

Habermas in Lebenswelt

Od Schopenhauerja in Nietzscheja ter romantizma 19. stoletja dalje se v teoriji ohranja zoperstavljanje *sistema* in *sveta življenja* kot dveh nespravljalnih momentov moderne. Takšno zoperstavljanje je primeren model za kritiko odtujenosti, kljub temu pa se poraja dvom, če ni preveč romantičen in če ne zavaja k nerealističnemu zavračanju vseh sistemskih imperativov. Jürgen Habermas poskuša elaborirati takšen pojem sveta življenja, ki bi se ognil estetiziranim konceptom, ki branijo eksotiko sveta življenja na frontni črti, ki jo določa sistem oblastništva, komercializacije, poznanstvenjenja ipd.

Habermas se pri formulaciji teorije evolucije opira na Georgea Herberta Meada in na njegovo teorijo socialne konstitucije ega in Durkheimovo teorijo evolucijske transformacije rituala od svetega k sakralnemu. Tako ima teorija komunikativnega ravnanja svojo evolucijsko in proceduralno komponento. Kontekst teh procesov evolucijskega razvoja družbe, kulture in osebnosti je *svet življenja*. Svet življenja oblikuje lingvistični kontekst oz. ozadje za procese komunikacije. Družbene spremembe se dogajajo zaradi napredujoče racionalizacije sveta življenja. Ti procesi racionalizacije so avtohtoni, če jih vodijo pravila komunikativnega ravnanja, če pa jih narekujejo pravila strateškega ravnanja, se lahko pojavijo različne patologije. Četudi lahko razvoj civilizacije interpretiramo kot napredujočo racionalizacijo

¹ Axel Honneth, **Kritik der Macht**, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1985.

² Prim. Darij Zadnikar, "Racionalna rekonstrukcija upanja", **Časopis za kritiko znanosti** 152-153, Ljubljana 1993.

sveta življenja in diferenciacijo družbenih sistemov od sveta življenja, ostane odprto vprašanje, koliko takšna racionalizacija in diferenciacija širi življenjske priložnosti, koliko pa je na delu proti-emancipacija, ko sistemsko-strateški imperativi nadvladajo komunikativne (tj. *kolonizacija sveta življenja*). Takšna definicija patologij moderne je konsekvantna tezi o primatu komunikativne nad strateško racionalnostjo. Če je strateško ravnanje primarno, potem je moteno "normalno" funkcioniranje diskurzivne interakcije oz. sveta življenja.

Pojem kolonizacije sveta življenja je analogen Marxovi teoriji odtujitve in fetišizma. Zdi se, da obe teoriji potrebuta nekakšno dualno izhodišče. Marxu je razlikovanje med "ekonomsko bazo in nadstavbo" omogočilo, da zapopade netransparentne (ideološke) družbene pojave in jih s termini odtujitve in fetišizma razreši v kontekstu teorije razrednega boja. Habermas pri svoji kritiki patologij moderne potrebuje dualizem sistema in sveta življenja, ki sta bila na neki zgodnejši zgodovinski stopnji prepletena, se pa v zgodovinskem razvojnem toku modernizacije vedno bolj diferencirata. Problem moderne je, da subsistema ekonomije in državne oblasti, ki se materialno reproducirata, interferirata v procese simbolne reprodukcije vsakdanjega življenja.

Dualistična zastavitev teorije evolucije in patologije moderne pa zahteva tudi dualističen znanstveno-metodičen pristop. Medtem ko so se raziskave sveta življenja, ki ga obvladujejo imperativi komunikativne racionalnosti, opirale na univerzalno pragmatiko, ki izhaja iz stališča prve osebe, ki je vpletena v govorne akte, pa pri raziskovanju sistema potrebujemo gledišče tretje osebe, ki napotuje k funkcionalistični metodi systemske teorije. Kljub svoji polemiki z Niklasom Luhmannom Habermas integrira systemsko teorijo v svojo teorijo družbe. Ta integracija pa ni preprosta inkorporacija, saj systemska teorija zaradi svojega scientističnega "objektivizma" ni kar tako združljiva z znanostjo, ki ima v temelju "emancipacijski interes". Axel Honneth¹ opozarja, da Habermasov dualizem ločuje komunikacijo od oblasti, sistema ravnanja pa ne moremo ločiti od normativnega oblikovanja konsenza, in da komunikativno integrirana sfera ravnanj (svet življenja) ne more biti neodvisna od dominacije oblastnih razmerij. Pri tem se moramo spomniti, da je ta dualizem rezultat teoretske strategije, ki naj bi emancipacijsko teorijo rešila iz pasti dialektike razsvetljenstva in kritike instrumentalnega uma.² Nenazadnje se s to strategijo Habermas izogne Foucaultovi usodi, ki ga je analiza oblastnih razmerij pripeljala do sklepa, da je razsvetljenstvo zgolj okrepilo represivne institucije in da je um sam po sebi totalitaren. Svet življenja ni prost systemskih vplivov, vendar ga, gledano teoretsko-idealno, oblikujejo drugačni standardi, kar nam omogoča, da določimo merila, ki razločijo normalne in patološke vidike sveta življe-

