinnverstehenden Zuganges zum symbolisch vorstrukturierten Gegenstandsbereich der Sozialwissenschaften« zu explizieren. Hier ist, ähnlich wie zuvor in der Frankfurter Antrittsvorlesung über *Erkenntnis und Interesse*, die Rede von Sprache als einer »Metainstitution«, von der die soziale Reproduktion ebenso abhängt wie vom historischen Stand der Arbeit und dem der Herrschaft. Habermas differenziert zwischen der Eigenlogik zweckrationalen und kommunikativen Handelns, zwischen Arbeit und Interaktion. In nuce enthält schon diese Auseinandersetzung mit Max Weber, George Herbert Mead, Émile Durkheim und Talcott Parsons, diese tour d'horizon soziologischer Denkweisen, jene Grundkategorien sprachlicher Kommunikation und Intersubjektivität, die Habermas vierzehn Jahre später in seinem Hauptwerk in systematischer Weise ausarbeiten wird.

TKH

In der *Theorie des kommunikativen Handelns* von 1981 definiert Habermas Gesellschaft »als ein System, das Erhaltungsbedingungen soziokultureller Lebenswelten erfüllen muss« und er operiert mit den beiden Begriffen System und Lebenswelt. Während die soziale Integration der Lebenswelt sich durch kommunikative Verständigungsprozesse vollzieht, kommt die funktionale Integration des Systems, bestehend aus Wirtschaft und Staat, durch die kausale Vernetzung der beiden Steuerungsmedien Geld und Macht zustande. Moderne Gesellschaften sind auf ein produktiv arbeitendes ökonomisches System mit Geldverkehr und ein effektiv verwaltendes administratives System in Gestalt staatlich organisierter Macht angewiesen. Diese Angewiesenheit gilt auch für jene »Schicht impliziten Wissens«, also für die Lebenswelt, in der wir uns als sprach- und handlungsfähige Subjekte immer schon vorfinden, aus der wir Sinnressourcen beziehen, und unser intuitives Wissen gewinnen. Die in der Moderne rationalisierte Lebenswelt mit ihren drei strukturellen Komponenten – den kulturell überlieferten Wertorientierungen, sozial eingespielten Gruppenzugehörigkeiten und anerkannten personalen Identitäten – ist ein fragiles Gebilde, ihre symbolische Reproduktion ist höchst störanfällig. Habermas warnt vor der Gefahr einer »Kolonialisierung« der sprachlich verfassten Lebenswelt, wodurch die eingelebten Praktiken der Traditionsaneignung, der Sozialisation und die bewährten Solidaritäten zerbrechen können. Die Moderne läuft Gefahr zu »entgleisen«, wenn

sich die systemischen Mechanismen ökonomischer und administrativer Rationalität verselbständigen und in Alltagsbereiche eindringen, die grundsätzlich auf verständigungsorientierte Interaktionszusammenhänge angewiesen sind. Habermas unterscheidet zwischen einerseits Steuerungskrisen, die innerhalb der systemischen Bereiche von Ökonomie und Staat entstehen und andererseits Pathologien, die innerhalb der Lebenswelt in Erscheinung treten. Dies geschieht, wenn anhaltende systemische Störungen des ökonomischen oder staatlichen Funktionssystems dadurch aufgefangen werden, dass die für die Sozialintegration unentbehrlichen Ressourcen der Lebenswelt angegriffen werden. Habermas akzentuiert nicht nur die Tendenzen zunehmender Bürokratisierung durch einen paternalistischen Vorsorgestaat, sondern auch die einer expansiven Monetarisierung durch die Ökonomie. Diese Diagnose eines problematischen Primats der Ökonomie vor der demokratisch legitimierten Politik, mit der Gesellschaften auf sich selbst einwirken, ist Fluchtpunkt der kapitalismusanalytischen Ansätze, die das Werk von Habermas durchziehen.

Philosophie: Platzhalter für Rationalität

Für das wissenschaftliche Denken von Habermas sind generell begriffliche Differenzierungen kennzeichnend. So hat für ihn die Soziologie Probleme der sozialen Integration beziehungsweise Desintegration zu lösen, während die Philosophie prädestiniert ist, epistemologisch rekonstruktiv zu verfahren und auf diese Weise Rationalitätsstrukturen im verständigungsorientierten Sprachgebrauch freizulegen. In diesem Sinne ist die Philosophie »Statthalter der Vernunft«, allerdings einer nachmetaphysisch bescheiden gewordenen Vernunft, die sich ihrerseits aufspaltet in die Momente des Kognitiv-Instrumentellen, des Moralisch-Praktischen und des Ästhetisch-Expressiven. Dem korrespondiert handlungstypologisch die begriffliche Unterscheidung zwischen instrumentellem, normativem und dramaturgischem Handeln. Innerhalb der soziokulturellen Lebenswelt fällt der Philosophie die Rolle einer Interpretin zu, die das exklusive Wissen von Experten erschließt und der öffentlichen Auseinandersetzung zugänglich macht. Auf diese Weise trägt die Philosophie dazu bei, dass das Ineinanderspiel von deskriptiven, normativen und evaluativen Geltungsaspekten transparent gemacht wird. Die sprachtheoretisch rekonstruierte und im fallibilistischen Bewusstsein in Anspruch genommene Vernunft des Philosophen, der auf Letztbegründungsansprüche verzichtet, ist weder bloße Methode wie schlussfolgerndes Den-

ken noch etwas Substantielles in Gestalt des objektiven Geistes. Stattdessen versteht Habermas Vernunft als etwas Performatives: als problemlösendes Verhalten durch die Praxis intersubjektiver Verständigung. Für die anfallenden praktischen Problemlösungen hat er ein besonderes prozedurales Verfahren ausgearbeitet: In Diskursen kommt das zur Sprache, was in Form manifester oder latenter Dissense zwischen Handlungsakteuren strittig geworden ist. Für diese Diskurse macht er Kriterien einer ungezwungenen Argumentationspraxis geltend. Im kognitiven Sinne wahr und im moralischen Sinne richtig ist, was vernünftigen Gründen standhält. Auch in Bezug auf Diskurse differenziert Habermas. So hat der *theoretische Diskurs* für die Klärung wissenschaftlicher Fragen die Funktion, Wahrheitsansprüche zu prüfen. In *praktischen Diskursen* für die Klärung moralischer Fragen sollen die Ansprüche normativer Richtigkeit geklärt werden. Aufgabe einer *ästhetischen Kritik* ist es, den Bereich des Expressiven einer Beurteilung zugänglich zu machen. Die in der Diskursethik formulierten Bedingungen einer idealen Sprechsituation, die den Diskurs regeln, fungieren als Kontrastfolie, die dazu verhilft, Formen systematisch verzerrter Kommunikation zu erkennen und zu kritisieren.

Soziologie: Zeitdiagnose

In seiner Theorie der Moderne geht Habermas in strikt soziologischer Perspektive dem Formwandel der sozialen Integration nach. Dieser erstreckt sich auf verschiedene, funktional spezialisierte Teilsysteme wie Staat, Wirtschaft, Recht, Kultur, Wissenschaft und Religion. Was die Ausübung politischer Herrschaft angeht, so ist sie prinzipiell an Gesetze gebunden. Trotz der regulativen und sozialintegrativen Kraft des rationalen Rechtssystems, das er in *Faktizität und Geltung* von 1994 untersucht, ist die Moderne in ihrem Bestand gefährdet: Zum einen durch die Kräfte einer wissenschaftlich-technischen Nutzbarmachung der natürlichen Umwelt, zum anderen durch die Expansion anwachsender bürokratischer Verwaltungsstrukturen und schließlich durch die Dynamiken, die von der kapitalistisch organisierten Ökonomie ausgehen. Die von Habermas beschriebenen Krisentendenzen nehmen heute global bedrohliche Dimensionen an: durch den fortschreitenden Klimawandel, die Risiken der Großtechnologie, die militärischen Bedrohungen sowie die risikanten Strategien der globalen Finanzmärkte.

Hinzu kommt aktuell das Faktum der Machtposition globaler Medienkonglomerate in der Hand weniger Eigentümer, die ihre eigene antidemo-

kristische Agenda verfolgen. Die politischen und sozialen Auswirkungen dieser Entwicklung waren für Habermas der Anstoß, seine vor über sechzig Jahren erschienene, zum sozialwissenschaftlichen Klassiker avancierte Studie *Strukturwandel der Öffentlichkeit* fortzuschreiben. Dabei ging er von der Prämisse aus, dass Öffentlichkeit demokratisch organisiert und institutionell gesichert sein muss. Denn nur unter dieser Voraussetzung kann erwartet werden, dass jener für Demokratie essentielle, öffentliche Gebrauch der Vernunft aufklärende und damit rationalisierende Effekte hat.

