

Oliver Puke

Zur Kritik philosophischer Unbedingtheitsansprüche



Jürgen Habermas' Transformation der kritischen
Gesellschaftstheorie und die Herausforderung
des amerikanischen Pragmatismus

WAXMANN

Zur Kritik philosophischer Unbedingtheitsansprüche

Oliver Puke

Zur Kritik philosophischer Unbedingtheitsansprüche

Jürgen Habermas' Transformation der kritischen Gesellschaftstheorie und
die Herausforderung des amerikanischen Pragmatismus



Waxmann 2008

Münster / New York / München / Berlin

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Die Arbeit ist von der Universität Flensburg 2007
als Dissertation angenommen worden

Internationale Hochschulschriften, Bd. 505

Die Reihe für Habilitationen und sehr gute
und ausgezeichnete Dissertationen

ISSN 0932-4763

Print ISBN 978-3-8309-1944-5

E-Book ISBN 978-3-8309-6944-0 (PDF)

© Waxmann Verlag GmbH, Münster 2008

www.waxmann.com

info@waxmann.com

Umschlaggestaltung: Vera Lohmann, Münster (www.vera-lohmann.de)

Druck: Hubert und Co., Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier, säurefrei gemäß ISO 9706

Alle Rechte vorbehalten

Printed in Germany

Inhalt

Einleitung

Die Transformation der kritischen Gesellschaftstheorie und die Herausforderung des amerikanischen Pragmatismus.....13

Der ideengeschichtliche Hintergrund 13, Habermas, „ein deutscher Dewey“? 16, Die Aporie im Denken von Habermas 18, Ausrichtung der Arbeit 20, Aufbau der Arbeit 21

Erstes Kapitel

Kritische Gesellschaftstheorie am *Institut für Sozialforschung*.....23

Der Begriff ‚kritische Gesellschaftstheorie‘ 23, Die Anfänge des Instituts für Sozialforschung 24, Die Frage nach dem nächsten Schritt 25, Wissenschaftslehre und Forschungspraxis am Institut für Sozialforschung 27

1 Theoriegeschichtlicher Hintergrund.....29

Horkheimers Projekt der kritischen Gesellschaftstheorie 29, Die Abgrenzung von Motiv und Interesse 31, Die Verschränkung von Subjekt und Objekt 31, Die kritische Gesellschaftstheorie zwischen der Kritik der Vernunft und der Kritik der gesellschaftlichen Realität 32

2 Methode.....33

Die Kritik des Paralogismus der reinen Vernunft 33, Dialektik als Methode 35, Dialektik als Ontologie des falschen Zustandes 37, Die reale Möglichkeit gesellschaftlicher Veränderung 39

3 Konzeption.....39

Die Begründung einer Instanz des richtigen Handelns ohne die Bezugnahme auf unbedingte Geltungsansprüche 39

3.1 Anthropologie.....41

Die Anthropologie im Dienst des revolutionären Humanismus 41, Die Kritik der Vorstellung eines wahren menschlichen Wesens 43

3.2 Moral.....45

Die Kritik der kognitivistischen Moralphilosophie 45, Die Moralphilosophie als Bestandteil der politischen Praxis 50, Impuls und Gefühl als Voraussetzung der richtigen Praxis 52

3.3 Wahrheit.....55

Die Kritik von Wahrheit als einer bloßen Urteilsqualität 55, Wahrheit durch philosophische Reflexion und praktisches Handeln 56, Die gesellschaftliche Praxis als Verifikationsinstanz der Theorie 57

4 Praxis.....58

Die Einheit von Erkenntnis und Interesse 58, Die Einheit von Theorie und Praxis 60, Die theoretisch repräsentierte Einheit von Theorie und Praxis 62, Kritisches Denken – eine formalistische Spiegelfechtere? 65

Exposition

Kritische Gesellschaftstheorie am Institut für Sozialforschung.....66

5 Dekonstruktion.....68

Die Widerlegung der Lukács-Thesen 68

5.1 Philosophische Wende.....69

Horkheimers Nachtrag zu ‚Traditionelle und kritische Theorie‘ 69, Die Vernunft als eine kritische Instanz der Weltdeutung 71, Die Autonomie der Philosophie gegenüber der gesellschaftlichen Praxis 73

5.2 Dekontextualisierung und Fundamentalisierung.....75

Der Verzicht auf eine kritische Theorie der Gesellschaft 75, Marcuses Hinwendung zur Triebtheorie Sigmund Freuds 77, Die Dekontextualisierung und Fundamentalisierung des kritischen Denkens 79

Zweites Kapitel

Kritische Gesellschaftstheorie nach dem *linguistic turn*.....80

Die Transformation der kritischen Gesellschaftstheorie 80, Die normativen Grundlagen der kritischen Gesellschaftstheorie 80, Die Verbindung von Wahrheits- und Sollgeltung 81, Habermas' doppelte Herausforderung 82

1 Theoriegeschichtlicher Hintergrund.....83

Philosophischer Gestus mit politischem Sendungsbewußtsein 83, Die Einheit von Erkenntnis und Interesse 87, Von der historischen zur rekonstruktiven Sozialwissenschaft 88, Der Bruch mit der methodologischen Grundlegung der kritischen Gesellschaftstheorie 91, Die Verbindung von Gesellschafts- und Systemtheorie 93, Die ‚Theorie des kommunikativen Handelns‘ 95

