

HEINRICH LUDWIG

## Das Verhältnis von Theorie und Praxis bei Jürgen Habermas

Die Behandlung des Verhältnisses von Theorie und Praxis ist für die Sozialethik nicht irrelevant, im Gegenteil: das Problem der Ethik liegt gerade darin, das Problem der Vermittlung zwischen Theorie und Praxis zu lösen.

Im folgenden soll zu zeigen versucht werden, wie das Verhältnis von Theorie und Praxis bei *Jürgen Habermas* gesehen wird. Die Bedeutung des Problems, wie es sich seit der Aufklärung stellt, die Versuche von *Fichte*, *Hegel*, *Kant* und *Marx*, es auf den Begriff zu bringen, müssen als bekannt vorausgesetzt werden. Lediglich einzelne Positionen dieser Tradition werden, insofern sie für die Argumentation von *Habermas* konstitutiv sind, kurz aufgezeigt oder es wird auf sie verwiesen. Das gilt besonders für *Marx* bzw. *Hegel* und *Fichte*.

### 1. Tradition und Kontext der Problemstellung

*Habermas* sieht sich in Übereinstimmung mit der Intention der Aufklärung. Mit dem Verlust der Unangreifbarkeit der Legitimation von Herrschaft durch kosmologische Weltinterpretation machte die Aufklärung die Erfahrung, daß Autoritätsanspruch in dem Maße, in dem er nicht auf zwanglose Anerkennung traf, d. h. durch »Vernunft« legitimiert war, sich nur gewaltsam Geltung verschaffen konnte.

»Von daher läßt sich das Vernunftprinzip der Aufklärung interpretieren als Forderung nach Abschaffung aller Gewaltverhältnisse, die sich durch nichts als ihre Faktizität legitimieren können; Vernunft nicht als Gegenbegriff zu Autorität, sondern als das Prinzip gewaltloser Kommunikation gegenüber der erfahrenen Wirklichkeit einer durch Gewalt verzerrten Kommunikation«<sup>1</sup>. Aufklärung verstanden also als Intention auf Verwirklichung der Freiheit angesichts der praktisch überlieferten Unfreiheit, als Geist der Kritik angesichts der ebenfalls überlieferten Legitimation der Unfreiheit und die Tatsache, daß diese

<sup>1</sup> *Wellmer, A.*, Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus, Frankfurt a. M. 1969, 48.

Bewegung der Aufklärung sich nicht trennen läßt von den politischen Emanzipationsbewegungen der Neuzeit, kennzeichnet das Denken von *Jürgen Habermas*<sup>2</sup>.

Diese Konstellation von »Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung« sieht *Habermas* »seit dem 18. Jahrhundert tiefgreifend verändert, und zwar in demselben Maße, in dem die positiven Wissenschaften zu Produktivkräften der gesellschaftlichen Entwicklung geworden sind«<sup>3</sup>. Die Industrialisierung und Verwissenschaftlichung unserer Zivilisation schließen Wissenschaft, Technik, Industrie und Verwaltung zu einem Kreisprozeß zusammen. Die Potenz der Wissenschaften wird auf die Beherrschung der Natur und auf die Gewalt technischer Verfügung reduziert. Die solchermaßen an Naturwissenschaften orientierten empirisch analytischen Wissenschaften sind an das Verhalten hantierender Menschen gerichtet, d. h. sie geben technische Empfehlungen, aber keine Antwort auf praktische Fragen: »Anstelle einer Emanzipation durch Aufklärung tritt die Instruktion der Verfügung über gegenständliche oder vergegenständlichte Prozesse«<sup>4</sup>.

Diese Entwicklung der Wissenschaften und ihre Folgen sind in der »Kritischen Theorie« schon in den dreißiger Jahren analysiert und kritisiert worden<sup>5</sup>. An diese Tradition – vor allem *Horkheimer* und *Adorno* – knüpft *Habermas* an.

Für die marxistischen Intellektuellen der frühen Frankfurter Schule war die Kritik der Politischen Ökonomie noch im wesentlichen das Zentralstück der Kritischen Theorie. Beeinflußt durch die Herausgabe der Frühschriften von *Marx* 1932 und durch die Erfahrungen des stalinistischen Terrors einerseits und des Faschismus andererseits griff man auf den »wahren, dialektischen« *Marx* zurück. Spätestens in der *Dialektik der Aufklärung* zogen *Horkheimer* und *Adorno* die Konsequenzen aus ihrer kritischen Marx-Interpretation und aus den neuen historischen Erfahrungen: »die Kritik der instrumentellen Vernunft tritt tendenziell an die Stelle der Kritik der politischen Ökonomie; die Kritik der politischen Ökonomie geht in eine Kritik der technischen Zivilisation über«<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> Vgl. ebda.

<sup>3</sup> *Habermas, J.*, *Theorie und Praxis*, Neuwied 1963, 232.

<sup>4</sup> Ebda.

<sup>5</sup> Vgl. besonders *Horkheimer, M.*, *Traditionelle und kritische Theorie*, Frankfurt a. M. 1970.

<sup>6</sup> *Wellmer, a. a. O.*, 138. Diese Kritik der technischen Zivilisation hat *Marcuse* weitergeführt. Vgl. vor allem *Marcuse, H.*, *Der eindimensionale Mensch*, Neuwied 1967.

Die Hoffnungen auf die Menschen, die »für sie sprechen und handeln«, das Proletariat, haben gegenüber dem bürokratisch erstarrten Sozialismus ebenso getrogen wie gegenüber der bürgerlichen Wissenschaft die Hoffnung auf den gleichsam dialektisch restaurierten *Ur-Marx*. Die späteren Arbeiten der kritischen Theorie stehen dann auch unter dem Eingeständnis des verlorenen Praxisbezuges im Kontext der Politik<sup>7</sup>.

*Habermas* versucht diese Isolierung zu überwinden. Er geht davon aus, daß »heute . . . in den industriell entwickelten Ländern die Wissenschaft als der Motor des technischen Fortschritts selbst zur ersten Produktivkraft geworden« (ist)<sup>8</sup>. Von daher muß die Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Wissenschaften auf der Ebene der Methodologie geführt werden, um die Position der Kritischen Theorie neu zu bestimmen.