Die gegenwärtige Digitalisierung begreift Habermas als dritte von bisher zwei Medienrevolutionen, die evolutionär durch die Erfindung der Schrift und sodann der Druckpresse in Gang gebracht wurden. Diese medientechnischen Innovationen führen auf der einen Seite zu einer weltweiten Vernetzung und Öffnung der nationalen Kommunikationsräume füreinander, auf der anderen Seite bewirkt die Kommunikation über Plattformmedien und Netzwerke wie Facebook und YouTube eine Entformalisierung und Fragmentierung der öffentlichen Kommunikation. So schwindet die Trennschärfe zwischen Öffentlichkeit und Privatheit. Mit dem Verweis auf den grundsätzlich »agonalen Charakter« öffentlicher Debatten stellt Habermas klar, dass nicht die Stimmenvielfalt in den Netzwerken sozialer Medien problematisch ist, sondern der Rückzug in den geschlossenen Raum einer kommunikativen Blase. Diese selbstreferentielle Kommunikation geht auf Kosten der deliberativen Qualität demokratischer Meinungs- und Willensbildungsprozesse. Gezielte Desinformationen dringen jenseits der gebotenen journalistischen Ethik und ohne den Filter redaktioneller Bearbeitung und Prüfung ihres Wahrheitsgehalts in die digitalen Netze ein, und zwar mit der Suggestion, diese unredigierten Artikulationen seien spontan und direkt und damit ganz authentisch. So wird das knappe Gut Aufmerksamkeit missbraucht. Die Öffentlichkeit ist aktuell davon bedroht, in ein Stimmengewirr von beliebigen, ungeprüften Meinungskundgaben, von »likes« und »dislikes« auseinanderzufallen. Aber nur wenn Einzelmeinungen in Überprüfungstests des Für und Wider bestanden haben und innerhalb der Öffentlichkeit weiter erörtert werden können, erlangen sie die Dignität von Argumenten, von denen eine rational motivierende Kraft ausgeht. Diese Prozesse haben für Habermas eine Filterfunktion. Sie sollen gewährleisten, dass sich private in öffentliche Meinungen transformieren, die einen Orientierungsrahmen für demokratische Entscheidungsprozesse einer partizipativen Demokratie abgeben. Habermas konstatiert, dass der Zustand einer Demokratie sich am »Herzschlag ihrer politischen Öffentlichkeit abhören« lasse.

Gesellschaftstheorie: Einheit von Philosophie und Soziologie

Habermas' Projekt einer Gesellschaftstheorie hat insofern einen holistischen und integrativen Charakter, als es sowohl die der Philosophie zugeordnete Frage nach den Möglichkeitsbedingungen (kommunikativer) Vernunft als auch die der Soziologie zugeordnete Frage der sozialen Integration bearbeitet. Im interdisziplinären Bezug aufeinander ergänzen und korrigieren sich beide Disziplinen wechselseitig. Seit Habermas' *linguistic turn* beziehungsweise seinen in Princeton gehaltenen Christian Gauss Lectures von 1971 geht er von der leitenden Prämisse einer sprachimmanenten Vernunft aus. Diese Grundannahme macht er plausibel durch die philosophisch geleistete, rationale Nachkonstruktion der in Interaktionen befolgten Regeln und im kommunikativen Austausch erhobenen Geltungsansprüche. Bei seiner Analyse der Bedingungen sozialer Ordnung bezieht sich Habermas auf die Soziologie als einer empirischen und sinnverstehenden Erfahrungswissenschaft. Ihr stellt sich die substantielle »Aufgabe einer zeitdiagnostischen Gegenwartsanalyse«. Dieses von Habermas über die Jahrzehnte hinweg verfolgte und kategorial ausgearbeitete Programm einer Gesellschaftstheorie ist der größere Bezugsrahmen, in dem er den »internen Bezug« zwischen Soziologie und philosophisch fundierter Rekonstruktion der kommunikativen Vernunft fruchtbar gemacht hat.

Der Gesellschaftstheorie von Habermas liegt die Annahme zugrunde, dass Gesellschaften normativ integriert sind, insofern als sie für ihre Gestaltung grundlegende ethische, moralische und rechtliche Prinzipien geltend machen, die institutionalisiert, von ihren Mitgliedern allgemein akzeptiert sind und die es erlauben zu beurteilen, ob die sozialen Verhältnisse tatsächlich gerecht oder ungerecht beziehungsweise legitim oder illegitim sind. Diese Möglichkeit, die institutionalisierten Normen im Hinblick auf die Gründe ihrer Rechtfertigung und die Praktiken ihrer Anwendung über eine bloße Beschreibung hinaus zu beurteilen, ist die generelle Bedingung von Sozialkritik. Sie gilt der Frage nach der Anerkennungswürdigkeit der sozialen Ordnung.

Das im Laufe der letzten zehn Jahre entstandene Spätwerk von Habermas trägt »Philosophie« im Titel und täuscht darüber hinweg, dass zwar leitmotivisch die Konstellation von Glauben und Wissen im Vordergrund steht. Aber in den beiden Bänden *Auch eine Geschichte der Philosophie* von 2019 geht es Habermas erklärtermaßen darum zu zeigen, dass sich die Kompetenz, zwischen Begründungsprozessen und Für-wahr-Halten zu unterscheiden, soziokulturellen Lernprozessen verdankt (und zu unterscheiden ist von sys-

temischen Anpassungsprozessen), die sich ihrerseits im sozialen Raum und der historischen Zeit vollziehen, also nur vor dem Hintergrund krisenhafter Umbrüche und struktureller Wandlungen der Gesellschaft zu deuten und zu verstehen sind. Insofern bleibt in dieser philosophisch titulierten Genealogie nachmetaphysischen Denkens die Gesellschaftstheorie die Basis dafür, die Fortschritte der Vernunft in der Geschichte im gleichen Zuge mit den weltweit sich zuspitzenden Regressionstendenzen unserer Tage zu erklären.

Jürgen Habermas bekleidete seit 1964 den doppelten Lehrstuhl für Soziologie und Philosophie von Max Horkheimer in Frankfurt. Von 1971 bis 1981 war er Direktor am Starnberger Max-Planck-Institut zur Erforschung der Lebensbedingungen der wissenschaftlich-technischen Welt und von 1983 bis zur Emeritierung 1994 Professor für Philosophie an der Frankfurter Universität. Seine Lehrtätigkeit an amerikanischen Universitäten hat er fortgesetzt. Schon Ende der fünfziger Jahre, in der Folge seiner vierjährigen Assistententätigkeit am Frankfurter Institut für Sozialforschung, durch die er mit fast allen tonangebenden Soziologinnen und Soziologen seiner Generation in Kontakt kam, war er Mitglied der Deutschen Gesellschaft für Soziologie geworden und hat sich immer wieder an den Kongressen der Fachgesellschaft beteiligt. Erinnerung sei an die von Ralf Dahrendorf initiierte Tübinger Arbeitskonferenz von 1961, auf der Habermas sich gegen den Kritischen Rationalismus positioniert, oder an den zu Ehren des 100. Geburtstages von Max Weber in Heidelberg stattgefundenen Soziologiekongress, auf dem er über »Wertfreiheit und Objektivität« referiert hat. Im Oktober 1974 trug er auf dem 17. Deutschen Soziologentag in Kassel zum »Theorievergleich in der Soziologie: am Beispiel der sozialen Evolutionstheorie« vor und setzte sich mit dem Systemfunktionalismus von Niklas Luhmann auseinander. Auf dem 20. Deutschen Soziologentag im September 1980 hielt Habermas den Eröffnungsvortrag über Talcott Parsons. Schließlich sei der länderübergreifende Soziologiekongress vom September 1998 in Freiburg ins Gedächtnis gerufen, auf dem Habermas im Rahmen einer Sonderveranstaltung vor großem Auditorium über sein damals drei Jahrzehnte zurückliegendes Buch *Erkenntnis und Interesse* diskutiert hat.

Generell gilt, dass der Diskursethiker in den von ihm ausgelösten Kontroversen stets versucht hat, seine eigenen Prinzipien begründeter Rede sowohl als streitbarer Debattenteilnehmer im politischen Handgemenge als auch in der Praxis des Wissenschaftsbetriebs zu befolgen. Dabei hat er zeitweilig davor gewarnt, technologische Probleme mit diskursiv zu lösenden politisch-praktischen Fragen sozialer Gerechtigkeit zu verwechseln.

Die Gesamtwirkung der lebenslangen Theorieanstrengungen von Jürgen Habermas innerhalb der Philosophie und Soziologie, aber auch im Kontext zahlreicher weiterer Einzelwissenschaften und über die akademische Welt hinaus, kann als der große Glücksfall in der deutschen Nachkriegsgeschichte gewertet werden. Was angesichts der unerbittlichen Faktizität des Todes bleibt, ist die Erinnerung an Habermas' glänzende Intellektualität und an sein Werk als Quelle fortgesetzter Reflexionsprozesse.