2 Methode.....96

Die semiotische Transformation der Transzendentalphilosophie Kants 96, Von der pragmatischen Semiotik zur Transzendental- bzw. Universalpragmatik 99, Der regelgeleitete Aufbau der sozialen Welt 101, Der Begriff ‚kommunikative Rationalität‘ 101, Kommunikative Rationalität und gesellschaftliche Rationalisierung 102, Das Konzept der Lebenswelt 104, Lebenswelt und gesellschaftliche Rationalisierung 105, Die Primordialität des verständigungsorientierten Sprachgebrauchs 106, Die Unmöglichkeit wertneutralen Verstehens 107, Der Prozeß der gesellschaftlichen Rationalisierung 109, Rekonstruktivistischer Naturalismus der Geltungsrechtfertigung 112

3 Konzeption.....113

Universalistische Vernunft in den Grenzen kommunikativen Handelns 113, Der Spagat zwischen Unbedingtheitsansprüchen und Fundamentalismuskritik 115

3.1 Anthropologie.....117

Die Abkehr von den personenbezogenen Eigenschaften kommunikativer Verständigung 117, Moralität und Sittlichkeit als anthropologische Determinanten der Diskurstheorie 119, Die Ontogenese der Ich-Identität als eine Funktion der kommunikativen Vergesellschaftung 121

3.2 Moral.....123

Die Diskurstheorie als Verfahren der Geltungsbegründung moralischer Normen 123, Der kognitive Gehalt praktischer Fragen 124, Der Geltungssinn moralischer Normen 127, Der Geltungsgrund der Moral 129, Der Ansatz der transzendentalpragmatischen Letzt-

begründung 130, Die Minimaethik der gegenseitigen Anerkennung 132, Der Verpflichtungscharakter der Moral 134, Apel versus Habermas 138

3.3 Wahrheit.....139

Die Objektivität der Erfahrung und die Wahrheit von Erkenntnis-Aussagen 139, Die Objektivität des Erfahrungsgehalts sozialwissenschaftlicher Erkenntnis 140, Die Wahrheit von Aussagen über Gegenstände der erfahrbaren Welt 141, Die Logik des Diskurses 142, Die Bedingungen der idealen Sprechsituation 144

4 Praxis.....148

Die veränderten Koordinaten des Verhältnisses von Theorie und Praxis 148, Von der Parteilichkeit der Vernunft zum Faktum der Vernunft 149, Faktizität und Geltung 151

Exposition

Kritische Gesellschaftstheorie nach dem linguistic turn.....153

5 Dekonstruktion.....159

Die Diskurstheorie des Rechts und die erkenntnisrealistische Wende in der Wahrheitstheorie als weitere Schritte der Aufweichung der Grundlagen des Konzepts der kritischen Gesellschaftstheorie nach dem linguistic turn 159

5.1 Moraltheorie: Faktizität und Geltung.....162

Das Recht als funktionales Komplement zur Moral 162, Das Recht als Instrument der radikalen Demokratie 164, Die Architektonik der Diskurstheorie 165, Der moralische Kognitivismus als eine Bestimmungsgröße der politischen Autonomie 167, Die Grenzen der wechselseitigen Begründung von moralischer und politischer Autonomie 168, Das prozeduralistische Rechtsverständnis der Diskurstheorie des Rechts 171, Die Gleichursprünglichkeit von privater und öffentlicher Autonomie als Konstitutionsmerkmal des Systems der Rechte und das Paradoxon der Entstehung von Legitimität aus Legalität 172, Die Normativität der komplementären Forderungen nach Rechtsinhaltsgleichheit und staatsbürgerlicher Solidarität 175, Die Normativität der Diskurstheorie des Rechts als Reflex auf die gefährdete Ressource gesellschaftlicher Solidarität 176

5.2 Erkenntnistheorie: Wahrheit und Rechtfertigung.....179

Die realistische Wende in der Wahrheitstheorie 179, Die Begründung von unbedingter Wahrheitsgeltung ohne ‚Wahrheit‘ mit gerechtfertigter Behauptbarkeit gleichzusetzen

180, *Die transzendente Fragestellung als Ausgangspunkt der Einführung eines janusköpfigen Wahrheitsbegriffs* 182, *Die transzendente Fragestellung als Ausgangspunkt für die naturalistische Begründung des erkenntnistheoretischen Realismus* 184, *Die Aufhebung der epistemologisch begründeten Einheit von Wahrheits- und Sollgeltung* 184, *Die Unübertragbarkeit der naturalistischen Begründung des erkenntnistheoretischen Realismus auf die Moraltheorie und der endgültige Bruch mit der formalpragmatischen Begründung einer Universal-moral* 185

Drittes Kapitel

Kritische Gesellschaftstheorie in der Kritik des amerikanischen

Pragmatismus.....188

Dewey über deutsche Philosophie und deutsche Politik 188, *Dewey unter dem Verdikt der kritischen Gesellschaftstheorie* 189, *Der amerikanische Pragmatismus – die unterschätzte Alternative* 190, *Die Grenzlinien zwischen amerikanischem Pragmatismus und kritischer Gesellschaftstheorie* 193