Dabei anerkennt er durchaus einen kritischen und auch emanzipatorischen Effekt der traditionellen theoretischen Einstellung. »Das falsche Bewußtsein hat eine schützende Funktion. Denn auf der Ebene der Selbstreflexion fehlen den Wissenschaften die Mittel, den Risiken eines einmal durchschauten Zusammenhangs von Erkenntnis und Interesse zu begegnen. Der Faschismus hat den Wechselbalg einer nationalen Physik, der Stalinismus den einer gewiß ernster zu nehmenden sowjetmarxistischen Genetik nur ausbrüten können, weil der Schein des Objektivismus fehlte – er hätte gegen die gefährlichen Verzauberungen einer fehlgeleiteten Reflexion immunisieren können.«

Ebenso anerkennt er das Angewiesensein auf die empirisch-analytischen Wissenschaften. Kritische Theorie muß sich das Material von den Wissenschaften geben lassen<sup>9</sup>. Er versucht aber den Anspruch auf Objektivität zu entlarven und sie auf eine umfassende Rationalität hin zu transzendieren.

Seine Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Wissenschaftstheorie hat eine doppelte Absicht: »auf der einen Seite ist es ein Kampf um die kritische Seele der Wissenschaft, auf der anderen Seite ein Kampf um die wissenschaftliche Seele der Kritik«<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> *Wellmer*, a. a. O., 54–55.

<sup>8</sup> *Habermas*, Praktische Folgen des wissenschaftlich-technischen Fortschritts, in: *ders.*, Arbeit, Erkenntnis, Fortschritt. Aufsätze 1954–1970, Amsterdam 1970, 335–355, 335.

<sup>9</sup> Vgl. *Habermas*, Theorie und Praxis, a. a. O., 289.

<sup>10</sup> *Wellmer*, a. a. O., 55.

## 2. Probleme der Objektivierbarkeit in den Sozialwissenschaften

Nach dieser kurzen und vereinfachenden Darstellung des Kontextes und der Tradition der *Habermas'schen* Problemstellung soll versucht werden, von verschiedenen Fragehorizonten her das Problem von Theorie und Praxis anzugehen. Als erster Problemkreis wird in Auseinandersetzung mit dem aus der Wiener Schule hervorgegangenen sogenannten »kritischen Rationalismus« das Problem der Objektivierbarkeit in den Sozialwissenschaften dargestellt. Die Kenntnis der Argumente, wie sie vor allem von *Popper* und *Albert* vorgetragen werden, sind bekannt und können hier nicht weiter erörtert werden<sup>11</sup>.

*Habermas* kritisiert an der empirisch-analytischen »Einheitswissenschaft«, daß sie die Eigenart des Objektes der Sozialwissenschaften mißachtet. Dieser Gegenstand der Sozialwissenschaft überschreitet die Möglichkeiten der formalen Logik und unterscheidet sich wesentlich vom Gegenstandsbereich naturwissenschaftlicher Disziplinen. »Die gesellschaftliche Totalität führt kein Eigenleben oberhalb des von ihr Zusammengefaßten, aus dem sie selber besteht. Sie produziert und reproduziert sich durch ihre einzelnen Elemente hindurch . . . Sowenig jenes Ganze vom Leben, von der Kooperation und dem Antagonismus seiner Elemente abzusondern ist, sowenig kann irgendein Element auch bloß in seinem Funktionieren verstanden werden ohne Einsicht in das Ganze, das an der Bewegung des Einzelnen selbst sein Wesen hat. System und Einzelheit sind reziprok und nur in ihrer Reziprozität zu erkennen«<sup>12</sup>. Damit stellt sich das Problem der Angemessenheit sozialwissenschaftlicher Kategorien, dem die empirisch-analytischen Verfahren nicht gerecht werden können, weil sie technisch verwertbares Wissen hervorbringen und kein Wissen, das zur Klärung des Selbstverständnisses handelnder und miteinander kommunizierender Subjekte verhilft.

Dazu kommt ein zweites: »Das noch im Erkennen befangene Subjekt bleibt den Zwängen eben der Sphäre verhaftet, die es doch analysieren

<sup>11</sup> Vgl. vor allem die Aufsätze von *Popper, K. R.*, und *Albert, H.*, in: *Adorno u. a.*, Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, Neuwied 1970; *Popper*, Logik der Forschung, Tübingen 1966; *ders.*, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, 2 Bde., Bern 1958; *ders.*, Das Elend des Historismus, Tübingen 1965; *Albert*, Traktat über kritische Vernunft, Tübingen 1968; *ders.*, Probleme der Theoriebildung, in: *ders.* (Hrsg.), Theorie und Realität, Tübingen 1964; *ders.*, Plädoyer für kritischen Rationalismus, München 1971.

<sup>12</sup> *Adorno, Th. W.*, Zur Logik der Sozialwissenschaften, in: *ders., u. a.*, Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, a. a. O., 127.

will«<sup>13</sup>. Dem erwarteten Vorwurf, dies sei Mythologie, entgegnet *Habermas*, daß er in der Tat vom Mythos eine durch den Positivismus preisgegebene Einsicht festhalte, »die nämlich: daß der von Subjekten veranstaltete Forschungsprozeß dem objektiven Zusammenhang, der erkannt werden soll, durch die Akte des Erkennens hindurch selber zugehört«<sup>14</sup>. Er begreift den gesellschaftlichen Lebenszusammenhang als eine die Forschung selber nochmal bestimmende Totalität. Die soziologischen Systembegriffe bleiben dem analysierten Erfahrungsbereich äußerlich, weil sie uneingestanden eine ontologische Entsprechung zwischen wissenschaftlichen Kategorien und Strukturen der Wirklichkeit voraussetzen, von der *Habermas* sagt, daß wir darüber grundsätzlich nichts wissen<sup>15</sup>.

*Habermas* glaubt nun, daß diese Einsichten nur berücksichtigt und die Forderung, daß sich die Theorie in ihrem Aufbau und in der Struktur des Begriffs an die Sache anmessen müsse und daß die Sache in der Methode ihrem eigenen Gewicht nach zur Geltung kommen soll, nur dialektisch einzulösen seien. »Erst der wissenschaftliche Apparat erschließt einen Gegenstand, von dessen Struktur ich gleichwohl vorgängig etwas verstanden haben muß, wenn die gewählten Kategorien ihm nicht äußerlich bleiben sollen«<sup>16</sup>.