Eine persönliche Widerrede gegen Negativzeichnungen der Starnberger Zeit

Gertrud Nunner-Winkler

Zehn Jahre, von 1971 bis 1981, leitete Jürgen Habermas zusammen mit Carl Friedrich von Weizsäcker das Max-Planck-Institut zur Erforschung der Lebensbedingungen der wissenschaftlich-technischen Welt, das von Weizsäcker 1970 in Starnberg gegründet hatte.¹ Diese Zeit charakterisierte Habermas in einem kurzen Abriss seiner akademischen Laufbahn am Ende seines Frankfurter Vortrags zur Feier seines 90. Geburtstags wie folgt: »Mit einem Aufatmen« sei er »aus den Fesseln der organisierten Forschung in die freie Luft der Universität zurück gekommen«. Über seine eigene Rolle in diesem Institut mailte er mir noch im Januar dieses Jahres: »Meine Frau war immer – und natürlich zurecht – der Meinung, dass ich kein Institut leiten könne.« Claus Offe, der bis 1975 an diesem Institut gearbeitet hatte, teilte diese Meinung: Habermas habe »seine Leitungsfunktion mehr schlecht als recht ausgeübt«. Ohnedies sei das Betriebsklima »katastrophal« gewesen, »bestimmt von ständigen Rivalitäten«. »Streitigkeiten hätten auf der Tagesordnung gestanden«. Und es hätten sich »bei einigen [...] Tendenzen der Verwahrlosung [...] bis hin zum Alkoholismus« gezeigt, schreibt Stefan Müller-Doohm 2014 in seiner Habermas-Biographie. Diesen kritischen Einschätzungen möchte ich deutlich widersprechen. Dabei kann ich sogar Habermas selbst gegen Habermas ausspielen.

1 Für ihr sorgfältiges Lektorieren möchte ich Wolfgang van den Daele und Claudia von Grote herzlich danken.

Zur wissenschaftlichen Seite

In seinem Nachruf auf Offe stellte Habermas fest, dieser habe »während der Starnberger Zeit [...] in Ruhe seine Habilitationsarbeit geschrieben. Die Jahre, die er dort völlig autonom mit einer von ihm selbst ausgewählten Gruppe von Mitarbeitern verbracht hat, verdienen daher wohl nicht ganz sein später eher harsches Urteil über diese Zeit.« Das dürfte auch für Habermas selbst gelten. Er hat während dieser Zeit sein bedeutendes zweibändiges Werk *Theorie des kommunikativen Handelns* verfasst. Darin griff er – außerordentlich produktiv – die damaligen Debatten über das Konzept der Entwicklungslogik auf. Dieses Konzept war ursprünglich von Piaget für die Beschreibung der kognitiven Entwicklung des Kindes ausgearbeitet und von Kohlberg dann auf die Entwicklung des moralischen Bewusstseins übertragen worden. Danach entfalten sich individuelle kognitive und darauf aufbauend moralische Kompetenzen universell als Abfolge zunehmend komplexer Stufen, die immer bessere Problemlösungen erlauben. In der kognitiven Entwicklung steigt mit der Integration unterschiedlicher Dimensionen die Realitätsgerechtigkeit der Wahrnehmungen. Bei der Moralentwicklung erhöht der zunehmend umfassendere Einbezug potentiell Betroffener und potentiell relevanter Folgen die Angemessenheit von Konfliktlösungen.

Habermas' eigene Theorien des strategischen, normregulierten und kommunikativen Handelns schließen an dieses Konzept einer ontogenetischen Entwicklungslogik an und übertragen sie theoretisch von der Ontogenese auf die Gattungsgeschichte der menschlichen Kultur. Sie erstrecken das Modell strukturbildender Lernprozesse von der individuellen Entwicklung auf Gesellschaftssysteme. Dabei hatte Habermas im Institut einen Forschungskontext, in dem das Konzept der Entwicklungslogik fast so etwas wie das »Starnberger Paradigma« war. Rainer Döbert und ich haben das ontogenetische Modell unserer Untersuchung zu *Adoleszenzkrise und Identitätsbildung* zugrunde gelegt. Klaus Eder hat die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften als gattungsgeschichtlichen Entwicklungsprozess rekonstruiert. Dieselbe Stoßrichtung verfolgten Ulrich Rödel und Günter Frankenberg in ihren rechtssoziologischen Analysen zur Entwicklung politischer Kommunikationsfreiheit anhand der Rechtsprechung des US Supreme Court. Lawrence Kohlberg weilte längere Zeit als Gast und Gesprächspartner am Institut. Mit Ernst Tugendhat, der von 1975 bis 1980 am Institut arbeitete, war die moralphilosophische Begründungsproblematik ein anhaltendes Diskussionsthema. Ein solches Um-

feld spricht wenig für eine Fesselung freien Denkens durch die Zwänge des Forschungsalltags, sondern eher für die Entfesselung theoretischer Fantasie.

Zum Betriebsklima und zur Institutsorganisation

Offes Bemerkung zum Alkoholkonsum und zum Streit im Starnberger Institut ist eine grobe Verzerrung. Ja, es wurde häufig in den Abend hinein gemeinsam gefeiert. Und dabei galt, was Habermas in seinem Nachruf auf seinen Studienfreund Joachim Kaiser, den bedeutenden Musik-, Literatur- und Theaterkritiker, konstatierte: »Damals trank man noch.« Es trifft auch zu, dass im Institut nachhaltig gestritten wurde. Aber es war eine Kultur des Streitens. Rainer Döbert hat dies bei meiner eigenen Abschiedsfeier so auf den Punkt gebracht: »Wir haben uns sowohl ausdauernd wie bisweilen auch zunehmend laut gestritten, aber wir haben uns immer nur über die Sache gestritten, und eine Sache, die man nicht mit Leidenschaft betreiben kann, ist – das haben wir ja bei Max Weber gelernt – nicht wert, dass man sie überhaupt betreibt. Wir sind nie persönlich geworden [...] wir hatten eine gute Konfliktkultur.« Natürlich gab es im Institutsalltag auch persönliche Interessengegensätze, Konkurrenzen und Hierarchiekonflikte, wie sie im Kontext organisierter Forschung gang und gäbe sind. Dabei konnte es ebenfalls heftig zugehen. Auch Habermas, der als Person leidenschaftlich, spontan, offen und direkt war, konnte seinerseits bisweilen Mitarbeitern gegenüber laut werden.

Habermas hat die Mitarbeiter (und sich selbst) unter starken Leistungsdruck gesetzt. Für ihn galt: »Wer linke Positionen vertritt, muss besser sein« und wer so privilegierte Arbeitsbedingungen genießt, ist dem Steuerzahler gegenüber zu Effizienz verpflichtet. Dazu kam: Die Mitarbeiter haben sich (auch jenseits ihrer Karriereaspirationen) selbst unter Druck gesetzt. In der Habermas Biographie von Stefan Müller-Doohm erinnert sich Günter Frankenberg, es habe am Institut »eine Art Dauerkonkurrenz um Scharfsinn und Originalität [...] mit Habermas als dem unerreichbaren Maßstab« geherrscht.

Positiven Einfluss auf das Arbeitsklima hatte zweifellos die interne Verfassung des Instituts, die Prozesse diskursiver Willensbildung institutionalisierte. Inhaltlich wurden alle Projekte in der Wissenschaftlerkonferenz vorgestellt und beurteilt. Relevante Fragen der Geschäftsführung wurden in einem Institutsrat entschieden, in dem neben den zwei Direktoren zwei von allen gewählte wissenschaftliche Mitarbeiter Sitz und Stimme hatten. Die

Direktoren konnten den Institutsrat überstimmen, mussten das aber begründen. Das Institut realisierte reibungslos eine Version des seinerzeit in den Universitäten stark umstrittenen Reformmodells gleichberechtigter Mitbestimmung (was die Verwaltung der Max-Planck-Gesellschaft denn auch aufmerksam und misstrauisch beobachtete und als »Starnberger Verhältnisse« apostrophierte).

Habermas als Institutsdirektor

Ich teile nicht die – auch von Habermas vertretene – Einschätzung, dass er als Direktor eines Max-Planck-Instituts eigentlich am falschen Platz gewesen sei. Er hat im Rahmen eines kohärenten Programms einen Verbund von empirischen Forschungsprojekten verantwortet, die theoretisch und methodisch innovativ waren und ihre Wirkung taten. Stefan Müller-Doohm, Habermas' gewissenhafter Biograph, stellt lapidar fest, »dass die Forschungsarbeit im Starnberger MPI tatsächlich zu präsentablen Ergebnissen geführt« hat.

Ich persönlich kann mir jedenfalls kaum eine bessere Arbeits- und Debattekultur vorstellen als die, die sich unter der Leitung von Weizsäcker und Habermas in Starnberg entfaltete. Dass ich zehn Jahre an diesem MPI arbeiten konnte, sehe ich als großes Privileg an. Das Institut war objektiv ein »Forschungsparadies«.

Habermas hat dies für seine Person anders wahrgenommen. Vermutlich fehlten ihm die stimulierenden Auseinandersetzungen und innovativen Ideen, die junge Studierende in den Diskurs einbringen. Bekanntlich hatte die philosophische Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München ihm Anfang der 1970er eine Honorarprofessur und die Einbindung in die universitäre Lehre versagt. Mühsam dürfte für ihn auch gewesen sein, dass er sich in den Gremien der Max-Planck-Gesellschaft immer wieder speziell genötigt sah, das Institut gegen den Vorwurf der Linkslastigkeit zu verteidigen – wenn etwa die These von der Finalisierung die Reinheit der wahren (Elfenbeinturm-)Wissenschaft anzunagen schien oder wenn der marxistische Theorierahmen, in dem einige Mitarbeiter ihre innovativen Forschungen zu einsetzenden Globalisierungsprozessen interpretierten, heftigen Anstoß erregte. Insofern ist seine Rede von den »Fesseln der organisierten Forschung« und seine Beglückung über die »freie Luft der Universität« nachvollziehbar.