1 Theoriegeschichtlicher Hintergrund.....195

Peirces Bedeutung für die Tradition des amerikanischen Pragmatismus 195, *Peirces direkter Realismus* 197, *Peirces Konsentstheorie der Wahrheit* 199, *Putnams Kritik der Konsentstheorie der Wahrheit* 201, *Putnams Übertragung des direkten Realismus auf den Bereich der begrifflichen Wahrnehmung* 203, *Putnams Verbindung des direkten Realismus in der begrifflichen Wahrnehmung mit dem Bedeutungsholismus Wittgensteins* 205, *Peirces wissenschaftliche Experimentiergemeinschaft* 207, *Das Summum Bonum als Endzweck der wissenschaftlichen Experimentiergemeinschaft* 209, *Putnams Insistenz auf einem Konzept der begrifflichen Relativität ohne metaphysische Rückendeckung* 210, *Das Ethos des demokratischen Experimentalismus* 213

2 Pragmatische Erkenntnistheorie.....214

Kritische Gesellschaftstheorie am Institut für Sozialforschung an der Grenze zur pragmatischen Erkenntnistheorie 214, *Kritische Gesellschaftstheorie nach dem linguistic turn an der Grenze zur pragmatischen Erkenntnistheorie* 216

2.1 Tradition: Pragmatische Erkenntnistheorie und die kritische Gesellschaftstheorie am Institut für Sozialforschung.....218

Abkehr von der Zuschauertheorie der Erkenntnis 218, *Erkenntnis als offener und kontinuierlicher Prozeß der wechselseitigen Beeinflussung veränderlicher Dinge* 219, *Die Verbindung von Theorie und Praxis ohne die Rückendeckung unbedingter Geltungsansprü-*

che 221, Progressives Denken ohne die Unterscheidung von Mitteln und Zwecken 222, Kritisches Denken ohne die Unterscheidung zwischen Schein und Sein 224, Kritik der Identifikation von Begriff und Gegenstand 227, Kritik des Dualismus von Subjekt und Objekt 228, Kritik der Vorstellung vom ‚Ding an sich‘ 230

2.2 Aktualität: Pragmatische Erkenntnistheorie und die kritische Gesellschaftstheorie nach dem *linguistic turn*.....231

Die nominalistische Fehlinterpretation der pragmatischen Maxime 231, Die Realität des Realen in der pragmatischen Wahrheitstheorie 233, Der Szientismus der pragmatischen Wahrheitstheorie 235, Putnams Begriff eines nicht szientistischen direkten Realismus 237, Begriffliche Relativität ohne Relativismus 240, Das Konzept der begrifflichen Wahrheit 242, Das Konzept der begrifflichen Wahrheit als ein Instrument der Begründung des direkten Realismus im Bereich der Wahrheitstheorie 244, Die Grenzen einer ‚nominalistischen‘ Begründung des direkten Realismus im Bereich der Wahrheitstheorie 246

3 Pragmatische Moraltheorie.....246

Kritische Gesellschaftstheorie am Institut für Sozialforschung an der Grenze zur pragmatischen Moraltheorie 246, Kritische Gesellschaftstheorie nach dem linguistic turn an der Grenze zur pragmatischen Moraltheorie 247

3.1 Tradition: Pragmatische Moraltheorie und die kritische Gesellschaftstheorie am *Institut für Sozialforschung*.....249

Die Moral als Bestandteil der gesellschaftlichen Praxis 249, Erziehung als Instrument der gesellschaftlichen Praxis 250, Die Bildbarkeit des menschlichen Wesens im Kontext der gesellschaftlichen Praxis 252, Die gesellschaftliche Praxis als Bezugsgröße des moralischen Fortschritts 253, Moralische Handeln als experimentelles Problemlösen 254, Moralische Handeln als gesellschaftliche Praxis unter dem Gesichtspunkt sozialer Folgen 256, Die umfassende Moralisierung der gesellschaftlichen Praxis 258

3.2 Aktualität: Pragmatische Moraltheorie und die kritische Gesellschaftstheorie nach dem *linguistic turn*.....259

Realismus ohne Unbedingtheitsansprüche 259, Objektivität ohne Unbedingtheitsansprüche 261, Moralische Verbindlichkeit ohne deontologische Unbedingtheit 262, Moralische Verbindlichkeit ohne die Unterscheidung von Werten und Normen 264, Die Objektivität des wissenschaftlichen und moralischen Leitbilds des demokratischen Liberalismus 266

Konklusion	
<i>Kritische Gesellschaftstheorie ohne philosophische</i>	
<i>Unbedingtheitsansprüche</i>	268
Literaturverzeichnis	280

*Eijentlich hat sich nüscht jeändert,
außer det Jesellschaftssystem.*
(unbekannter Arbeiter aus Berlin/Ost)

Einleitung

Die Transformation der kritischen Gesellschaftstheorie und die Herausforderung des amerikanischen Pragmatismus

Der ideengeschichtliche Hintergrund

In Ablösung von der sozialen und religiösen Philosophie des Mittelalters bildet sich mit der beginnenden Neuzeit eine Weltanschauung heraus, die das einzelne Individuum aus seiner vorgegebenen Stellung in einer nach göttlicher Vernunft konzipierten Ordnung in den Mittelpunkt der Welt rückt:

„Im Mittelalter lagen die beiden Seiten des Bewußtseins – nach der Welt hin und nach dem Innern des Menschen selbst – wie unter einem gemeinsamen Schleier träumend oder halbwach. Der Schleier war gewoben aus Glauben, Kindesbefangenheit und Wahn; durch ihn hindurchgesehen erschienen Welt und Geschichte wundersam gefärbt, der Mensch aber erkannte sich nur als Rasse, Volk, Partei, Korporation, Familie oder sonst in irgendeiner Form des Allgemeinen. In Italien zuerst verweht dieser Schleier in die Lüfte; es erwacht eine o b j e k t i v e Betrachtung und Behandlung des Staates und der sämtlichen Dinge dieser Welt überhaupt; daneben aber erhebt sich mit aller Macht das S u b j e k t i v e; der Mensch wird geistiges I n d i v i d u u m und erkennt sich als solches.“¹

Nicht weniger bedeutsam als die Kultur der Renaissance in Italien, die Jacob Burckhardt beschreibt, ist der spätere Einfluß der reformatorischen Theologie auf den Prozeß der Emanzipation des Individuums. So birgt etwa Martin Luthers Verständnis der christlichen Freiheit als ‚innere Freiheit‘ des Christen nach Maßgabe des Glaubens an Christus Implikationen, die nicht zwangsläufig auf die religiöse Sphäre begrenzt bleiben mußten.²

Tatsächlich gelangt mit der Entwicklung der rationalen Naturrechtslehre, die sich im 17. Jahrhundert von der klassischen, stoischen und christlichen Natur-

1 Jacob Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien* (Neudruck der vollständigen Ausgabe von 1860), Essen (ohne Jahr), S. 131.

2 Vgl. Martin Luther, *Traktat von der christlichen Freiheit*, in: ders., *Von christlicher Freiheit. Schriften zur Reformation*, übertragen und kommentiert von Horst Beintker, Zürich 1990, S. 529-572.

rechtslehre ablöst, in der Geschichte des politischen Denkens ein individualistisches Menschenbild zur Dominanz. Das Individuum gilt nicht mehr als Exponent einer vorgegebenen natürlichen oder göttlichen Ordnung, sondern wird wesentlich als ein selbständiges Agens betrachtet. Als Bezugspunkt aller Aussagen über die Gestalt und den Sinn der sozialen Existenz des Menschen durch die rationalistische Naturrechtsphilosophie gilt nunmehr das Axiom: „Der Mensch ist von Natur aus frei, ein Wesen der Selbstbestimmung.“³

Freiheit, die dem Menschen von Natur aus – also wesensmäßig – zugesprochen wird, bleibt nach dem Verständnis der rationalen Naturrechtslehre allerdings zunächst eine abstrakte, ungeschichtliche Kategorie. Der bedeutungsgemäß zu verwendende Begriff ‚natürliche Freiheit‘ verweist ausdrücklich auf die theoretische Konstruktion eines Naturzustandes. In diesem asozialen Zustand verkörpert der Mensch sein originäres Wesen. Soziale Ordnung geht – dem Sinn nach – erst aus einem zwischen den einzelnen Individuen allseitig geschlossenen Sozialvertrag hervor, womit das natürliche Recht gewissermaßen durch das selbstverfügte positive Recht mediatisiert wird. Die aus der rationalen Naturrechtslehre abgeleitete Forderung nach Selbstbestimmung, nach einer gesellschaftlichen bzw. politischen Ordnung, die auf selbstverfügbarem Recht beruht, bildet schließlich die Grundlage für die Entwicklung eines Begriffs der politischen Freiheit, der als Funktion der natürlichen Freiheit des Individuums zum Fundament der Legitimation politischer Ordnung wird. Der moderne Freiheitsbegriff, die Verbindung von natürlicher und politischer Freiheit im Begriff der unveräußerlichen Menschenrechte findet seinen historisch bedeutsamen Ausdruck in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung von 1776, in der es heißt:

„Wir halten diese Wahrheiten für offenbar und keines weiteren Beweises bedürftig: Daß alle Menschen gleich sind von Geburt, daß sie von ihrem Schöpfer mit gewissen, unveräußerlichen Rechten ausgestattet sind, daß zu diesen Leben, Freiheit und das Streben nach Glück gehören; – daß, um diese Rechte zu sichern, Regierungen unter den Menschen eingerichtet sind, welche ihre rechtmäßige Gewalt von der Zustimmung der Regierten herleiten. So oft eine Regierungsform diesen Endzwecken verderblich wird, hat das Volk das Recht, sie zu ändern oder abzuschaffen, eine neue Regierung einzusetzen und diese auf solchen Grundsätzen aufzubauen und ihre Befugnisse in solche Formen zu kleiden, die die Sicherheit und das Glück des Volkes zu gewährleisten scheinen.“⁴

3 Peter Graf Kielmansegg, *Volkssouveränität. Eine Untersuchung der Bedingungen demokratischer Legitimität*, Stuttgart 1977, S. 99 f.

4 Günther Franz (Hrsg.), *Staatsverfassungen. Eine Sammlung wichtiger Verfassungen der Vergangenheit und Gegenwart in Urtext und Übersetzung*, Darmstadt 1975, S. 3.