*Habermas* versucht im Anschluß an diese Einsichten konkret den empirisch-analytischen Wissenschaften, in der Form des kritischen Rationalismus, nachzuweisen, daß sie selbst Moment des objektiven Zusammenhangs bleiben, den sie der Analyse unterwerfen, daß die vorgängige Erfahrung der Gesellschaft als Totalität den Entwurf der Theorie lenkt.

Er versucht das in der vom kritischen Rationalismus bestimmten Dimension: Dialektisches Denken muß von deren eigenen Positionen ausgehend »den erfahrungswissenschaftlichen Rationalismus nach den anerkannten Maßstäben der partiellen Vernunft zu der Einsicht nötigen können, daß die verbindliche Reflexion über ihn selbst als eine Form unvollständiger Rationalisierung hinausdrängt«<sup>17</sup>.

Er greift auf das Problem der Basissätze bei *Popper* zurück. Dort wird festgestellt, daß solche die Gesetzesannahmen falsifizierenden Beobach-

---

<sup>13</sup> *Habermas*, Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik, in: *Adorno u. a.*, Der Positivismusstreit, a. a. O., 155–192, 158.

<sup>14</sup> Ebda., 156.

<sup>15</sup> Vgl. ebda., 157.

<sup>16</sup> Ebda., 158.

<sup>17</sup> Ebda., 169–170.

tungssätze empirisch nicht zwingend gerechtfertigt werden können, und ein Konsens unter den Forschern darüber hergestellt werden muß, ob die Annahme eines Basissatzes durch Erfahrung hinreichend motiviert ist. *Habermas* sieht darin ein Dezisionsmoment innerhalb eines konsensintendierenden Kommunikationsgefüges von forschenden Individuen, die wiederum in einem übergreifenden sozialen Kontext stehen: ein Vorverständnis sozialer Normen wird schon vorausgesetzt. Was in der Diskussion und den kommunikativen Entscheidungsoperationen der Forscher an explizitem Vorverständnis, man könnte auch sagen, an artikuliertem Hypothesenbewußtsein, zum Vorschein kommt, das ist im Grunde nichts anderes als der subjektiv verfaßte Sinn eines sozialen Kontextes, dessen objektiven Sinn die Subjekte so repräsentieren. Die Kommunikation der Wissenschaftler hat für *Habermas* doppelte Bedeutung: einmal, daß sie faktisch, aber eben nicht theoretisch begründet bei den kritischen Rationalisten da ist und zum anderen bedeutet sie für ihn ein Modell für gesellschaftliche Öffentlichkeit, wo die mündigen Bürger ihr Interesse formulieren, verhandeln und ausgleichen<sup>18</sup>.

An der bisherigen Auseinandersetzung ist schon klar geworden, daß das Verständnis von Theorie und von Praxis bei *Habermas* und bei den »kritischen Rationalisten«, oder allgemeiner, bei den empirisch-analytischen Wissenschaften unterschiedlich ist. Im Gang durch die abendländische Theorie-Tradition versucht *Habermas* die Notwendigkeit einer Weiterführung der Intention der Aufklärung aufzuzeigen. Dabei greift er auf das griechische Theorieverständnis und seine Ursprünge zurück.

In der *Theoria* entäußert sich der *Theoros*, d. h. der Vertreter, den griechische Städte zu den öffentlichen Festspielen entsandten, in das sakrale Geschehen. In der Philosophie wird diese Anschauung auf den Kosmos übertragen, der *Theoros* gleicht sich dem Kosmos an, »er bringt die Proportionen, die er in den Bewegungen der Natur wie in der harmonischen Folge der Musik anschaut in sich zur Darstellung; er bildet sich durch *Mimesis*. Die Theorie geht auf dem Wege über die Angleichung der Seele an die geordnete Bewegung des Kosmos in die Lebenspraxis ein – Theorie prägt dem Leben ihre Form auf, sie reflek-

---

<sup>18</sup> Vgl. *Baier, H.*, Soziologie und Geschichte. Überlegungen zur Kontroverse zwischen dialektischer und neopositivistischer Soziologie, in: ARSP 52 (1966), 67–89. Zum Begriff der Öffentlichkeit vgl. *Habermas*, Strukturwandel der Öffentlichkeit, Neuwied <sup>3</sup>1968 und *ders.*, Öffentlichkeit, in: Staat und Politik, Fischerlexikon (Neuausgabe), Frankfurt a. M. 1964, 220 ff.

tiert sich in der Haltung dessen, der sich ihrer Zucht unterwirft, im Ethos«<sup>19</sup>.

Als Kosmologie leistete Theorie Orientierung im Handeln<sup>20</sup>. Diese Art der Vermittlung ist seit der Aufklärung nicht mehr möglich. Daran anschließend nennt *Habermas* Theorien objektivistisch, welche die Beziehungen zwischen empirischen Größen, die in theoretischen Aussagen dargestellt werden, als ein Ansichseiendes unterstellen. »Anders ausgedrückt: die Unwahrheit der reinen Theorie ist die Unwahrheit des Objektivismus der ihr zugeordneten Naturontologie«<sup>21</sup>. Die praktischen Folgen des objektivistischen Scheins der Wissenschaften, nämlich die Erzeugung instrumentellen Wissens verlangen nach einer Philosophie, die »ihrer großen Tradition treu (bleibt), in dem sie ihr entsagt«. »Auf den Trümmern der Ontologie« versucht er die Einsicht zu bewahren, »daß die Wahrheit von Aussagen in letzter Instanz an die Intention des wahren Lebens gebunden ist«<sup>22</sup>.