Die Auflösung des Instituts

Die Abwicklung des Starnberger Instituts nach der Emeritierung von Carl Friedrich von Weizsäcker war Stoff für Legendenbildung. Ich enthalte mich hier der Stellungnahme. Nur so viel: Für ein wohlabgewogenes Urteil im reflexiven Gleichgewicht reicht es nicht, sich empirisch lediglich auf die Protokolle der Gremien der Max-Planck-Gesellschaft zu stützen (so aber eine Historikerin zum Auftakt der öffentlichen Diskussion über die Schließung).

Für die betroffenen Mitarbeiter war das Ende des Instituts schmerzlich. Viele von uns fühlten sich aus einem Forschungsparadies vertrieben – ein Gefühl, das nachwirkt, wenngleich man im Rückblick zugesteht, dass der Umbruch zugleich ein Neubeginn war, der den Weg zur eigenständigen Karriere eröffnet hat. Für mich war Starnberg (beruflich) die beste Zeit meines Lebens. Habermas hat meine positiven Erinnerungen durchaus gerne – und gerne auch des Öfteren – gehört. Jedenfalls hat er mich bei der Feier seines 90. Geburtstags in Frankfurt nochmals explizit auf seinen Satz von den »Fesseln der organisierten Forschung« angesprochen. Er wusste (und vielleicht wollte er auch), dass ich widersprechen würde.

Ein versöhnlicher Schluss

Am Ende hat schließlich wohl auch Habermas selbst seinen Frieden mit der Starnberger Zeit gefunden. Sicher war ihm bewusst, dass seine beschwichtigende Abkehr von Offes »harschem Urteil über diese Zeit« auch auf ihn übertragbar war. Und auch für ihn gab es positive Erinnerungen. Vor wenigen Wochen sandte ich ihm ein Foto, auf dem er strahlend seinen Arm um den ebenso strahlenden Ernst Tugendhat legt. In die Betreffzeile schrieb ich: »Alte Zeiten«. Umgehend antwortete er: »Danke, liebe Frau Nunner – schöne Zeiten waren das mit Ernst«.

Der Tod von Jürgen Habermas ist schmerzlich. Dass ich ihm begegnet bin, erfüllt mich mit tiefer Dankbarkeit. Habermas war ein begnadeter Intellektueller. Vor allem aber war er auch – im Jiddischen Sinn – »a Mensch. Dazu abschließend zwei kleine Erinnerungen. Nach einem Kolloquium am Münchner Max-Planck-Institut, an dem eine Reihe hochmögender Professoren teilnahm, erklärte mir meine damalige Sekretärin: »Der Herr Habermas ist der Einzige, der mich als Person wahrnimmt. Er begrüßt mich, fragt mich, wie es mir geht. Die andren hängen halt ihre Mäntel rein.« Bei der

Feier von Habermas' 60. Geburtstag ergriff Joachim Kaiser als letzter das Wort: »Lieber Jürgen, meine Vorredner haben deine vielfältigen Leistungen zu Recht gepriesen und gewürdigt. Aber keiner hat gesagt: »Du bist ein richtig netter Kerl.««

Fundierungen

Zu den Grundlagen einer kritischen Theorie der Gesellschaft
bei Jürgen Habermas

*Jens Greve*¹

Am 14. März verstarb im Alter von 96 Jahren Jürgen Habermas. Blickt man zurück, so sind da zunächst ein Erstaunen darüber und eine Bewunderung dafür, was Habermas in einem Leben geleistet hat. Er hinterlässt nicht nur ein umfangreiches akademisches Werk, es ist auch die weltweite Rezeption, es ist die stete und einflussreiche Beteiligung an öffentlichen Debatten und die Fähigkeit, solche zu initiieren, die überragend sind. Und so sehr man auch geneigt ist, der öffentlichen Würdigung als einem der bedeutendsten oder dem bedeutendsten »Philosophen und Soziologen« zuzustimmen, wird man aus der Innensicht des Fachs zu einer vorsichtigeren Deutung kommen. In einem Fach, das die Soziologie weitgehend als eine empirische Wissenschaft versteht, fremdelte man verständlicherweise mit dem normativen Anspruch, mit dem das Werk verbunden ist. Als ich einmal auf einer Konferenz zu Max Webers Grundbegriffen etwas zu Habermas' Deutung vortrug, meldete sich ein Teilnehmer mit der Bemerkung, Habermas – das sei ja normativ. Für ihn war die Sache damit erledigt. Und obwohl die von Habermas entwickelte Gesellschaftstheorie als empirische Analyse gelesen werden kann, lässt sich das Werk erst dann wirklich würdigen, wenn man es im Kontext der Kritischen Theorie liest – einer eben zwar stets präsenten, aber auch skeptisch beäugten soziologischen Tradition. Man kann Habermas dabei gar nicht hoch genug anrechnen, dass er die Grundfragen der Kritischen Theorie stets ernst genommen hat: Worin die normativen Grundlagen einer solchen Theorie bestehen können und welche Konse-

1 Für die Sektion Soziologische Theorie.

quenzen diese für die Gesellschaftsanalyse haben müssten. Habermas unermüdlicher Beitrag zur Öffentlichkeit steht dabei unbestritten in einem engen Zusammenhang mit seiner Analyse eben dieser Grundlagen.

Öffentlichkeit ist bereits das Thema seiner Habilitationsschrift. Im Übergang vom 17. zum 18. Jahrhundert bilde sich in Europa eine bürgerliche Öffentlichkeit heraus. In Kaffeehäusern und privaten Salons, nicht zuletzt getragen vom Buch- und Zeitungswesen, finde sich ein rasonierendes Publikum und das Modell der dort stattfindenden Kommunikation bilde – wenn auch in sozial noch selektiver Form – ein Vorbild für einen öffentlichen Vernunftgebrauch, der idealerweise zur Herrschaftslegitimation beitrage. »Öffentlichkeit war, ihrer eigenen Idee zufolge, ein Prinzip der Demokratie« schreibt er 1962 im *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (S. 136). Der Blüte eines solchen bürgerlichen Öffentlichkeitswesens folgte, so Habermas, rasch eine Transformation der Öffentlichkeit in eine vermachtete und entpolitisierte Form – eine pessimistische Deutung, von der Habermas später abrückte. 2022 nahm er das Thema in *Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik* erneut auf. Die Ausdehnung der Öffentlichkeit über die digitalen Medien wird einerseits als Potential einer Entgrenzung der Öffentlichkeit gewürdigt, andererseits drohe mit dem Verlust einer Filterfunktion durch die Qualitätspresse eine inhaltliche Verflachung und Fragmentierung der Öffentlichkeit.

Wie immer die historische Rekonstruktion und Analyse bewertet wird: Das Modell einer zwanglosen Deliberation aller potentiell betroffenen Personen bildet das normative Ideal in Habermas' Denken und wird es in verschiedenen Theoriestücken stets bleiben – ganz zentral in der Diskurstheorie der Wahrheit und der Richtigkeit. Die Diskurstheorie der Wahrheit besagte, dass die Wahrheit einer Aussage sich am Vorliegen eines Konsenses unter den Bedingungen einer idealen Sprechsituation bemesse. Die ideale Sprechsituation liege vor, wenn alle potentiell an einem Diskurs Beteiligten unabhängig von äußeren Zwängen zu einem Konsens gelangen könnten. Damit war der Gedanke einer unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft, wie sie in der Idee der bürgerlichen Öffentlichkeit bereits vorgezeichnet war, zugleich auch eine wahrheitsverbürgende Instanz. Die Idee einer idealen Sprechsituation wurde von Habermas zugleich als der Maßstab einer Kritik der Gesellschaft betrachtet. Allerdings folgten auf viele Kritiken auch massive Korrekturen, die Habermas dann selbst vornahm, die aber auch erhebliche Konsequenzen für die Bestimmung der normativen Grundlagen der Gesellschaftskritik mit sich brachten. Da die Bedingungen der idealen

Sprechsituation nicht vollständig erreichbar sind, konnten sie letztlich nicht als Ziel einer gesellschaftlichen Ordnung gelten. Zudem stellte sich dann die Frage, ob die jeweils vorliegenden Konsense nicht unter einem steten Vorbehalt stehen mussten, denn erst ein finaler, aber nicht erreichbarer Konsens würde für die Berechtigung des Konsenses eintreten können. Aus der Sicht einer realistischen Wahrheitstheorie lag der von Peirce inspirierten Wahrheitsauffassung ohnehin ein kategorialer Fehler zugrunde. Nicht der Konsens über eine Aussage macht eine Aussage wahr, sondern es sollte Konsens über eine Aussage bestehen, sofern diese wahr ist. Aus der Sicht dieses Einwandes fallen Wahrheitskriterium und Konsens nicht zusammen, ja sie können es nicht einmal, wenn der Gedanke der Wahrheit eine regulierende Funktion im Erkenntnisprozess übernehmen soll. Habermas hat dieser Kritik später zugestimmt und es zeugt von intellektueller Größe, dass er entscheidende Einwände stets zur Kenntnis und auch ernst nahm.