nja. Dualizem sveta življenja in sistema se opira na dualizem komunikativne in strateške racionalnosti, na dualizem dela in interakcije, preprosto tudi zato, ker postindustrijska in informacijska družba ne moreta biti pojasnjeni na zadovoljiv način z integrativno dinamiko kategorij dela. Zlasti ne v kontekstu teorije emancipacije:

“*Osvoboditev od lakote in revščine* ne sovpaše nujno z *osvoboditvijo od služnosti in degradacije*, kajti ni nikakršnega razvojnega razmerja med delom in interakcijo.”³

Resnici na ljubo lahko podobno logiko deduciramo že iz *Kapitala*, kjer Marx zapiše, da je sfera produkcije sfera nujnosti in da se sfera svobode prične onkraj sfere produkcije.

Na teoretski ravni pa vendar lahko ugotovimo, da Habermasova teorija reproducira dihotomne kategorije v isti meri kot na subjekt orientirana filozofija, ki jo sam kritizira. Honnethova pripomba, da družbeni sistemi ne nastajajo neodvisno od procesov sporazumevanja in da sveta življenja ne moremo razumeti neodvisno od oblasti in dominacije, kaže na odsotnost integrativne kategorije, ki je lahko zgolj kategorija *družbene prakse*. Ker pa družbene prakse v sodobni tehnološki civilizaciji ne moremo omejiti na pojem produkcije, je odprta teoretska naloga redefinicije tega integrativnega pojma. Brez jasne opredelitve sodobnega pojma družbene prakse tudi ni mogoče operativno misliti utopije radikalne demokracije.

Habermasov dualni kategorialni koncept, ki deli družbo na vidik sveta življenja in sistema, je še posebej razplamtel teoretske polemike. To se v družboslovju zgodi vsakič, ko poseže k filozofskim temeljem.

“Šele koncept sveta življenja, ki izhaja iz Wittgensteinovih spodbudnih analiz ozadnega znanja in se vpelje kot pojem, komplementaren komunikativnemu ravnanju, lahko omogoča združitev teorije ravnanja s temeljnimi pojmi družbene teorije.”⁴

Svet življenja je za hrbti vsakega udeleženca komunikacije in zagotavlja resurse za reševanje problemov sporazumevanja. Člani določenega družbenega kolektiva delijo enak svet življenja. V komunikaciji in mišljenju eksistira kot predrefleksivna oblika ozadnih predpostavk, ozadnih doveznosti in razmerij, ki ostanejo skriti. Svet življenja se razblini pred našimi očmi takoj, ko ga poskušamo analizirati. Svet življenja funkcionira v razmerju do komunikacijskih procesov kot resurs za tisto, kar pride v eksplicitno izražanje. V tistem trenutku, ko to znanje iz ozadja stopi v komunikacijo, ko postane eksplicitno znanje, ki ga je moč kritizirati, tedaj izgubi tiste značilnosti, ki jih imajo strukture sveta življenja, ki mu pripadajo: gotovost, značaj ozadja, nezmožnost iti onkraj te instance. Svet življenja je v osnovi tako samoumeven, da je za nas povsem nezaveden in se izmika problematizaciji. Z njim lahko označimo zgolj tiste

³Jürgen Habermas, *Theorie und Praxis*, Luchterhand, Neuwied, Berlin 1971.

⁴Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 2*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1995, (vnaprej navajam kot TKH 2), str. 190.

⁵ V tem primeru bi subjekt izgubil societalno podlago, kar se zgodi le v skrajni norosti.

⁶ TKH 2, str. 208.

⁷ So-tematiziran pomen ilokucijskega akta lahko postane na voljo temat-skemu znanju, če Mp spremenimo v opis Mp:

(I) S: Zahtevam od tebe, da daš Y nekaj denarja!

(Ia) Vtem ko je S izrekel (I), je od H zahteval "p".