Die »Intention des wahren Lebens« bzw. die »Idee des guten Lebens« sind zentrale Kategorien in der Argumentation von *Habermas*. Sie können hier noch nicht weiter expliziert werden. Aber der Hinweis verdeutlicht *Habermas'* Unterscheidung von Technik und Praxis. »Theorie, die sich noch auf Praxis im genuinen Sinn bezog, begriff die Gesellschaft als einen Handlungszusammenhang von sprechenden Menschen, die den sozialen Verkehr in den Zusammenhang bewußter Kommunikation einholen und sich selbst darin zu einem handlungsfähigen Gesamtsubjekt bilden müssen«<sup>23</sup>. *Habermas* orientiert sich hier am Vorbild »der alten praktischen Philosophie, die es noch vermochte, ethische und politische Entscheidungen auf den sozialen Zusammenhang der polis oder des Gemeinwesens überhaupt zu beziehen«<sup>24</sup>. Er sieht nun den Unterschied von Praxis und Technik durch die vom Kapitalismus bewirkte Verschiebung des Verhältnisses von dem institutionellen Rahmen einer Gesellschaft und den darin eingebetteten Subsystemen zweckrationalen Handelns einerseits und durch das dadurch herrschend gewordenen technokratische Bewußtsein andererseits eliminiert<sup>25</sup>. Er

<sup>19</sup> *Habermas*, Technik und Wissenschaft als Ideologie, Frankfurt a. M. 1970, 147.

<sup>20</sup> *Habermas* deutet den Übergang von der Mythologie zur Ontologie bzw. Kosmologie als eine Stufe der Emanzipation. Vgl. ebda., 154.

<sup>21</sup> *Theunissen, M.*, Gesellschaft und Geschichte. Zur Kritik der kritischen Theorie, Berlin 1969, 5–6.

<sup>22</sup> *Habermas*, Technik und Wissenschaft als Ideologie, a. a. O., 167–168.

<sup>23</sup> *Habermas*, Theorie und Praxis, a. a. O., 233.

<sup>24</sup> *Baier*, Soziologie und Geschichte, a. a. O., 73.

<sup>25</sup> *Habermas*, Technik und Wissenschaft als Ideologie, a. a. O., 90–91.

versucht diesen Unterschied wiederherzustellen durch die Unterscheidung von Arbeit und Interaktion<sup>26</sup>. Arbeit oder zweckrationales Handeln »verwirklicht definierte Ziele unter gegebenen Bedingungen«<sup>27</sup>. Interaktion oder kommunikatives Handeln ist »symbolisch vermittelte Interaktion. Sie richtet sich nach obligatorisch geltenden Normen, die reziproke Verhaltenserwartungen definieren und von mindestens zwei handelnden Subjekten verstanden und anerkannt werden müssen . . . die Geltung gesellschaftlicher Normen (ist) allein in der intersubjektivität der Verständigung über Intentionen begründet«<sup>28</sup>. Von hier aus ist auch die Ablehnung des positivistischen Postulates der Wertfreiheit zu sehen<sup>29</sup>.

Um die Notwendigkeit und Tragweite dieser Überlegungen erkennen zu können, muß die historische Vermitteltheit sowohl der sozialwissenschaftlichen Kategorien als auch der sozialen Wirklichkeit berücksichtigt werden.

### *3. Die historische Vermitteltheit sozialwissenschaftlicher Kategorien und der sozialen Wirklichkeit*

Woher nimmt die Kritische Theorie, wenn nicht aus der bestehenden Gesellschaft, die Maßstäbe der Kritik? Auf ein übergeschichtliches Wertreich kann sie sich nicht berufen, denn dessen Existenz bestreitet sie. An die Natur kann sie sich ebensowenig wenden, denn die enthält keine Normen<sup>30</sup>.

Aus dem bisher Erläuterten läßt sich sagen, daß das Subjekt der Erkenntnis weiß, daß es von seinem Objekt nicht abgelöst ist und infolgedessen weiß es gleichfalls, daß es seinen Anspruch, das Ganze der aktuell geschehenden Geschichte zu begreifen, nicht erfüllen könnte, wenn es nicht sich selbst mitbedächte. Die allgemeinsten und konkretesten Begriffe sind ihm als solche bewußt, die sich aus der geschichtlichen Wirklichkeit ergeben und nicht erst nachträglich an ein scheinbar abgesondertes Erfahrungsmaterial herangetragen werden. Auf der anderen Seite ist das Objekt, zu dem das Subjekt untrennbar dazugehört eine

<sup>26</sup> Vgl. ebda., 9–47; 62–63.

<sup>27</sup> Ebda., 62.

<sup>28</sup> Ebda., 62–63.

<sup>29</sup> »Das Postulat der Wertfreiheit bezeugt, daß die analytisch-empirischen Verfahren sich des Lebensbezuges, in dem sie selber objektiv stehen, nicht vergewissern können.« *Habermas*, *Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik*, a. a. O., 186.

<sup>30</sup> Vgl. *Habermas*, *Theorie und Praxis*, a. a. O., 32–37.

gesellschaftliche Wirklichkeit, die sich intersubjektiv über Normen und Intentionen verständigt, deren Sinn sich in umgangssprachlicher Kommunikation objektiviert. Die subjektiv verfaßte soziale und damit auch geschichtlich vermittelte Lebenswelt wird auf diese Weise das für ihn greifbare Komplement einer objektiven Lebenswelt mit historischer Struktur, ja mit historischer Gesetzmäßigkeit.

Das wird deutlicher, wenn man die Stellung von *Habermas* in der Tradition des Marxismus bedenkt.

*Habermas* versucht nun im Anschluß an die Synthesis-Problematik der idealistischen Philosophie und der Selbsterzeugung der Menschengattung durch Prozesse der gesellschaftlichen Arbeit bei *Marx* die Vermittlung von Gesellschaftstheorie und Erkenntnistheorie und damit von Theorie und Praxis zu leisten.