Freilich vertritt bereits Jean-Jacques Rousseau die Auffassung, daß ein auf der Grundlage eigennütziger Motive gegründeter Gesellschaftszustand nichts anderes widerspiegeln kann als das Eigeninteresse der Individuen, was seiner Meinung nach notwendigerweise zum Mißbrauch der gesellschaftlichen Einrichtungen führen muß. Nur wenn sich die Individuen vom Gemeinwillen leiten lassen und das Gemeinwohl zum Zweck der gesellschaftlichen Vereinigung erheben, konstituieren sie eine „sittliche Gesamtkörperschaft“, d.h. einen Gesellschaftszustand, der einer gerechten und damit auch vernünftigen Organisation der zwischenmenschlichen Beziehungen Ausdruck verleiht. Weil das Gemeinwohl jedoch nicht die Summe der partikularen Interessen der Individuen ist, sondern als die Summe ihrer Differenzen eine eigene Qualität begründet, stellt Rousseau die zwischenmenschlichen Beziehungen schlußendlich auf eine völlig neue Grundlage. Fallen bei ihm nämlich Partikularinteresse und Gemeinwohl anders als z.B. bei John Locke auseinander, kann er nicht wie dieser davon ausgehen, daß der Gesellschaftszustand aus dem freien Zusammenspiel individueller Kräfte hervorgeht. Im Gegensatz zu Locke setzt Rousseau also voraus, daß der Gesellschaftszustand auf den Grundsätzen einer Vernunft fußt, die die Individuen bewußt im Sinne des gemeinwohlorientierten Handelns umsetzen müssen. Nur unter dieser Voraussetzung ist zu gewährleisten, daß sich die gesellschaftliche Sanktionierung der individuellen Freiheit durch die Gesamtkörperschaft gegenüber den Individuen nicht verselbständigt und Ausdruck des Gemeinwillens bleibt.

Es ist Karl Marx, der aus der Mitte des 19. Jahrhunderts rückblickend auf die Verfassungen der Revolutionszeit Rousseaus Überlegungen vom Kopf auf die Füße stellt und den bereits von Gracchus Babeuf angeklagten Widerspruch von verfassungsmäßiger (Rechts)Gleichheit und faktischer Ungleichheit als den kodifizierten Ausdruck des partikularen Interesses des Besitzbürgertums betrachtet. Damit stellt Marx die Evidenz gerade der Bedingungen in Frage, an die noch die Vertragstheoretiker des bürgerlichen Zeitalters anknüpfen, um der zeitgenössischen monarchischen Herrschaftsauffassung ihr Ideal einer modernen Gesellschaftsverfassung gegenüberzustellen: die faktische Freiheit der sich vergesellschaftenden Individuen als Bedingung ihrer Zustimmung zum Übergang in den Gesellschaftszustand und eine annähernde Gleichverteilung von Eigentum und Macht als Bedingung der Möglichkeit von Freiheit in einem Gesellschaftszustand, in dem der Status quo aufgrund der Geltung allgemeingültiger Gesetze den Status quo ante widerspiegelt. Für Marx geht letztlich keines der in den amerikanischen und französischen Verfassungen niedergeschriebenen Menschenrechte über den egoistischen Menschen hinaus, als der er Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft ist und als solches ein auf sein Privatinteresse reduziertes Individuum.

Mit dem Elend weiter Teile der sich entwickelnden kapitalistischen Gesellschaften spaltet die zunehmende Diskrepanz zwischen rechtlicher und faktischer Freiheit die Erben der ‚linken Fraktion‘ der französischen Nationalversammlung. Gegenstand der Auseinandersetzung bleibt bis heute die Frage, ob die zeitgenössische Gesellschaft das Zerrbild oder der Vorschein einer menschengerechten Gesellschaftsordnung ist. Entwickelt sich eine derartige Gesellschaftsordnung mit der Geltung der Menschenrechte aus dem freien Zusammenspiel individueller Kräfte oder muß ein Rechtsverständnis hinterfragt werden, nach dem die Menschenrechte negativ, d.h. als Freiheitsrechte bestimmt sind, die mit Ausnahme der positiven Teilhaberrechte keiner inhaltlichen Spezifikation darüber bedürfen, wie die rechtliche Freiheit auch faktisch gesichert werden kann? Gegenstand der Auseinandersetzung bleibt bis heute die Frage, ob eine menschengerechte Gesellschaftsordnung schrittweise aus der zeitgenössischen Gesellschaftsordnung entwickelt werden kann, oder ob sie nach Maßgabe universaler Prinzipien größere Entwicklungssprünge – eine „qualitative Differenz in der Richtung des Fortschritts“ (Marcuse) – voraussetzt.

Habermas, „ein deutscher Dewey“?

Anlässlich des sechzigsten Geburtstags von Jürgen Habermas verleiht Hilary Putnam dem Jubilar das wertschätzende Prädikat „ein deutscher Dewey“. Sein Leben lang habe er „den verantwortungsbewußten Dienst am emanzipatorischen Interesse gepredigt und praktiziert“⁵. Mit diesem Kompliment hebt er sich von den 40 Jahre älteren Vorwürfen Horkheimers ab, Habermas predige die „Aufhebung der Philosophie in Revolution“ und leiste damit den „Geschäften der Herren im Osten“ Vorschub⁶. So verquer diese Gegenüberstellung scheinen mag – Komplimente von einem Carnap-, Kritik von einem Lukács-Schüler –, sie behält bis heute eine bemerkenswerte Gültigkeit: Im angelsächsischen Raum gilt Habermas als ein Vorzeige-Liberaler im besten Sinne des Wortes, im deutschen Raum der konservativen Kulturkritik als ein unzeitgemäßer linker Dogmatiker. – Richtig ist, daß sich Habermas mit der Diskurstheorie des Rechts und der Moral von der Idee einer Gesellschaft leiten läßt, die allen Mitgliedern ein freies und selbstbestimmtes Leben sowie die damit verbundene Teilhabe an der Gestaltung ihres gesellschaftlichen Lebenszusammenhangs ermöglicht; richtig ist auch, daß Habermas dazu – um an Putnams Dewey-Vergleich festzuhalten – „eine interne Beziehung zwischen Demokratie und der Vernunft an sich“ voraussetzt. Falsch ist jedoch, daß sich Habermas bei der

5 Hilary Putnam, *Ein deutscher Dewey*, in: NZZ, 12.06.1999, S. 77.

6 Max Horkheimer an Theodor W. Adorno, 27. September 1958, in: Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, 19 Bde., Bd. 18, hrsg. von Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt/Main 1988, S. 437-452, S. 445.