/Jürgen Habermas, **Nachmethaphysisches Denken**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1988, str. 86./

resurse, ki niso tematizirani in niso kritizirani. Pa vendar obstaja razlaga "z druge strani", namreč: ker se komunikativno ravnanje dogaja na ozadju "neproblematičnega" sveta življenja, se lahko stopnja družbene racionalnosti meri po tem, koliko je to ozadje samo problematizirano. Svet življenja pa ni nikoli v celoti problematiziran⁵, ampak zgolj njegovi izseki. Pri problematiziranju sveta življenja smo pred isto dialektiko izmikanja kot pri Freudovi analizi nezavednega.

Na sociokulturni ravni izmerimo racionalizacijo sveta življenja prek razmerja med normativno *predpisanim* konsenzom in komunikativno *doseženim* konsenzom. Vnovič odkrijemo razmerje med tradicijo in emancipacijo oz. proces razsvetljenstva. Ko se udeleženci interakcije sporazumevajo o lastnih situacijah, tičijo v kulturni dediščini, ki jo hkrati uporabljajo in prenavljajo:

"... vtem, ko udeleženci interakcije koordinirajo svoja ravnanja prek veljavnostnih zahtev, ki jih je mogoče kritizirati, se *naslanjajo* na pripadnost socialnim skupinam in hkrati *ojačijo* njihovo interakcijo; vtem ko odraščajoči *sodelujejo* pri interakciji s kompetentno ravnajočimi vzorniki, *internalizirajo* vrednostne naravnosti svoje socialne skupine in prevzemajo posplošene sposobnosti ravnanj."⁶

Pojem sveta življenja je v filozofiji raziskoval Edmund Husserl, ki ga je enačil z netematiziranim znanjem. Habermas s pragmatično analizo loči netematizirano znanje od zgolj so-tematiziranega⁷ po tem, da ga ni mogoče narediti pristopnega s preprosto spremembo perspektive udeleženca v perspektivo opazovalca. Netematsko znanje omogoči analizo predpostavk, ki določeno govorno dejanje osmislijo. Večina takšnega netematskega znanja je implicitnega in se obvlada intuitivno. Takšno univerzalno predrefleksivno-netematsko znanje služi produkciji govornih aktov nasploh: proizvede komunikativno ravnanje, ne služi pa njegovemu izpolnjevanju. Sem sodi obče generativno znanje, ki je potrebno pri tvorbi gramatičnih stavkov in izjav. Tudi obče pragmatične predpostavke komunikativnega ravnanja sodijo v to kategorijo.

Habermas opozarja, da epistemološki pojem sveta življenja, kot ga je ponudila Husserlova fenomenologija, ne moremo preprosto prenesti na področje teorije družbe. Zato naredi dva koraka: najprej vpelje pojem sveta življenja kot komplementarni pojem komunikativnemu ravnanju, tako da se razpre formalnopragmatični analizi iz perspektive udeleženega govorca; drugi korak pa je družboslovna raba koncepta, ki se opravi z metodično menjavo performativne drže druge s teoretsko držo tretje osebe.

Husserl je pojem sveta življenja uporabljal v kontekstu kritike scientističnega uma. Medtem ko naravoslovne vede veljajo za področje objektne realnosti, pokaže Husserl še na predhoden kontekst naravnih življenjskih praks in izkušanj sveta, ki

nastopajo kot potlačeni fundament smisla. Svet življenja je parni pojem idealizacijam, ki šele konstituirajo področje naravoslovnih objektivacij. Nasproti idealizacijam merjenja, vzročnosti in matematizacije ter na njih temelječi tendenci tehnizacije postavi Husserl svet življenja kot neposredno prisotno sfero izvernih zmogljivosti. S tega stališča kritizira samopozabljene idealizacije naravoslovnega objektivizma. Habermas opozori, da temeljijo idealizirajoče predpostavke že v vsakdanji komunikativni praksi.

⁸ *Ibid.*, str. 92-93.