Bei *Hegel* ist der Geist gegenüber der Natur das absolut Erste. »Der Geist hat für uns die Natur zu seiner Voraussetzung, deren Wahrheit, und damit deren absolut Erstes er ist. In dieser Wahrheit ist die Natur verschwunden und der Geist hat sich als die zu ihrem Fürsichsein gelangte Idee ergeben, deren Objekt eben sowohl als das Subjekt der Begriff ist«<sup>31</sup>. Für *Marx* dagegen ist die Äußerlichkeit der Natur, sowohl der objektiv umgebenden als auch der subjektiv leiblichen Natur, für das in ihr sich vorfindende Bewußtsein nicht nur zum Schein extern, sondern zeigt die Unmittelbarkeit eines Substrates an, von dem der Geist kontingent abhängt: die Natur ist gegenüber dem Geist das absolut Erste. Natur ist dem Geist vorausgesetzt im Sinne eines Naturprozesses, der aus sich gleichermaßen das Naturwesen Mensch wie die ihn umgebende Natur heraussetzt<sup>32</sup>. Gegenständliche Tätigkeit hat dann den »spezifischen Sinn einer Konstituierung von Gegenständen, die als Naturgegenstände mit Natur das Moment des Ansichseins teilen, von der Tätigkeit des Menschen aber das Moment der erzeugten Gegenständlichkeit an sich tragen. Die gegenständliche Tätigkeit wird von *Marx* einerseits als transzendente Leistung begriffen; ihr korrespondiert der Aufbau einer Welt, in der die Wirklichkeit unter Bedingungen der Objektivität möglicher Gegenstände tritt. Andererseits sieht *Marx* jene transzendente Leistung in realen Arbeitsvorgängen fundiert. Subjekt der Weltkonstitution ist nicht ein transzendentales Bewußtsein überhaupt, sondern die konkrete Menschengattung, die unter natürlichen Bedingungen ihr Leben reproduziert«<sup>33</sup>. Die um-

<sup>31</sup> Zitiert nach *Habermas*, Erkenntnis und Interessen, Frankfurt a. M. 1968, 36.

<sup>32</sup> Vgl. ebda., 35–38.

<sup>33</sup> Ebda., 38.

gebende Natur konstituiert sich als objektive Natur für uns allein in der Vermittlung mit der subjektiven Natur des Menschen durch Prozesse der gesellschaftlichen Arbeit. Arbeit ist nicht nur eine anthropologisch grundlegende, sondern zugleich erkenntnistheoretische Kategorie.

Daher kann gesagt werden: »Arbeit hat also im Materialismus den Stellenwert von Synthesis«<sup>34</sup>. *Habermas* versucht nun, da *Marx* Synthesis nicht begrifflich gefaßt hat, aus Andeutungen zu extrapolieren, wie gesellschaftliche Arbeit als Synthesis des Menschen mit der Natur zu denken ist.

Synthesis im materialistischen Sinne ist nicht wie in der idealistischen Philosophie die Leistung eines transzendentalen Bewußtseins (*Kant*), nicht das Setzen eines absoluten Ich (*Fichte*) oder die Bewegung eines absoluten Geistes (*Hegel*), »sondern die gleichermaßen empirische wie transzendente Leistung eines sich historisch erzeugenden Gattungssubjektes«<sup>35</sup>. Da Synthesis nur unter Identitätsphilosophischen Voraussetzungen als absolute zu denken ist, behält hier die objektivierte Natur als Korrelat gesellschaftlicher Arbeit Selbständigkeit und Äußerlichkeit gegenüber dem verfügenden Subjekt. Die Regeln der Synthesis sind für *Marx* empirisch vermittelt, vergegenständlichen sich zu Produktivkräften und verändern historisch die Stellung der Subjekte zu der umgebenden Natur, d. h. weiter, daß der faktische Entwicklungsstand der Produktivkräfte die Stufe definiert, auf der jede Generation von neuem die Einheit von Subjekt und Objekt herstellen muß. Im Anschluß an *Fichte* erklärt *Habermas* dann Identitätsfindung als Handeln<sup>36</sup> und kann dann fortfahren: »Ogleich sich der transzendente Rahmen, innerhalb dessen für das Subjekt Natur objektiv erscheint, nicht ändert, bildet sich jeweils die Identität ihres Bewußtseins in Abhängigkeit von dem historischen Entwicklungsstand der Produktivkräfte und einer auf diesem Stand durch ihre Produktion geformten Umgebung«<sup>37</sup>.

In der Bearbeitung der historisch immer schon geformten Natur findet das gegenwärtige Subjekt seine Identität, indem es sich durch die Produktion der vergangenen Subjekte als durch sich selbst hervor gebracht weiß.

*Habermas* kritisiert nun an *Marx* die Reduktion des Selbsterzeugungsaktes der Menschengattung auf Arbeit; der materialistische Begriff der

---

<sup>34</sup> Ebda., 40.

<sup>35</sup> Ebda., 43.

<sup>36</sup> Vgl. ebda., 52–53.

<sup>37</sup> Ebda., 54.

Synthesis ist nicht weit genug gefaßt, der Vorgang der Reflexion ist auf die Ebene instrumentalen Handelns reduziert und nach dem Muster der Produktion begriffen. Diese Kritik betrifft die philosophische Grundlegung, nicht die materialen Untersuchungen von *Marx*, denn in der Gesellschaftstheorie ist mit den Produktionsverhältnissen der institutionelle Rahmen da, gesellschaftliche Praxis wird dort verstanden als Arbeit *und* Interaktion. Die naturgeschichtlichen Prozesse sind durch die produktive Tätigkeit des Einzelnen *und* die Organisation ihres Verkehrs untereinander vermittelt (was *Marx* aber wieder auf Arbeit reduzieren zu können glaubt).

Das geht aber in das Konzept der sich selbst erzeugenden Gattung nicht ein. Dort setzt Produktion den einzigen Rahmen, in dem Entstehung und Funktion von Erkenntnis interpretiert werden kann. Daher erscheint auch die Wissenschaft vom Menschen unter Kategorien des Verfügungswissens: »das Wissen, das die Verfügung über Naturprozesse ermöglicht, geht auf der Stufe des Selbstbewußtseins der gesellschaftlichen Subjekte in ein Wissen über, das die Kontrolle des gesellschaftlichen Lebensprozesses ermöglicht«<sup>38</sup>.

Auf der Ebene der Gesellschaftstheorie vollzieht sich dagegen die Selbstkonstituierung der Gattung zugleich in der Dimension von Gewaltverhältnissen, die die Interaktionen der Menschen untereinander festlegen. »Diese unterschlägt an Praxis nicht den Zusammenhang symbolisch vermittelter Interaktion und die Rolle kultureller Überlieferung, aus denen Herrschaft und Ideologie allein zu begreifen sind«<sup>39</sup>.

Der Versuch, die Bewegungen der durch das Problem der Verteilung des erarbeiteten Mehrproduktes gebildeten sozialen Klassen und des damit einhergehenden Bildungsprozesses der Menschengattung mit der Selbstbewegung des wissenschaftlich technischen Fortschritts in der Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen zu fassen, ist vergeblich, weil der Sinn dieser Dialektik ungeklärt ist, solange der materialistische Begriff der Synthesis von Mensch und Natur auf den kategorialen Rahmen der Produktion eingeschränkt ist<sup>40</sup>.