Umsetzung des damit ausgewiesenen Begründungsanspruchs als der Horkheimer gegenüber bessere Dewey erweist.

Um mit dieser Behauptung die Pointe der nachfolgenden Überlegungen verständlich zu machen, ist es allerdings notwendig, die Uhr weiter als 40 Jahre zurückzudrehen. Die damit verbundene Retrospektive zielt darauf ab, die konstruktive Aufbauphase des *Instituts für Sozialforschung* zu Beginn der dreißiger Jahre von der Phase der Dekonstruktion abzugrenzen, die 1937 mit Horkheimers Nachwort zu *Traditionelle und kritische Theorie* einsetzt. Faßt man nämlich Horkheimers richtungsweisende Aufsätze aus der Frühzeit des *Instituts für Sozialforschung* ins Auge, stellt sich schnell heraus, daß die Nähe des von Horkheimer begründeten Theorieprojekts zum amerikanischen Pragmatismus in der klassischen, maßgeblich durch Dewey verkörperten Form weitaus größer ist, als die Vertreter der kritischen Gesellschaftstheorie in Frankfurt seinerzeit angenommen haben. Zunächst ist es jedoch die ideologiekritische Auslegung der Lukács-Thesen, und später dann, nach der grenzenlosen Ernüchterung angesichts der Etablierung des faschistischen Herrschaftssystems, die Rückwendung zur idealistischen Vernunftphilosophie, die einer vorbehaltlosen Rezeption des amerikanischen Pragmatismus entgegensteht. bezeichnet. Als Ausgangspunkt der Dekonstruktion der kritischen Gesellschaftstheorie am *Institut für Sozialforschung* besiegelt erst die mit der Rückwendung zum Idealismus vollzogene philosophische Wende Horkheimers die tiefgreifende Zäsur im Verhältnis zur Philosophie des amerikanischen Pragmatismus.

Angesichts dieser Dekonstruktion strengt Habermas eine grundlegende Erneuerung der kritischen Gesellschaftstheorie an. Mit seinem Gegenentwurf kritischen Denkens stellt er sich in die lange, mit Marcuse beginnende Reihe von Kritikern, die die Dekonstruktion der kritischen Gesellschaftstheorie als die sinnfällige Reaktion auf ein Begründungsdefizit betrachten. Nach Meinung dieser Kritiker besteht der Geburtsfehler der kritischen Gesellschaftstheorie darin, die gesellschaftlichen Verhältnisse als vernünftig oder gerecht qualifizieren zu wollen, ohne dabei auf den universalistischen Sinn der Leitbegriffe Vernunft oder Gerechtigkeit zurückzugreifen. Mit seiner Kritik der kritischen Gesellschaftstheorie knüpft Habermas an diese Tradition der Kontextualismus-Kritik an. Statt also die philosophische Wende Horkheimers rückgängig zu machen, verfestigt er sie.

Mit der Erneuerung der kritischen Gesellschaftstheorie im Rekurs auf unbedingte Geltungsansprüche rührt Habermas, dem Richard Rorty nicht ohne Grund bescheinigt, die europäische Philosophie für die Tradition des amerikanischen Pragmatismus geöffnet zu haben, an eine Divergenz zwischen der kontinentaleuropäischen und der angelsächsischen Philosophie, die Horkheimer eigentlich bereits beigelegt hatte. Diese Divergenz betrifft die kantianische Idee einer apriorischen Geltung der Vernunft, die viele kontinentaleuropäische Philosophen als ein Bollwerk

gegen die irrationalistische Zersplitterung der Vernunft aufrichten, während sie den Erben Deweys als Ausdruck eines fundamentalistischen Vernunftidealismus gilt.⁷ Es ist mehr als den ergänzenden Hinweis in einer Fußnote wert, daß die damit ange-deutete Frontstellung von Pragmatismus und Idealismus quer zu der bereits von Horkheimer im Rationalismus-Aufsatz von 1934 beiseite geschobenen Rationalismus-Irrationalismus-Debatte liegt. Gegenüber dem metaphysischen Vernunftbegriff der *Dialektik der Aufklärung* an einem Kognitivismus festzuhalten, der praktische Fragen als der diskursiven Vernunft zugänglich betrachtet – diese Präferenz läßt sich nicht nur dem linguistisch transformierten Idealismus à la Habermas, sondern auch der Philosophie des amerikanischen Pragmatismus zurechnen. Demnach lautet die erkenntnisleitende These der vorliegenden Arbeit wie folgt: Nicht die universalpragmatische Begründung unbedingter Geltungsansprüche, sondern das pragmatische Konzept des demokratischen Experimentalismus stellt die geeignete Antwort auf die Dekonstruktion der kritischen Gesellschaftstheorie am *Institut für Sozialforschung* dar.