Z veljavnostnimi zahtevami, ki transcendirajo vsa lokalna merila, nastane napetost med transcendentalnimi predpostavkami in empiričnimi danostmi v sami fakticiteti sveta življenja. Habermas detranscendalizira te idealizacije s pragmatično analizo argumentacije. Ideja razrešitve veljavnostnih zahtev, ki jih je mogoče kritizirati, zahteva idealizacije, ki pa sestopijo iz transcendentalnih nebes na tla sveta življenja in izpričajo svojo učinkovitost v mediju naravnega jezika. Te idealizacije temeljijo na implicitni jezikovni kompetenci. Zato se navzkrižje med eksplicitnim znanjem, ki temelji na idealizacijah, in ozadnim znanjem, ki absorbira tveganje, dogaja znotraj področja netematiziranega znanja. Husserl je menil, da gre tu za konkurenco med ekspertnim vedenjem empiričnih znanosti in predteoretskimi prepričanji vsakdanjosti. Večina tistega, kar je izrečeno v vsakdanji komunikativni praksi, ostane neproblematizirano ter živi od gotovosti sveta življenja. Gre za relativno površno, netematsko vedenje, na katero se opirajo udeleženci v obliki pragmatičnih in semantičnih predpostavk. Pri tem ločimo (a) obzorno vedenje, ki se nanaša na situacijo ter napravi določene izjave neproblematične in sprejemljive, in (b) kontekstno vedenje, ki se nanaša na teme, predpostavlja pa skupni jezik in sociokulturni kontekst.

Ozadno vedenje je stabilno in immuno za naključne pritiske problematizacij, ki izhajajo iz izkušenj. Zato ga je mogoče tematizirati zgolj postopoma in z metodičnimi naporji. Pritisk problemov, ki izhajajo iz svetovnozgodovinskih ali pa osebnozgodovinskih kriznih situacij, spodbudi tematizacije in distanco do tistega, kar je veljalo za samoumevno. Ozadno vedenje označujejo neposredna gotovost, totalizirajoča moč in holizem.⁸ Na ta način tvori svet življenja obzidje proti presenečenjem, ki jih sprožajo iz izkušenj izhajajoče problematizacije. Problematizirajoča moč kritičnih izkušenj loči ozadje sveta življenja od "osveščenega" ospredja. To ospredje se razlikuje glede na to, ali je vzpostavljeno v odnosu do objektov in dogodkov (stvarni svet, stvarnost, resničnost), v interaktivnem odnosu do soljudi (solidarni svet) ali v subjektivnih izkušnjah (subjektivni svet). V tej triadi je potem jasna navezava na univerzalno pragmatično tipologijo govornih aktov. Vendar pa iz univerzalno pragmatične perspektive sveta življenja ne moremo uzreti kot

⁹ *“Kulturne tradicije so razpršene prek meja kolektivov in jezikovnih skupnosti in v svojem trajanju – za to so najbolj prepričljiv primer svetovne religije – niso odvisne od identitete družb ali celo oseb. Po drugi strani zavzemajo družbe večji socialni prostor in daljše zgodovinske izseke kot osebe in njihove življenjske zgodbe, imajo pa manj difuzne in ožje zarisane meje kot tradicije. Končno so osebnostne strukture, ki so vezane na organske substrate, časovno in prostorsko najostreje definirane. Individuumom se kultura in družba predstavljata v podobi razširjajočega sklopa generacij” /ibid., str. 99/.*

celoto. Potrebna je perspektiva, kjer se dvignemo nad raven komunikativnega ravnanja, ki ga uzremo kot element krožnega toka, kjer delujoči posameznik ne nastopa več kot iniciator, temveč produkt tradicij, v katerih tiči, produkt solidarnih skupin, katerim pripada, in socializacijskih in učnih procesov, katerim je izpostavljen. Ta perspektiva nam šele omogoča dojemanje družbenega.