*Habermas* greift auf *Hegels* Modell der Dialektik der Sittlichkeit zurück um die Dialektik des Klassenantagonismus als eine Bewegung der Reflexion fassen zu können. »Dialektisch nennen wir daher nicht die zwanglose Intersubjektivität selber, sondern die Geschichte ihrer Re-

<sup>38</sup> Ebd., 64–65.

<sup>39</sup> Ebd., 58.

<sup>40</sup> Vgl. ebd., 76–77.

pression und Wiederherstellung. Die Entstellung des dialogischen Verhältnisses steht unter der Kausalität abgespaltener Symbole und vergegenständlichter, d. h. der öffentlichen Kommunikation entzogener, nur mehr hinter dem Rücken der Subjekte geltender und so zugleich empirisch zwingender grammatischer Beziehungen«<sup>41</sup>.

Von hier aus wird verstehbar, daß für *Habermas* die subjektiv verfaßte soziale und geschichtliche Lebenswelt der Individuen das greifbare Komplement einer objektiven Lebenswelt mit historischer Struktur und mit historischer Gesetzmäßigkeit wird und welche Bedeutung Hermeneutik für ihn hat.

#### 4. *Dialektik und Hermeneutik – Kritische Theorie und Zukunft*

»Historische Gesetzmäßigkeiten . . . bezeichnen Bewegungen, die sich, vermittelt durch das Bewußtsein der handelnden Subjekte tendenziell durchsetzen. Gleichzeitig nehmen sie für sich in Anspruch, den objektiven Sinn eines Lebenszusammenhangs auszusprechen. Insofern verfährt eine dialektische Theorie der Gesellschaft hermeneutisch. Für sie ist das Sinnverständnis, dem die analytisch-empirischen Theorien bloß einen heuristischen Wert beimessen, konstitutiv«<sup>42</sup>. Dialektisches Denken kann aber nicht beim subjektiven Sinnverstehen stehenbleiben, »die Abhängigkeit dieser Ideen und Interpretationen von den Interessenlagen eines objektiven Zusammenhangs der gesellschaftlichen Reproduktion verbietet es, bei einer subjektiv sinnverstehenden Hermeneutik zu verharren«<sup>43</sup>. Diese Abhängigkeit kann überwunden werden, wenn die verstehende Methode der Hermeneutik mit den vergegenständlichenden Prozeduren der kausalanalytischen Wissenschaften konfrontiert wird, um die geschichtliche Totalität eines sozialen Zusammenhangs zu erschließen.

Andererseits ist *Habermas* durch die theoretische und praktische Erfahrung gezwungen, die geschichtsphilosophische Hypostasierung eines Sinnes zu vermeiden. »Damit objektiv sinnverstehend die Geschichte selbst theoretisch durchdrungen werden kann, muß sich, wenn anders die geschichtsphilosophische Hypostasierung eines solchen Sinnes vermieden werden soll, Historie zur Zukunft hin öffnen. Gesellschaft ent-

<sup>41</sup> Ebda., 81. Vgl. *Habermas*, Technik und Wissenschaft als Ideologie, a. a. O., 9–47.

<sup>42</sup> *Habermas*, Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik, a. a. O., 164.

<sup>43</sup> Ebda. Vgl. *Habermas*, Zur Logik der Sozialwissenschaften. Philosophische Rundschau, Beiheft 5, Tübingen 1967, 176–180.

hüllt sich in den Tendenzen ihrer geschichtlichen Entwicklung, also in den Gesetzen ihrer historischen Bewegung erst von *dem* her, was sie *nicht* ist«<sup>44</sup>.

*Habermas* begreift Dialektik aus dem Dialog, »nicht zwar selber als Dialog, sondern als Folge seiner Unterdrückung«<sup>45</sup>. Dialektisches Denken versucht, »aus den Spuren des unterdrückten Dialogs das Unterdrückte . . .« zu rekonstruieren<sup>46</sup>. Dialektik ist dann »nicht Logik der Geschichte, sondern logische Spur in ihr, die, wenn sie von den Menschen als Wegweiser zur *verité à faire* vernünftig und tätig verfolgt wird, zur Entfaltung der Dialektik und deren Aufhebung führt«<sup>47</sup>.

Kritische Theorie bildet also mit Praxis insofern eine Einheit, als sie an dem Geschichtsprozeß teilnimmt; sie ist in sich Praxis als Moment der Geschichte, die sie durch ihre Erkenntnis forttreibt und dadurch, daß sie an ihr als an einem zukünftigen Geschehen der Weltgeschichte interessiert ist. »Die kritische Theorie läßt sich leiten von einer Idee des »guten Lebens«, die sie als Bestandteil der von ihr analysierten historisch-gesellschaftlichen Situation immer schon vorfindet; die als die Idee einer Anerkennung jedes durch jeden als Person, als die Idee eines zwanglos dialogischen Zusammenlebens der Menschen ein in den Traditionen und Institutionen der Gesellschaft immer schon bruchstückhaft verkörperter Entwurf eines Sinnes der Geschichte ist, den sie kritisch gegen die Gesellschaft und die herrschenden Formen ihres Selbstverständnisses wendet. Indem sie diesen Sinn der Geschichte konkretisiert zum Entwurf des objektiv notwendigen und möglichen nächsten Schrittes, zur bestimmten Negation der vorgefundenen gesellschaftlichen Unfreiheit, unterwirft sie sich einem doppelten Maßstab: sie lebt allein von der reflektierten Anerkennung derer, »die für sie sprechen und handeln«, und sie kann sich allein bewähren auf dem Wege der gelingenden gesellschaftlichen Praxis, die ein Stück konkreter Unfreiheit beseitigt«<sup>48</sup>.

Geschichte wird also legitimiert von dem her, was noch verwirklicht werden soll durch das Handeln der Menschen und deren Interesse an Freiheit. Die Idee des »guten Lebens« an der sie die gegenwärtige Gesellschaft mißt, ist die in Gedanken vorweggenommene Realität der zukünftigen Gesellschaft<sup>49</sup>. Sofern sie die objektive Tendenz zur Frei-

<sup>44</sup> *Habermas*, Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik, a. a. O., 165.