Die konsenstheoretische Deutung von Wahrheit und Richtigkeit (also normativen Aussagen) legte die Auseinandersetzung mit erkenntnistheoretischen und methodologischen Fragen nahe, die sich in Habermas' Position im Positivismusstreit, vor allem aber in seiner Arbeit über *Erkenntnis und Interesse* niedergeschlagen haben. Habermas argumentierte in seinen Aufsätzen zum Positivismusstreit mit Karl R. Popper gegen Popper. Popper hatte in seinem Buch zur *Logik der Forschung* den Gedanken verworfen, dass es einen unmittelbaren – nicht durch Sprache oder Kategorien – vermittelten Zugang zu Realität geben könne. Wenn die Kategorien, mit denen wir die Wirklichkeit bestimmen, durch diese Realität nicht vollständig bestimmt sein können, dann bedarf es häufig einer Entscheidung darüber, unter welche Kategorie etwas überhaupt fällt. An dieser Stelle sieht Popper die Forschungsgemeinschaft als Instanz, die strittige Fragen klären muss. Habermas nimmt diesen Gedanken – den er auch bei Peirce findet – auf, um zu zeigen, an welcher Stelle Wertfragen² in die Wissenschaft hineinspielen können. Aus Habermas' Sicht unterläuft die Abhängigkeit vom Konsens der Forschungsgemeinschaft die strikte Trennung von Fragen des wissenschaftlichen Begründungszusammenhangs und der praktischen Interessen. In seinem zuerst 1969 erschienenen Nachtrag zum Positivismusstreit *Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik* schreibt er:

2 Also solche, die aus der Sicht von Popper und Hans Albert nicht in den Begründungszusammenhang der Erfahrungswissenschaften fallen.

»In letzter Instanz ist [...] die Triftigkeit von Gesetzhypothesen und erfahrungswissenschaftlichen Theorien im ganzen auf Kriterien einer Art von Handlungserfolg bezogen, der sich in dem von Anbeginn intersubjektiven Zusammenhang arbeitender Gruppen sozial eingespielt hat.« (S. 181)

Die konstruktivistische Grundeinsicht, dass die Realität nie unvermittelt erscheint, sondern in begrifflich und kategorial vorgedachten Schemata, wird Habermas stets hochhalten und gegen ein szientistisches Weltbild in Stellung bringen. Aber obwohl er diese Einsicht mit den zu Unrecht als Positivisten geschmähten kritischen Rationalisten teilt, lehnen diese es ab, daraus den Schluss zu ziehen, dass Wertfragen und erfahrungswissenschaftlich bearbeitbare Frage nicht eindeutig zu trennen seien. Habermas' Verhältnis zu dieser Frage erweist sich durchaus als mehrdeutiger als gedacht. Zum einen ist da die von ihm selbst vertretene These der Rollentrennung von Wissenschaft und staatsbürgerlicher Stellungnahme zu politischen Fragen. Zum anderen differenziert er entsprechende Wissenschaften. In *Erkenntnis und Interesse* unterschied er drei Typen von Wissenschaften. Theoretische Wissenschaften sind zwar aus seiner Sicht von einem praktischen Interesse gekennzeichnet, der Verfügung über die Natur, unterscheiden sich durch ihren Gegenstandsbezug aber dennoch von praktischen Wissenschaften und schließlich von einem dritten Typus, den Habermas beiden hinzufügt, den kritischen Wissenschaften. Diese folgten einer Logik, die Habermas im Anschluss an Arbeiten von Arnulf Lorenzer an der Freudschen Psychoanalyse ablesen möchte. Hier bemesse sich der Erfolg an der Aufhebung von Verdrängungen und dieser könne erst durch die Zustimmung der Analysierten belegt werden, dass die Mechanismen der Verdrängung zutreffend durchschaut worden seien. Nicht nur als Kritik einer Begrenzung der Wissenschaft, sondern auch als Kritik an der hermeneutischen Tradition verstand Habermas diese Ergänzung. Aus seiner Sicht kann die Hermeneutik keinen Zugang zu einer ideologiekritischen Perspektive gewinnen, die systematische Verzerrungen von Interpretationen zu durchschauen erlaubt.

Liest man Habermas' dann erfolgte Verabschiedung von dem in *Erkenntnis und Interesse* verfolgten Programm vor dem Hintergrund der Frage nach den Grundlagen einer kritischen Theorie der Gesellschaft, kann man ihren Stellenwert kaum hoch genug einschätzen. Habermas stimmt nämlich Hans-Georg Gadamer an einem entscheidenden Punkt zu: Die Gesellschaft im Ganzen lässt sich nicht auf die Couch legen, weil Verständigung im Regelfall an die gleichberechtigte Beziehung von Gesprächspartnern gebunden ist. Wenn aber die Ausnahme zur Regel werde, breche die Basis zusammen,

auf der Verständigung beruht. Es zeugt von intellektueller Konsequenz, dass Habermas dem recht gibt und damit diesen Pfad einer Begründung des Verfahrens der Kritischen Theorie verlässt. In jüngerer Zeit hat Robin Celikates Habermas' Modell allerdings wieder aufgegriffen. Teilt man die Prämisse der Gadammerschen Kritik, dass im Prozess einer Verständigung nicht davon ausgegangen werden kann, dass Gesprächsteilnehmer einem grundsätzlich verzerrten Selbstbild folgen, dann wird Kritik gar nicht anders können, als an diesen Selbstdeutungen anzusetzen. Wie sich an den Arbeiten der jüngeren Vertreterinnen und Vertreter der Kritischen Theorie ablesen lässt – zum Beispiel Rahel Jaeggis 2010 publiziertem »Standpunkt der Kritischen Theorie« – bleibt das für diese Theorie bis heute eine zentrale Frage: Kann eine »interne« Kritik, die an diesen Selbstdeutungen ansetzen wird, hinreichend sein, oder muss und kann sie durch eine stärkere Form der Kritik ergänzt werden?

Habermas konnte den erkenntnistheoretischen Weg einer Fundierung der Kritischen Theorie auch deswegen aufgeben, weil er bereits einen anderen Weg ins Auge gefasst hatte, mit dem er aber immer noch an seiner Grundthese aus der Frankfurter Antrittsvorlesung festhalten konnte, die er 1969 in *Technik und Wissenschaft als ›Ideologie‹* publizierte:

»Das Interesse an Mündigkeit schwebt nicht bloß vor, es kann apriori eingesehen werden. Das, was uns aus der Natur heraushebt, ist nämlich der einzige Sachverhalt, den wir seiner Natur nach kennen können: *die Sprache*. Mit ihrer Struktur ist Mündigkeit *für uns* gesetzt. Mit dem ersten Satz ist die Intention eines allgemeinen und ungewungenen Konsensus unmißverständlich ausgesprochen.« (S. 163)

Auf die Erkenntnistheorie folgt nun der Schritt zu einer bestimmten Form der Sprachanalyse, eines Programms, das Habermas in seinen *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* als Universalpragmatik bezeichnete: Ziel der Universalpragmatik sei es,

»das fundamentale Regelsystem [zu] beschreiben, das erwachsene Sprecher beherrschen, soweit sie die *Bedingungen für eine glückliche Verwendung von Sätzen in Äußerungen* erfüllen können – gleichviel welcher Einzelsprache die Sätze angehören und in welche zufälligen Kontexte die Äußerungen jeweils eingebettet sind.« (S. 387)

Ausbuchstabiert wird dann dasjenige, was bis heute zum Standardwissen über Habermas' Sprach- und Handlungstheorie gehört, die Elemente der Bühlerschen Sprachtheorie einerseits und der Sprechakttheorie von John L. Austin und John R. Searle andererseits synthetisiert. Sprachliche Äußerungen beziehen sich auf drei »Welten«, eine objektive, eine soziale und eine

subjektive. Diesen entsprechen drei Sprechaktklassen: konstative, regulative und expressive Sprechakte, in denen mittels illokutionärer Indikatoren³ jeweils ein spezifischer Geltungsanspruch hervorgehoben wird: dass das Gesagte wahr ist, dass es richtig (normativ angemessen), und dass es wahrhaftig ist. Dies ist die sprachanalytische Basis des Hauptwerks, der *Theorie des kommunikativen Handelns*. Habermas verbindet die Sprechaktklassifikation mit einer Reihe von Annahmen, die zudem in den Kontext einer Theorie der Gesellschaftsentwicklung gestellt werden. Kommunikatives Handeln ist ein solches, in dem sich Sprecher auf der Basis der drei Geltungsansprüche verständigen – und zwar auch dann aller drei, wenn sie nur einen Aspekt hervorheben. Dieser Mehrstrahligkeit der Verständigung entsprechen nach Habermas verschiedene Rationalitätsdimensionen. Diesen seien in der soziologischen Theorie entsprechende Konzeptionen zuzuordnen: dem Bezug auf die objektive Welt und auf andere Menschen, sofern sie nur unter zweckrationalen Gesichtspunkten betrachtet werden, die Webersche Handlungstheorie (zumindest in einer Lesart) und die Rational Choice-Tradition, dem Bezug auf die soziale Welt das normative Paradigma wie bei Talcott Parsons und schließlich die expressive Dimension in den Theorien der Selbstdarstellung wie bei Goffman. Aus der Sicht des kommunikativen Handelns stellen diese Traditionen bestimmte Perspektiven dar, die aber jeweils als Verkürzungen einer umfassenden kommunikativen Rationalität verstanden werden müssten. Ein Kontrast wird von Habermas besonders herausgestellt: der zwischen strategischem und kommunikativem Handeln. Im strategischen Handeln verfolgen Sprechende ihre Ziele im Eigeninteresse, ohne die Berücksichtigung normativer und expressiver Aspekte und ohne die Bereitschaft, sich im Falle einer Kritik auf einen Diskurs über die jeweils hervorgehobenen und implizierten Geltungsansprüche einzulassen. Im Gegensatz dazu nähmen im kommunikativen Handeln die Beteiligten alle Geltungsansprüche und die mit ihnen verbundenen Ansprüche ernst. Auf diese Weise vollziehe sich im kommunikativen Handeln sprachliche Verständigung auf der Basis von Ja- oder Nein-Stellungnahmen. Im Falle der Zustimmung schließt sich der Handlungsvollzug an, im Falle einer Nein-Stellungnahme kommt es zu einer diskursiven Klärung des oder der strittigen Ansprüche. Die für die Frage nach den normativen Grundlagen zentrale These von Habermas lautete, dass es sich beim kommunikativen Handeln um den »Originalmodus« der sprachlichen Verständigung handle und beim strategischen Handeln um eine Form der Interaktion, die darauf beruht, dass die Spre-