Medtem ko je v univerzalni pragmatiki v ospredju razmerje med govorcem in poslušalcem, pa s stališča koordinacije ravnanj potrebujemo abstraktnejšo raven kot zgolj raven neposredno nameravane izdelave določenega interpersonalnega razmerja. Habermas pa ne preide kar takoj k socialni razsežnosti, ki bi temeljila na sistemski integraciji in strateškem ravnanju. Konsekventno svoji teoriji racionalnosti, ki temelji na primatu komunikativne racionalnosti, poskuša izpeljati socialno integracijo iz komunikativnega ravnanja, ki se opira na resurse sveta življenja. Tudi tradicije in otrdele sistemske regulacije družbenega življenja so rezultat neke pretekle komunikativne koordinacije, ki šele pozneje dobi svoj objektni značaj. V objektivnem značaju socialnih institucij ravnamo strateško, do sogovorcev se tam ne nanašamo v vlogi druge osebe, s katero se sporazumevamo, ampak nas praviloma vodijo sistemsko uravnjavani vzorci ravnanj. Koordinacija ravnanj nasploh služi socialni integraciji sveta življenja, ki si ga udeleženci intersubjektivno delijo. Pri sporazumevanju se prenašajo in dograjujejo kulturna znanja, podružblja se vzgoja in pridobivajo osebne identitete. Zato si lahko te komponente sveta življenja (kulturne vzorce, legitimne ureditve, strukture osebnosti) predstavljamo kot zgoščevanje in kopičenje komunikativnih ravnanj v procesih sporazumevanja, koordinacije ravnanj in podružbljanja. Iz sveta življenja se prestopa v komunikativno ravnanje, izkušnje se kopičijo kot zaloga vednosti komunikativne prakse, ki se lahko tematizira in tako pripomore k premagovanju različnih okoliščin. Ta vednost otrdi v interpretacijske vzorce, ki se prenašajo v interakcijskih mrežah socialnih skupin, ki jih zgostijo v vrednote in norme. Te se v socializacijskih procesih preoblikujejo v stališča, kompetence, načine dojemanja in identitete. Mreža vsakdanje komunikativne prakse sega prek semantičnega polja simbolnih vsebin, v razsežnosti socialnega prostora in historičnega časa ter tvori medij, v katerem se oblikujejo in reproducirajo kultura (zaloga interpretacij), družba (legitimne ureditve) in osebnostne kulture (subjektivni motivi).⁹ Celota teh komponent tvori prepletene pomenske strukture, ki pa jih ne smemo razumeti kot avtopoetične in ločene sisteme, tako kot to počne Niklas Luhmann. Prek medija jezika so te komponente vsidrane druga v drugi in ne predstavljajo vzajemnih okolij. Tudi sistemi ravnanj, ki temeljijo na kulturni reprodukciji

(šola), socialni integraciji (pravo) ali socializaciji (družina), ne delujejo drug poleg drugega ali drug mimo drugega, ampak imajo vzajemno razmerje do totalitete sveta življenja.

¹⁰ *Ibid.*, str. 100.

“Svet življenja ni nič bolj ali manj strukturiran s kulturnimi tradicijami in institucionalnimi ureditvami, kot tudi z identitetami, ki izhajajo iz socializacijskih procesov. Zato svet življenja ne tvori organizacije, ki bi ji posamezniki pripadali kot člani, niti združenja, kateremu bi se pridružili individui, niti kolektiv, ki ga sestavljajo posamezni pripadniki. Komunikativna vsakdanja praksa, v kateri je osrediščen svet življenja, se hrani iz *vzajemne igre* kulturne reprodukcije, socialne integracije in socializacije, ki po svoji plati koreninijo v tej praksi.”¹⁰

Totaliteto družbenega, tj. kulturne tradicije, družbe v ožjem smislu in osebnostnih struktur, Habermas ne izpeljuje iz avtopoetičnih sistemov in anonimnih struktur, ampak mora, skladno s svojo teorijo racionalnosti, ki temelji na primatu komunikativnega uma pred strateškim, oblikovati tisto integrativno ozadje, za katero veljajo pravila intersubjektivnega sporazumevanja. To ne pomeni, da Habermas ne priznava vloge sistemom ravnanja, ki so se v teku zgodovine osamosvojili (npr. institucionalizirana oblast, tržna ekonomija ipd.), temveč pomeni, da jim določi skrajno omejen prostor delovanja. Tako si koncipira kategorialni aparat za kritiko družbene dejanskosti, v kateri pride do obrnjene prioritete, kar je Marx opisoval v kategorijah teorije odtujitve in fetišizma, Habermas pa kot patologije moderne, ki so posledica kolonizacije sveta življenja.

Adorna in Horkheimerja je enačenje uma z instrumentalno racionalnostjo pripeljalo do tega, da nista videla izhoda iz odtujenega sveta, razen v skrajno utopičnih vizijah estetskega razmerja. Zgodovina pa nam ne daje nikakršnega zagotovila, da je estetiziran “um”, ki naj bi bil občutljiv za drugost drugega, manj totalitaran od zahodnega ratia. S tega stališča je Habermasova diferenciacija uma in lokalizacija njegovih komponent ponudila nekaj možnosti za postavitev drugačne diagnoze moderne, ki ni tako usodna kot postmodernistična. Vendar pa sodobna socialna filozofija in družboslovje tu dajeta vrsto alternativnih odgovorov, ki bi pojasnili naravo družbenega. S stališča Habermasovega koncepta, ki postavlja par sveta družbe in sistema, je bil ključni izziv sistemska teorija Niklasa Luhmanna. Dolgoletna polemika, ki je bila v nasprotju s tisto s postmodernisti znanstveno in teoretsko bolj korektna (in manj atraktivna), pa je pripeljala tudi do vzajemnega plodnega teoretskega vpliva med nasprotnima avtorjema.