Die Aporie im Denken von Habermas

Es ist Karl-Otto Apel, der Habermas den Ansatzpunkt für eine grundlegende Neubewertung der kritischen Gesellschaftstheorie liefert. Mit seiner Reformulierung der kantschen Frage nach den Bedingungen der wissenschaftlichen Erkenntnis als peircesche Frage nach den Bedingungen der intersubjektiven Verständigung über den Sinn und die Wahrheit von Sätzen liefert er den Schlüssel für die von Habermas betriebene Transformation der kritischen Gesellschaftstheorie. Anders als bei Apel konvergiert die philosophische Universalpragmatik bei Habermas allerdings mit einer materialistischen Theoriekonzeption. Demnach zeigen die universalen Thesen der kommunikativen Vergesellschaftung einen Entwicklungsprozeß an, der in der alltäglichen Handlungspraxis seinen unhintergehbaren Ausgangspunkt findet. Dieser Entwurf eines erfahrungswissenschaftlichen, gleichwohl aber universalgültigen Forschungsansatzes macht die an Marx geschulte Pointe der *Theorie des kommunikativen Handelns* aus: Der universalistische Anspruch der formalpragmatischen Begrifflichkeit verbindet sich mit einer Abstraktionsleistung, die vom Stand der gesellschaftlichen Entwicklung ausgehend deren allgemeines Prinzip erfaßt.

Wie im folgenden zu zeigen sein wird, besteht die Krux von Habermas' rekonstruktivistischem Begründungsansatz jedoch darin, daß der bloßen Nachkonstruktion intuitiv befolgter Regeln sprachlicher Kommunikation der originäre Bezug zur

⁷ Vgl. Axel Honneth, *Logik des Fanatismus. Deweys Archäologie der deutschen Mentalität*, in: John Dewey, *Deutsche Philosophie und deutsche Politik*, hrsg. von Axel Honneth, Berlin 2000, S. 7-35, S. 25 f.

Kritik fehlt. Aus diesem Grund bleibt die Universalpragmatik von theoretischen Zusatzannahmen abhängig, durch die sie sich im Erklärungszusammenhang der kritischen Theorie verorten läßt. Nachdem sich die Entwicklung der kritischen Gesellschaftstheorie infolge der Ablösung der Theorie der Erkenntnisinteressen durch die *Theorie des kommunikativen Handelns* in den Bahnen einer Theorie der gesellschaftlichen Rationalisierung (mit dem Schwerpunkt auf Fragen der sozialen Integration) und einer Diskurstheorie (mit dem Schwerpunkt auf Fragen der Geltungsbegründung) vollzieht, sind diese Zusatzannahmen wie folgt bestimmt: für die Theorie der gesellschaftlichen Rationalisierung durch die These vom Primat des verständigungsorientierten Sprachgebrauchs und die These von der Unmöglichkeit des wertneutralen Verstehens und für die Diskurstheorie durch die Konsenstheorie der Wahrheit und die Bedingungen der idealen Sprechsituation. Wie sich herausstellt, sind diese Annahmen jedoch nicht so belastbar, daß sie den von Habermas vertretenen Begründungsanspruch tragen können, wenn sich dieser Anspruch gemäß der Formel ‚theoretische Unbedingtheit kraft faktischer Unhintergebarkeit‘ aus der substantiellen Sittlichkeit der Alltagswelt herleitet.

Tatsächlich ist Habermas' Anspruch, die Unbedingtheit kritischen Denkens zu behaupten, ohne dafür den Preis zahlen zu müssen, die Begründungsfunktion der Philosophie wie Apel auf den Nachweis kontexttranszendenter, a priori universaler Geltungsansprüche zurückzuführen, vom Grundsatz her aporetisch. Die Ambiguität der von Habermas entwickelten Begründungsstrategie läßt sich – so die hier vertretene Auffassung – nur vermeiden, wenn entweder der von Apel gewählte starke Begründungsansatz verfolgt wird, oder eine Fundamentalismuskritik, die die Erneuerung der kritischen Gesellschaftstheorie im Rekurs auf unbedingte Geltungsansprüche prinzipiell in Frage stellt. Mit der Entscheidung für die letzte Alternative öffnet sich der vorliegende Beitrag *Zur Kritik philosophischer Unbedingtheitsansprüche* für die Forschungstradition des amerikanischen Pragmatismus. Auf diese Weise erschließt sich das Potential einer Forschungstradition, die es erlaubt, die kritische Gesellschaftstheorie ohne die Bezugnahme auf unbedingte Geltungsansprüche zukunftsfähig zu machen. Mit dem Konzept des demokratischen Experimentalismus, so die These, läßt sich der *linguistic turn* als eine zentrale Voraussetzung der Erneuerung der kritischen Gesellschaftstheorie entfalten und dabei konstruktiv an Horkheimers originäres Konzept der kritischen Gesellschaftstheorie anschließen.