3 Wie »Ich behaupte, dass«, »Ich fordere (Dich/Sie) dazu auf« und »Ich gestehe, dass«

chenden ihre Intention verbergen müssen. Habermas versuchte dies mit der These zu belegen, dass illokutionäre Indikatoren die Intention der Sprechenden anzeigen, sich kommunikativ zu verhalten. Strategisches Handeln könne dann nur über den Verstoß gegen diese in den Indikatoren angezeigte Intention vollzogen werden, also als Täuschung. Vielfach wurden die Grenzen des Modells diskutiert. Viele Formen des Sprechens entsprechen diesem Modell nicht, so Ironie, Anspielungen, spielerische Verwendungen der Sprache etc. Zentral für die Frage nach den normativen Grundlagen der Theorie war aber der von Erling Skjei und Rolf Zimmermann geäußerte Einwand, dass es offen strategische Äußerungen gibt, die eine strategische Intention markieren, ohne dass zugleich eine kommunikative Intention der Sprechenden Person damit verbunden ist. Der Bankräuber, der mit vorgehaltener Pistole äußert: »Ich fordere Sie auf, mir das Geld aus der Kasse zu geben«, gibt seine Intention semantisch offen zu erkennen, eine Bereitschaft zur kommunikativen Klärung des damit verbundenen oder nicht-verbundenen normativen Anspruchs ist aber nicht zu erkennen. Habermas hat diesen Einwand akzeptiert und anerkannt, dass diese »einfachen« Imperative den anspruchsvollen Bedingungen des »starken« kommunikativen Handlungsbegriffs nicht genügen. Angesichts des mit der These vom Originalmodus verbundenen Anspruchs lässt sich die Reichweite dieser Revision kaum überschätzen: Die Verpflichtung auf ein kommunikatives Handeln liegt dann eben nicht in der Struktur der Sprache, sondern in dem Willen, sich kommunikativ zu verhalten.

In der *Theorie des kommunikativen Handelns* wird, wie gesagt, die Idee der kommunikativen Rationalität zugleich für die Analyse der gesellschaftlichen Entwicklung genutzt. Ganz im Sinne einer Differenzierungstheorie, wie sie bereits bei Weber zu finden war, begreift Habermas den Prozess der Modernisierung als ein Heraustreten der unterschiedlichen Rationalitätsdimensionen. Der sprachtheoretischen Unterscheidung gesellt Habermas die gesellschaftstheoretische von Lebenswelt und System zu. Lebenswelt bilde einen Komplementärbegriff zum kommunikativen Handeln und bezeichne die nie vollständig einholbaren, aber tragenden Hintergründe des kommunikativen Handelns, systemische Integration hingegen bezeichne Formen gesellschaftlicher Integration, die sich unabhängig von den Intentionen der Beteiligten eigenständig reproduzieren könnten. Der Prozess gesellschaftlicher Entwicklung lasse sich als Ausdifferenzierung systemischer Bereiche aus einer zunächst lebensweltlich verfassten Sozialität verstehen. Mit diesem Prozess gehe zudem eine Rationalisierung der Lebenswelt einher. Zugleich – und das

nimmt die spätere, dann aber differenziertere, Auseinandersetzung mit der Religion bereits voraus – liest er im Anschluss an Émile Durkheim die Rationalisierung als eine Versprachlichung des Sakralen: »Soweit der sakrale Bereich für die Gesellschaft konstitutiv gewesen ist, treten freilich weder Wissenschaft noch Kunst das Erbe der Religion an; allein die zur Diskursethik entfaltete, kommunikativ verflüssigte Moral kann in dieser Hinsicht die Autorität des Heiligen substituieren.« (S. 140 in Band 2 der TKH).

Ausgehend von der Unterscheidung beider Formen sozialer Integration formulierte Habermas eine Krisentheorie der modernen Gesellschaft. Dysfunktional werde soziale Integration erst dann, wenn genuin lebensweltliche Bereiche, die Privatsphäre und die Öffentlichkeit, durch systemische Bereiche, den Markt und die bürokratische Verwaltung, »kolonialisiert« würden, lebensweltlichen Bereichen also eine ihnen fremde Reproduktionslogik auferlegt werde. Die Reaktion auf eine strikte Unterscheidung von Lebenswelt und System blieb allerdings verhalten. Einerseits erzeuge die Unterscheidung die Fiktion lebensweltlicher Bereiche, die frei von Machtbeziehungen seien, und andererseits die Fiktion dem kommunikativen Handeln entzogener Bereiche wirtschaftlichen und staatlichen Handelns, so die Kritik von Axel Honneth und anderen. Anklang finden konnte die Idee der Kolonialisierung allerdings in jenen Analysen, die die kapitalistische Durchdringung insbesondere der Wissenschaft diagnostizierten. Apropos Kapitalismuskritik: Hatte bereits die frühe Kritische Theorie zentrale Marxsche Annahmen verworfen, wie die geschichtsphilosophische Aufladung der Kapitalismuskritik, die Annahme einer revolutionären Arbeiterklasse oder die These einer allein ökonomisch bedingten Selbstwidersprüchlichkeit des Kapitalismus, so musste aus marxistischer Sicht Habermas' Deutung eines sich selbst organisierenden Marktgeschehens, das unproblematisch sein könne, als ein weiterer Rückschritt einer kapitalismuskritischen Haltung gesehen werden. Schon Habermas' früh getroffene Unterscheidung zwischen Interaktion und Arbeit verlegte die emanzipatorische Dimension des Sozialen aus der Sicht orthodoxer Linker zu Unrecht aus dem Bereich der Produktionssphäre. Aus Habermas' Sicht bleibt zwar stets eine Spannung zwischen Demokratie und Kapitalismus und seine Analyse folgte der von Claus Offe, dass diese Spannung sich daraus ergibt, dass staatliches Handeln im Spätkapitalismus sowohl den Anforderungen an wirtschaftliche Rentabilität als auch den Ansprüchen auf wohlfahrtsstaatliche Absicherung Genüge tun müsse, aber ausgeschlossen blieb dabei eine Versöhnung beider nicht.

Die *Theorie des kommunikativen Handelns* stellt zweifellos den Höhepunkt des Habermasschen Beitrags zur Soziologie und zur soziologischen Theorie dar. Unglaublich schnell setzt eine umfassende Rezeption des Werkes ein und die Theorie wird rasch in den entsprechenden Lehrbüchern kanonisiert. Beeindruckend war Habermas' Fähigkeit, verschiedene Traditionen des soziologischen Denkens aufzunehmen und diese zu synthetisieren. Gleichzeitig drohte sich Habermas in der Synthese zwischen die Stühle zu setzen. Handlungstheoretiker beispielsweise konnten mit der Aufnahme systemtheoretischer Überlegungen wenig anfangen. Auch wenn sich hier durchaus noch Gleichgesinnte finden ließen, konnten die Grundlagen handlungs- und systemtheoretischer Überlegungen äußerst schlecht integriert werden. Aus der systemtheoretischen Sicht galt das noch mehr – ein gemeinsamer Nenner des Kommunikationsbegriffs Habermasscher und Luhmannscher Provenienz war und ist nicht zu finden.