<sup>45</sup> *Habermas*, Theorie und Praxis, a. a. O., 318.

<sup>46</sup> *Habermas*, Technik und Wissenschaft als Ideologie, a. a. O., 164.

<sup>47</sup> *Habermas*, Theorie und Praxis, 319.

<sup>48</sup> *Wellmer*, a. a. O., 41–42.

<sup>49</sup> Vgl. *Habermas*, Technik und Wissenschaft als Ideologie, a. a. O., 164.

heit an einer schon gegebenen Wirklichkeit aufweisen kann, unterscheidet sich die Antizipation der zukünftigen Gesellschaft von bloßer Utopie.

Andererseits verwendet *Habermas* Hermeneutik und Totalität des subjektiv-objektiven Geschichtsganzen doch nur als notwendige und fruchtbringende Fiktion. »Geschichtsphilophie fingiert die geschichtlichen Subjekte als das mögliche Subjekt der Geschichte in der Weise, als würden tatsächlich die objektiv mehrdeutigen Entwicklungstendenzen von den politisch Handelnden mit Willen und Bewußtsein ergriffen und entschieden. Von der Warte dieser Fiktion aus enthüllt sich nämlich die Situation in ihren für den praktischen Zugriff empfindlichen Ambivalenzen, so daß sich eine belehrte Menschheit dann auch zu dem erheben kann, als was sie zunächst nur fingiert war«<sup>50</sup>. Kritische Theorie hat einen hypothetischen Status: »sie begreift sich als Moment einer experimentellen historischen Praxis, deren Erfolgskriterium die gelingende Emanzipation selbst ist«<sup>51</sup>.

### 5. Parteinahme und Erkenntnis

Nach diesen Darlegungen bleibt noch die Grundfrage der kritischen Theorie zu stellen, die sich an *Horkheimers* Feststellung anschließt, daß »Gerechtigkeit, Gleichheit, Glück, Toleranz, alle die Begriffe, die . . . in den vorhergehenden Jahrhunderten der Vernunft innewohnten oder von ihr sanktioniert sein sollten . . ., ihre geistigen Wurzeln verloren (haben) . . . Die Feststellung, daß Gerechtigkeit und Freiheit an sich besser sind als Ungerechtigkeit und Unterdrückung, ist wissenschaftlich nicht verifizierbar und nutzlos«<sup>52</sup>.

Die Vertreter der kritischen Theorie wollen die Beantwortung dieser Frage nicht im vorwissenschaftlichen Raum belassen oder einer rational undiskutierbaren Einzelentscheidung preisgeben.

»Es macht die eigentümliche Würde und die ethische, daß heißt zugleich gesellschaftspraktische Faszinationskraft der ›kritischen Theorie‹ aus, nach jener Orientierung zu suchen *und* das vermeinte Wissen einer solchen handlungsanleitend weiterzugeben«<sup>53</sup>. Die philosophische Be-

<sup>50</sup> *Habermas*, Theorie und Praxis, a. a. O., 214.

<sup>51</sup> *Wellmer*, a. a. O., 42.

<sup>52</sup> *Horkheimer*, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt a. M. 1967, 32–33.

<sup>53</sup> *Böhler, D.*, Das Problem des »emanzipatorischen Interesses« und seiner gesellschaftlichen Wahrnehmung, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 14 (1970), 220–240, 223.

gründung einer unbeirrbaren Parteinahme, welche die historische Situation erhellt, um sie zu verändern, sieht *Habermas* darin, daß »das Bedürfnis der Emanzipation und ein ursprünglich vollzogener Akt der Freiheit . . . aller Logik vorausgesetzt (sind)«<sup>54</sup>. Im Anschluß an *Karl-Otto Apels* »erkenntnisanthropologische« Frage nach »allen Bedingungen, welche eine wissenschaftliche Fragestellung als sinnvolle Fragestellung möglich machen«<sup>55</sup>, unterscheidet *Habermas* zunächst zwei verschiedene »erkenntnisleitende Interessen«: »In den Ansatz der empirisch analytischen Wissenschaften geht ein *technisches*, in den Ansatz der historisch-hermeneutischen Wissenschaften ein *praktisches* Erkenntnisinteresse . . . ein«<sup>56</sup>. Beiden gemeinsam ist ein mögliches emanzipatorisches Moment: das technische Interesse zielt auf Befreiung von unkontrollierter Naturgewalt, das praktische Interesse auf Verständigung der Menschen in ihrer Geschichte und damit auf Befreiung von unreflektiert tradiertem Kulturgewalt. Das eine konstituiert die neuzeitlichen Naturwissenschaften, das andere die historisch-hermeneutischen Wissenschaften.

*Habermas* will nun das mögliche emanzipatorische Moment der Wissenschaften durch die Annahme eines obersten, aller Erkenntnis von vorneherein zugrunde liegenden *emanzipatorischen Erkenntnisinteresses* begründen: »Das Interesse an Mündigkeit schwebt nicht bloß vor, es kann a priori 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 . . . Mündigkeit ist die einzige Idee, deren wir im Sinne der philosophischen Tradition mächtig sind«<sup>57</sup>.

Der Stellenwert und die Funktion von Emanzipationsinteresse und damit auch der der Selbstreflexion<sup>58</sup> ist bei *Habermas* nicht eindeutig. Im Anschluß an *Böhler* wird versucht, das näher zu erklären<sup>59</sup>. Die erkenntnisleitenden Interessen werden verstanden als solche, »die formal und kraft ihres Status' (als Bedingungen der Möglichkeit von

<sup>54</sup> *Habermas*, Erkenntnis und Interesse, a. a. O., 253.

<sup>55</sup> Zitiert nach *Böhler*, a. a. O., 221.

<sup>56</sup> *Habermas*, Technik und Wissenschaft als Ideologie, a. a. O., 155.

<sup>57</sup> Ebda., 163.

<sup>58</sup> Über die Unklarheiten der Funktionen der Selbstreflexion und ihres Verhältnisses zur Interaktion vgl. *Theunissen*, a. a. O., 25–27.