Dejansko se vsa smotrna ravnanja ne koordinirajo s sporazumevanjem udeležencev. Medij koordinacije so največkrat funkcionalni sklopi, ki niso zavestno strukturirani, večinoma pa jih udeleženci vsakdanje prakse ne opazijo. Če družbo opazu-

jemo zgolj iz notranje perspektive sveta življenja (kot udeleženci), lahko nasedemo trem fikcijam, ki so bile v socialni filozofiji in družboslovju pogoste. Prva iluzija je, da so socialni akterji avtonomni, druga, da je kultura neodvisna od zunanjih pogojev in določitev, tretja pa, da je komunikacija vedno pregledna. Ker je za subjektno filozofijo značilno tudi izhodišče samoopazujočega jaza, je potem jasno, zakaj je tako velik del sodobne družbene teorije nasedel tem iluzijam. Najpomembnejši prispevek k rušitvi tega mita je Marxova opredelitev ekonomije kot rezultata interakcije, ki pa se osamosvoji in nadvlada svoje akterje. Perspektivo udeleženca mora dopolniti perspektiva opazovalca, ki nas s področja sveta življenja popelje na področje samoregulativnih sistemov. To ne pomeni, da je ena perspektiva napačna, druga pa pravilna. Habermasovo razumevanje družbenega integrira obe gledišči, zanj so družbe hkrati sistem in svet življenja, ki tvorijo sistemsko stabilizirane sklope ravnanj socialno integriranih skupin.

Darij Zadnikar, magister filozofije in višji predavatelj na Pedagoški fakulteti v Ljubljani.

LITERATURA

- APEL, Karl-Otto in VAN REIJEN, Willem (ur.) (1984): **Rationales Handeln und Gesellschaftstheorie**, Germinal Verlag, Bochum.
- BERNSTEIN, J. Richard (ur.) (1988): **Habermas and Modernity**, Polity Press.
- DEWS, Peter (ur.) (1992): **Autonomy and Solidarity – Interviews with Jürgen Habermas**, Verso, London, New York.
- HABERMAS, Jürgen 1971: **Theorie und Praxis**, Luchterhand, Neuwied, Berlin.
- HABERMAS, Jürgen in LUHMANN, Niklas (1971): **Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M.
- HABERMAS, Jürgen (1995): **Theorie des kommunikativen Handelns – Band 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung**, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- HABERMAS, Jürgen (1995): **Theorie des kommunikativen Handelns – Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft**, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- HABERMAS, Jürgen (1981): **Philosophisch – politische Profile, Dritte, erweiterte Auflage**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M.
- HABERMAS, Jürgen (1982): **Zur Logik der Sozialwissenschaften, Fünfte, erweiterte Auflage**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M.
- HABERMAS, Jürgen (1984): **Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M.
- HABERMAS, Jürgen (1985): **Der philosophische Diskurs der Moderne**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M.
- HABERMAS, Jürgen (1988): **Nachmetaphysisches Denken**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M.

- HONNETH, Axel (1985): **Kritik der Macht**, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- HONNETH, Axel (1989): McCarthy Thomas, Offe Claus, Wellmer Albrecht (ur.), **Zwischenbetrachtungen – Im Prozeß der Aufklärung**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M.
- LINKENBACH, Antje (1986): **Opake Gestalten des Denkens, Jürgen Habermas und die Rationalität fremder Lebensformen**, Wilhelm Fink Verlag, München.
- McCARTY, Thomas (1988): **The Critical Theory of Jürgen Habermas**, MIT Press, Cambridge.
- POJANA, Manfred (1985): **Zum Konzept der kommunikativen Rationalität bei Jürgen Habermas**, Die blaue Eule, Essen.
- RASMUSSEN, M. David (1990): **Reading Habermas**, Basil Blackwell, Oxford.
- RODERICK, Rick (1989): **Habermas und das Problem der Rationalität**, Argument Verlag, Hamburg.
- TURNER, S. Bryan (ur.) (1990): **Theories of Modernity and Post-modernity**, Sage Publications, London.
- WELLMER, Albrecht (1985): **Zur Dialektik von Moderne und Post-moderne**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main.
- WHITE, K. Stephen (1990): **The Recent Work of Jürgen Habermas – Reason, Justice and Modernity**, Cambridge University Press, Cambridge.