Habermas wendet sich nach der *Theorie des kommunikativen Handelns* anderen Schwerpunkten zu. In der philosophischen Debatte geht es ihm darum, nicht nur die Abgrenzung gegenüber der Metaphysik hochzuhalten, sondern auch gegenüber vernunftkritischen Positionen (so in *Der philosophische Diskurs der Moderne*). Die grundlegende Argumentationsstrategie ist mit den Arbeiten zur Sprachphilosophie schon vorbereitet und bildet seither die Folie, auf der der philosophische Diskurs im Ganzen von Habermas betrachtet wird. Metaphysik, Bewusstseinsphilosophie und radikale Vernunftkritik könnten dann überwunden werden, wenn die linguistische Wende ernst genommen werde. Das Paradigma kommunikativer Vernunft ermögliche die Formulierung eines nicht mehr metaphysisch oder transzendental abgesicherten Vernunftdenkens. In diese Interpretation fügt Habermas im Spätwerk *Auch eine Geschichte der Philosophie* seine Deutung der Religion ein. Die Religion habe – bis zur innertheologisch und philosophisch vollzogenen Trennung von Glauben und Wissen – moralisch unbedingte Verpflichtungen in einem Weltbild verankern können, das das moralisch richtige Handeln mit dem Versprechen auf eine »rettende Gerechtigkeit« versöhnte. Zwei Wege stünden in der Philosophie anschließend offen: eine Naturalisierung des Moralischen, die Vernunftansprüche verabschiede, oder das kommunikationstheoretisch gestützte post-metaphysische Denken, in dem zwar der Gedanke an eine rettende und damit letztlich ausgleichende Gerechtigkeit aufgegeben werden müsse, die es aber erlaube, an der Idee einer begründungsfähigen, mit wahrheitsanalogen Ansprüchen verbundenen Moral festzuhalten.

Neben der Hinwendung zu den philosophischen Grundfragen ist auch das nächste »Hauptwerk« von Habermas nach der *Theorie des kommunikativen Handelns*, nämlich *Faktizität und Geltung*, ebenfalls kein Beitrag zur soziologischen Theorie im engeren Sinne mehr, sondern ein Beitrag zur politischen Theorie und zur Rechtstheorie. *Faktizität und Geltung* lässt sich nicht zuletzt als Resultat einer Selbstreflexion lesen. Habermas geht weiterhin davon aus, dass dem Konsensprinzip eine zentrale Rolle bei der Legitimation sozialer Ordnung zukommt. Aber eine Reihe von Differenzierungen findet sich nun. Erstens: Die Legitimation der Rechtsordnung liegt nicht nur in einem Konsens der vom Recht Betroffenen, sondern auch in grundlegenden Menschenrechten. Zwischen beiden, so Habermas, liege ein wechselseitiger Begründungszusammenhang vor – der unterstellte Gegensatz zwischen den individualistischen und den kollektivistischen Begründungsstrukturen legitimer Ordnung soll so aufgehoben werden. Zweitens: Im Anschluss an Immanuel Kant ermögliche das Rechtsprinzip im Gegensatz zum Moralprinzip die Freisetzung von legitimem, strategischem Handeln, die keine Konsensorientierung der Beteiligten voraussetze. Drittens: Mit der Rechtsordnung rücken die staatlichen Institutionen in ein verändertes Licht. In einem demokratisch verfassten Gemeinwesen können sie als Garanten der grundlegenden Rechte der Staatsbürger betrachtet werden. An dieser Stelle kehrt das Prinzip der Öffentlichkeit erneut zurück: Öffentlichkeit wird als eine Arena betrachtet, die als korrigierender Mechanismus gegenüber staatlichen Institutionen fungiert. Die in der Öffentlichkeit ausgeübte kommunikative Macht könne zu legitimer Macht aber nur dann werden, wenn sie durch den Filter der institutionalisierten Verfahren hindurchgehe. Die Institutionen selbst werden nun zu Trägern der Vernunft – eine These, die Habermas in seinem letzten großen Werk erneut vertreten wird. Dass Habermas seit *Faktizität und Geltung* häufiger als Staatsphilosoph gesehen wird, verwundert vor diesem Hintergrund nicht.

Zurecht ist Habermas' Werk aus dem Gegensatz von Kantianismus und Hegelianismus gelesen worden. Dass dieses Motiv immer stärker Habermas' eigene Positionierung bestimmt, hängt auch damit zusammen, dass in der Moralthorie und der politischen Theorie in den 1980er Jahren der Kommunitarismus zu einer vieldiskutierten Position avancierte. Normative Fragen, so die kommunitaristische Herausforderung, seien nicht durch die Annahme universell geltender Menschenrechte zu begründen, sondern aus dem Ethos eines Gemeinwesens. Häufig bemerkte Ambivalenzen in Habermas' Werk lassen sich auch aus der Konfrontation mit dieser Herausforderung lesen. Ha-

bermas' Kritik der Metaphysik und der mit ihr verbundene Begründungsanspruch – Stichwort post-metaphysisches Denken – ließen sich mit der kommunitaristischen Perspektive in Einklang bringen, ebenso wie die Zurückweisung einer individualistischen Moralbegründung. Welche Rolle spielen dann aber die vorfindbaren Lebensformen in einer Moraltheorie? Vor allem aber: Wie lässt sich das Faktum verschiedener Lebensformen mit dem unterstellten Universalismus einer Moraltheorie vereinbaren? Habermas stimmte Hegels Einwand gegen Kant zu: Moralität erfordere nicht nur ein Prinzip, sondern wie Habermas sagen wird, »entgegenkommende Lebensformen«. Der auch im letzten großen Werk wiederholte Befund lautet: Kant scheitere daran, dass er nicht begründen könne, wie das aus reiner Vernunft abgeleitete Moralprinzip Menschen zum moralischen Handeln motivieren könne. Auf den ersten Blick lässt sich dieser, aus Habermas Sicht berechnete Einwand, entkräften, sofern Begründung und Motivation getrennt betrachtet werden. Während eine Begründung aus reiner Vernunft erfolge, erfordere Motivation zur Moral eine anderswo zu findende Quelle. Aber kann das überzeugen? Bei Habermas findet sich ein gewisses Schwanken. Einerseits bleibt weiterhin ein Vernunftpathos, das scheinbar durch das Motivationsproblem unberührt bleiben kann. Nicht zuletzt ist es der mit dem Kantischen Modell verbundene Universalismus, den Habermas nicht opfern möchte. Andererseits lässt sich dies schwerlich mit der von Habermas begrüßten Detranszendentalisierung in Einklang bringen. »Im linguistischen Paradigma sprachlicher Vergesellschaftung wird die aus intelligibler Höhe herabgestiegene und aus ihrem transzendentalen Panzer herausgetretene subjektive Vernunft als eine *organisch verkörperte*, in der *historischen Zeit* und im *sozialen Raum* *situierte* geistige Tätigkeit begriffen«, schreibt Habermas in *Auch eine Geschichte der Philosophie* und weiter:

»Vergesellschaftung« heißt, dass die Subjekte zu Teilnehmern an Kommunikations- und zu Mitgliedern von Kooperationsgemeinschaften sozialisiert worden sind. Gleichzeitig behalten sie aber etwas Wesentliches vom Erbe des transzendentalen Ich: die Lernfähigkeit von welterschließenden und Hypothesen entwerfenden Intelligenzen sowie die Spontaneität vernunftgeleitet und frei handelnder Subjekte.« (Band 2, S. 373)

Warum sollte dieses Erbe aber notwendig beibehalten werden, wenn es sich um eine historische Gestalt handelt? Was verbürgt, dass das, was jeweils als vernunftgeleitet gelten kann, mehr ist als ein spezifisches Selbstverständnis einer situierten Lebensform? Habermas hatte dies in seiner Debatte mit Richard Rorty bestritten. Rorty warf Habermas vor, dass dieser nicht nur unsere Form der Gesellschaftsordnung als die für uns beste darstellt, son-

dern dies gleichzeitig mit der These verbindet, in ihr schlugen sich universell gültige und daher vernünftige Normen nieder. Für Rorty zeichnet sich der demokratische Rechtsstaat hingegen nicht dadurch aus, dass er als universell gültig gelten kann, sondern darin, dass er die von uns bejahte Lebensform ist. Diese Bejahung sei durchaus die Folge moralischer Fortschritte, wie sie sich in der Abschaffung der Sklaverei, der Demokratisierung oder der Gleichberechtigung der Geschlechter zeigten. Für Rorty ergab sich dieser moralische Fortschritt aber aus Erfahrungen des Umgangs miteinander und nicht durch den Rekurs auf eine gemeinsame menschliche Natur und Vernunft. Eine demonstrierbare Überlegenheit oder universelle Geltung einer bestimmten gesellschaftlichen Ordnung hielt Rorty entsprechend für eine Fehlannahme. Habermas war das zu wenig. In der Vernunft selber sollte eine Begründung dafür zu finden sein, was eine richtige von einer falschen Lebensform unterscheidet. Liest man vor diesem Hintergrund Habermas' Spätwerk, so fällt in *Auch eine Geschichte der Philosophie* allerdings die Annäherung an Rortys Perspektive auf. Eine abschließende Einlösung von moralischen Grundsätzen – so Habermas in konsequenter Fortsetzung der eigenen Kritik an der Diskurstheorie – könne es nur in einer unbestimmten Zukunft geben. Wie moralische Konflikte jeweils gelöst werden können, dafür bietet zudem die semantisch unbestimmte Idee der Gerechtigkeit kein hinreichendes Kriterium. Letztlich bemessen sich moralische Lernprozesse an Erfahrungen im Umgang mit anderen Personen. Im Postskriptum zu Band 2 hält er fest:

So »scheitern wir in Konflikten über ungerechte Verhältnisse oder Verhaltensweisen am *Widerspruch* von anderen Personen, die ihre Interessen in [...] normativen Regelungen nicht hinreichend berücksichtigt finden. [...] Dann ermöglicht nur die *reziproke Übernahme der Perspektive der jeweils Anderen* jenen Abstraktionsschritt zur Herausbildung und normativen Befriedigung eines *verallgemeinerten* Interesses, das die Beteiligten sodann im Lichte gemeinsamer Wertorientierungen akzeptieren könnten, weil sie darin ihre eigenen Interessen, wenigstens *for the time being*, aufgehoben finden.« (S. 790).