<sup>59</sup> Vgl. *Böhler*, a. a. O., Böhler gelingt es, durch die Aufteilung zweier zu unterscheidender emanzipatorischer Erkenntnisinteressen bei *Habermas* auch den Begriff der Selbstreflexion zu klären.

Wissenschaft) ›transzendental‹, inhaltlich und kraft ihrer Genese (als Momente und Produkte des Entwicklungsprozesses der Menschengattung) aber *geschichtlich* der Erkenntnis je schon zugrunde liegen. Diese ›Erkenntnisinteressen‹ sind ›transzendental‹ in einem postklassischen und nachkantischen Sinn. Sie sind nicht ›katholou‹, nicht übergeschichtliche ewige Prinzipien, die an dem ›Nous‹ oder dem ›Vernunftvermögen‹ hängen, also letztlich an dem griechischen ›Gott der Philosophen‹. Es handelt sich nicht um die apriorischen Strukturen der ›Vernunft‹, der letztlich ›göttlichen‹, darum ahistorischen und ›reinen‹ *theoria*. Die Frage nach Erkenntnisinteressen setzt eine Historisierung der traditionellen Version der Transzendentalphilosophie voraus, wie sie von *Hegel* und *Marx* ermöglicht wurde: von *Hegels*, wie immer objektiv idealistisch verkürztem Konzept der Selbstkonstituierung der Menschengattung durch *Interaktion* als kommunikativer Erfahrung und reflexiver Aneignung dieser – und von *Marx*’, wie immer einseitigem, dogmatisch materialistischem Konzept der Produktion und Reproduktion der Menschengattung durch Arbeit als materiell-technischem Eingriff in Natur und Aneignung von Natur. Weil sie an ›Arbeit und Interaktion‹ als den ›fundamentalen Bedingungen der möglichen Reproduktion und Selbstkonstituierung der Menschengattung‹ hängen, sind die beiden, von *Apel* und *Habermas* ins Auge gefaßten, komplementären Erkenntnisinteressen ›transzendental‹, das heißt nicht hintergebar. Sie sind weder psychologisch auf besondere Motive oder ideologiekritisch auf soziale Bedürfnisse resp. Herrschaftskonstellationen reduzierbar, also nicht empirisch zu erklären und auf eine besondere historische Situation zurückzuführen, sondern sie gelten für alle Situationen geschichtlich gesellschaftlichen Lebens«<sup>60</sup>.

*Habermas*’ schon erwähnter Rückgriff auf *Fichte* erklärt die Ableitung des formal emanzipatorischen Interesses als höchsten Punkt der Erkenntnis als die transzendente Begründung des emanzipatorischen Momentes sowohl im technischen wie im hermeneutisch-praktischen Erkenntnisinteresse. »Von diesem Erkenntnisinteresse ließe sich sagen, daß es ein apriorisches Interesse an überprüfbarer Erkenntnis und allgemeinverständlicher Sprache ist, das insofern undogmatisch und formal emanzipatorischen Charakter hat«<sup>61</sup>.

Als transzendente Reflexion klärt es auf über die Konstitutionsproblematik des transzendentalen Subjekts, »das a priori sprachlich ist

<sup>60</sup> Ebda., 221.

<sup>61</sup> Ebda., 225–226.

und deshalb an die transzendentalen Regeln der Kommunikation überhaupt (allgemeine Verständlichkeit, Beurteilbarkeit, verstehbares und insofern sinnvolles, rationales Reden) gebunden ist«<sup>62</sup>.

Damit ist ein formales Interesse begründet, ein Interesse an mündiger und gelingender Erkenntnis. Diese Überlegungen klären *Habermas'* These: »In der Selbstreflexion gelangt eine Erkenntnis um der Erkenntnis willen mit dem Interesse an Mündigkeit zur Deckung. Das emanzipatorische Erkenntnisinteresse zielt auf den Vollzug der Reflexion als solchen . . . In der Kraft der Selbstreflexion sind Erkenntnis und Interesse eins«<sup>63</sup>. Sie klären aber nicht, daß das Emanzipationsinteresse auch die kritisch orientierten Wissenschaften begründet<sup>64</sup> und daß das »technische und das praktische Erkenntnisinteresse« nur dessen »eingeschränkte Form« ist<sup>65</sup>.

*Böhler* unterscheidet ein viertes, »kritisch-emanzipatorisches, situationsbezogenes Erkenntnisinteresse«, dessen Bedingung der Möglichkeit eine *Entscheidung* ist<sup>66</sup>. Damit ist auch die Unterscheidung möglich zwischen einer Selbstreflexion, die die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis und damit auch von Emanzipation leistet, aber noch nicht die Emanzipation selbst, und einer *geschichtlichen* Selbstreflexion, die die parteiergreifende, »praktische Umsetzung der situativen Erkenntnis, die bestimmte Menschen durch Aufklärung ihrer persönlichen Lebensgeschichte und ihrer intersubjektiven Sozialgeschichte erwerben können«<sup>67</sup>, leistet.

Diese Unterscheidung ist ethisch relevant; sie hilft der Entscheidung für eine nicht mehr diskutierende, sondern durchsetzende Gewalt der revolutionären Aktion oder für ein undogmatisches, weil auch zu sich selbst in reflexive Distanz tretendes, emanzipatorisches Engagement<sup>68</sup>. Von diesen letzten Überlegungen her werden auch der Stellenwert und die Bedeutung der neueren psychoanalytischen, sprach- und kommunikationstheoretischen Arbeiten von *Habermas* einsichtig<sup>69</sup>.

<sup>62</sup> Ebda., 226.

<sup>63</sup> *Habermas*, Technik und Wissenschaft als Ideologie, a. a. O., 164.

<sup>64</sup> Vgl. ebda., 155.

<sup>65</sup> Vgl. *Habermas*, Erkenntnis und Interesse, a. a. O., 259.

<sup>66</sup> *Böhler*, a. a. O., 229.

<sup>67</sup> Ebda.

<sup>68</sup> Vgl. ebda., 231.

<sup>69</sup> Vgl. vor allem *Habermas*, Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik, in: Hermeneutik und Dialektik, Festschrift Gadamer, Bd. I, Tübingen 1970, 73–103 und *Habermas*, Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz, in: *Habermas/Luhmann*, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, Frankfurt a. M. 1971, 101–141.