Endet, so fragt Honneth in seinem Nachruf auf Habermas, mit dessen Tod auch das »Fortleben der Kritischen Theorie«? Vermutlich nicht. Ein Ende der Kritischen Theorie wäre nur dann abzusehen, wenn sie die selbstgewählte Begründungslast, einen Maßstab der Kritik der Gesellschaft jenseits der jeweiligen Selbstverständnisse der Menschen zu etablieren, aufgeben würde. Manche haben das bereits getan. So schreibt Hartmut Rosa 2009 in *Kritik der Zeitverhältnisse*:

»Woran misst sie [die Soziologie, J.G.] potentielle ›Pathologien‹, also soziale Zustände, die unvermeidlich menschliches Leiden zur Folge haben? Um die Antwort abzukürzen: Die Geschichte der normativen Theorien [...] hat gezeigt, dass sie es nicht weiß; die Soziologie verfügt über keine ahistorischen, universellen oder transkulturellen Maßstäbe, die sie ihrer Arbeit einfach zugrunde legen könnte.«

Ob sich nach Habermas solche Maßstäbe noch formulieren lassen, diese Frage wird diejenigen, die sich weiterhin einer Kritischen Theorie verpflichtet fühlen, gewiss nicht ruhen lassen.

Nicht nur als Vertreter der Kritischen Theorie hat Habermas die soziologische Theorie wesentlich bereichert. Das gilt insbesondere für die Theorien der Gesellschaft, der gesellschaftlichen Entwicklung und der Modernisierung. Einflussreich war seine zunächst gewählte Verbindung des Themas der sozialen Evolution mit einer sozialtheoretisch gewendeten Lerntheorie im Anschluss an Jean Piaget und Lawrence Kohlberg. Mit den Themen der Differenzierung und Rationalisierung der Gesellschaft traf Habermas zudem auf die ähnlich angelegten Unternehmungen von Richard Münch und von Wolfgang Schluchter. Unter Druck geriet diese Perspektive allerdings nicht nur durch den schon erwähnten Kommunitarismus, sondern auch durch den ebenfalls in den 1980er Jahren einsetzenden Diskurs um die Postmoderne. Ein noch modernisierungstheoretisch geprägtes Rationalisierungsdenken schien nun verdächtig. Und sicherlich lässt sich konstatieren, dass der Vernunftoptimismus, den Habermas gegen die Postmodernen stellte, der Soziologie im Anschluss an die entsprechenden Debatten noch stärker verloren gegangen ist. Wie steht es heute um Anschlussstellen für eine Fortsetzung der soziologischen Rezeption von Habermas? In der Linie der Lebensweltanalyse wird das Projekt von Habermas beispielsweise in Arbeiten von Joachim Renn zu einer makroanalytischen Tiefenhermeneutik fortgesetzt. Diese setzt nicht zuletzt an einer von Habermas vernachlässigten Schwierigkeit der Lebensweltanalyse an. Die Lebenswelt soll einerseits den tragenden Hintergrund kommunikativer Prozesse bilden, andererseits widersetzt sich dieser Hintergrund zumindest in Teilen stets einer Thematisierung. Das stellt nicht nur für die Rationalisierungsthese, sondern auch für die Frage nach einem methodisch zuverlässigen Verfahren des Zugangs zum Unthematischen eine zentrale Herausforderung dar.

Habermas' Ideal deliberativer Verständigung fand naheliegender Weise Eingang in empirische Analysen zu politischen Diskursen (für die Soziologie vgl. insbesondere die Arbeiten von Jürgen Gerhards). Für eine weitere empirisch-theoretische Beschäftigung mit Habermas' Werk liegt hier ein sinn-

voller Ansatzpunkt vor (vgl. neuerdings die Arbeiten von Fabian Anicker). Interessant ist nicht nur die Präsenz strategischer Momente und einer Pluralität von Rechtfertigungsordnungen (Luc Boltanski und Laurent Thévenot) in Deliberationen, sondern auch die damit zusammenhängende Frage, ob Habermas' strikte Trennung von Gerechtigkeit und Vorstellungen des guten Lebens kontrolliert rückgängig gemacht werden müsste, um gesellschaftliche Konfliktodynamiken zutreffend identifizieren zu können. Verbinden lässt sich dies mit einem Thema, das ebenfalls die Habermas-Rezeption prägte und das um den Begriff der Anerkennung kreiste. Nicht zuletzt auch ein früh von Albrecht Wellmer und Ernst Tugendhat geäußelter Einwand gegenüber Habermas' Moraltheorie lässt sich hier aufnehmen, dass diese nämlich übersehe, dass moralische Forderungen sich nicht (oder zumindest nicht nur) auf Verpflichtungen gegenüber Argumenten, sondern auf Verpflichtungen gegenüber Personen beziehen. Zu welchen moralischen Ordnungen dies »for the time being« führt, dieser Fragestellung (verfolgt zum Beispiel vom Frankfurter Forschungszentrum zu »normative orders«) wird sich auch die Soziologie weiterhin nicht entziehen können.

Nachruf der Brasilianischen Gesellschaft für Soziologie

Emil Sobottka

»Die Soziologie wird zur Krisenwissenschaft par excellence, die sich vor allem mit den anomischen Aspekten der Auflösung traditioneller und der Herausbildung moderner Gesellschaftssysteme befasst.« Mit diesem Zitat aus der *Theorie des kommunikativen Handelns* brachte der Soziologe und Philosoph Jürgen Habermas wie kaum ein anderer die Aktualität der Soziologie zum Ausdruck und sprach ihr einen herausragenden Stellenwert für das Verständnis der Gegenwart zu. Und er ging noch weiter: Er widmete sein Leben und Werk der Suche nach immer neuen Wegen, zu analysieren, zu verstehen und sich zu engagieren, damit sowohl die Soziologie als auch andere verwandte Wissenschaften Alternativen zeigen konnten, um die jeweiligen gegebenen Missstände zu überwinden.

In Anerkennung seines unschätzbaren intellektuellen Beitrags bekundet die Brasilianische Gesellschaft für Soziologie ihre tiefe Trauer über den Tod

von Jürgen Habermas. Sowohl in der akademischen Welt als auch im öffentlichen Leben hinterlässt er auch in unserem Land eine große Lücke.

Er wurde im Juni 1929, mitten in der Krise der Weimarer Republik, geboren; seine Jugend war geprägt von den turbulenten Ereignissen, die Europa veränderten, bis er 1949 sein Studium an der Universität Göttingen aufnahm und in Zürich und Bonn weiterführte. Bereits als Student begann er, sich als öffentlicher Intellektueller zu engagieren, indem er akademisches Wissen mit den politischen und kulturellen Gegebenheiten seiner Zeit verband. Er engagierte sich zudem in politischen Bewegungen gegen die Atomenergie und für partizipative Formen der Demokratie.

Diese Präsenz in der öffentlichen Debatte um kontroverse Themen setzte sich auch nach seiner Emeritierung im Jahr 1994 fort und dauerte bis in die letzten Wochen seines Lebens.

Ein Stipendium führte ihn 1956 an das Institut für Sozialforschung in Frankfurt am Main und in Kontakt mit Horkheimer und Adorno. Es begann eine langjährige, wenn auch nicht immer ungetrübte Beziehung. Die Habilitationsschrift wurde in Marburg verteidigt. Bekannt unter dem Titel *Strukturwandel der Öffentlichkeit* ist sie nach seinen eigenen Worten sein publikumswirksamstes Buch. Es war Marcuse, der seine Neuinterpretation von Marx beeinflusste.

Gadamer's Unterstützung war entscheidend für den ersten Lehrstuhl an der Universität Heidelberg und für die hermeneutischen Werke der 1960er Jahre. Die linguistische Wende der 1970er Jahre, vorangetrieben unter anderem von seinem Kollegen Karl-Otto Apel, ebnete den Weg für die Entwicklung des Konzepts der kommunikativen Rationalität, der Grundlage seines theoretischen Beitrags, den er während seiner Tätigkeit als Direktor des Max-Planck-Institut zur Erforschung der Lebensbedingungen der wissenschaftlich-technischen Welt, als Professor an der Universität Frankfurt am Main und als Direktor des Instituts für Sozialforschung ständig ausgebaut und vertieft hat. Neben seinen bereits klassischen Werken widmete er sich in den letzten Jahren sowohl der Geschichte der Philosophie als auch kulturellen Debatten.

Die Brasilianische Gesellschaft für Soziologie bekundet ihre Solidarität mit seinen Angehörigen, Freundinnen und Freunden, insbesondere der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, sowie mit all jenen Menschen, für die er eine ethische und intellektuelle Referenz für ihr demokratisches Engagement war und bleibt.