Es handelt sich um keinen bloßen Zufall, wenn Putnam die analytische Philosophie für den amerikanischen Pragmatismus und damit zugleich für den Holismus der kontinentaleuropäischen Philosophie öffnet und mit Robert Brandom und John McDowell zwei Protagonisten die Bühne betreten haben, die Kant aus der Perspektive des objektiven Idealismus reinterpretieren und davon eine grundlegende Reformation der analytischen Sprachphilosophie erwarten. Dagegen ist es

geradezu als eine Ironie der Geschichte zu betrachten, wenn Habermas, der einst meinte, Adornos Genie habe die „methodologische Blöße“ der kritischen Gesellschaftstheorie verdeckt, nunmehr von Philosophen aus dem angelsächsischen Sprachraum herausgefordert wird, die Kants Kritik der Vernunft unter Bezugnahme auf Hegel retten wollen. Dies scheint um so mehr der Fall, als sich Habermas in seinem Spätwerk auf eine Position des erkenntnistheoretischen Realismus zubewegt, von der aus er kognitivistischen Geltungsansprüchen in einem nicht epistemischen, ontologischen Sinn Universalität und Unbedingtheit versichern will. Ausschlaggebend für diese realistische Wende ist nicht zuletzt der bei Rorty beobachtete Konnex von epistemischem Wahrheitsbegriff und kulturellem Relativismus. Daß es sich hierbei jedoch keineswegs um eine zwangsläufige Entwicklung handeln muß, zeigt die Tatsache, daß auch Putnam und McDowell eine Form des Realismus vertreten, mit der sie sich kritisch von Rorty abgrenzen. Weil sie im Gegensatz zu Habermas einen Realismus ohne Unbedingtheitsansprüche vertreten, damit aber nicht zugleich den Anspruch auf objektive Wahrheit und moralische Verbindlichkeit preisgeben, sind ihre Überlegungen im Kontext dieser Ausführungen von zentraler Bedeutung. Geradezu einem Weckruf könnte es diesbezüglich gleichkommen, wenn mit Putnam einer der hervorragenden Theoretiker der analytischen Philosophie seine Hinwendung zum amerikanischen Pragmatismus mit der ihn bewegenden Fragestellung erklärt, wie eine aufgeklärte Gesellschaft einem zerstörerischen moralischen Skeptizismus begegnen kann, ohne Zuflucht zu einem moralischen Autoritarismus zu suchen.

Ausrichtung der Arbeit

Wie der amerikanische Pragmatismus ist die kritische Gesellschaftstheorie eine Form der progressiven Gesellschaftstheorie. Als solche soll sie auf die ‚Frage nach dem nächsten Schritt‘ eine Antwort geben, ohne die Idee einer menschengerechten Gesellschaft zu hypostasieren. Statt vom Ideal einer ausgeklügelten Gesellschaftsordnung, läßt sich das kritische Denken von der Vorstellung leiten, daß eine menschengerechtere Gestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse möglich und wenn möglich auch erstrebenswert ist.

Mit der Diskurstheorie, der Diskurstheorie des Rechts und der Moral, legt Jürgen Habermas eine Variante – um die Raummetapher aus den Zeiten der Französischen Revolution aufzugreifen – linken Denkens vor, mit der er der Intuition der kritischen Gesellschaftstheorie gerecht werden will, ohne das Schicksal seiner Vorläufer zu teilen und zwischen die Mühlsteine von Fundamentalismuskritik und Unbedingtheitsansprüchen zu geraten. Seit seiner Parteinahme im Positivismusstreit verfolgt Habermas dabei das Ziel, seine methodologischen Überlegungen zur Objektivität der Sozialwissenschaften und seine Überlegungen zur Rechts- und Mo-

raltheorie unter dem Dach einer kritischen Theorie der Gesellschaft zu vereinen. Diese Zielsetzung deckt sich mit dem der vorliegenden Arbeit zugrundeliegenden Motiv, die Möglichkeit einer einheitlichen Gesellschaftstheorie im Anschluß an Horkheimer, Adorno und die anderen Theoretiker am *Institut für Sozialforschung* zu behaupten. Dementsprechend beschränken sich die folgenden Überlegungen nicht auf die Klärung einzelner philosophischer Fachfragen; immer geht es auch darum, die Aussagen von Habermas auf ihre Integrität im Projekt der kritischen Gesellschaftstheorie zu prüfen. Der Gewinn eines Arguments, einer revidierten These, hat sich immer am Preis für die Theoriekonzeption als Ganze zu bemessen.

Unter dem Begriff der leitenden Fragestellung soll die Auffassung begründet werden, daß es Habermas nicht gelingt, das Projekt der kritischen Gesellschaftstheorie am *Institut für Sozialforschung* fortzuführen, ohne mit dem Spagat zwischen Unbedingtheitsansprüchen und Fundamentalismuskritik in heillose Aporien zu geraten. Das, was Habermas nicht gelingt, wird dabei der Forschungstradition des amerikanischen Pragmatismus zugesprochen, nämlich, einen Ansatzpunkt für die konstruktive Weiterführung der kritischen Gesellschaftstheorie am *Institut für Sozialforschung* zu bieten. Diesem Untersuchungsziel soll durch die Kombination einer theoriegeschichtlichen mit einer im engeren Sinne philosophisch-analytischen Betrachtungsweise entsprochen werden. Ohne die Rekonstruktion des theoretischen Kontextes ist es unmöglich, Habermas' Erneuerung der kritischen Gesellschaftstheorie jenseits der Widerlegung einzelner Thesen für gescheitert zu erklären.

Aufbau der Arbeit

Zur Begründung der erkenntnisleitenden These wird zunächst die kritische Gesellschaftstheorie am *Institut für Sozialforschung* gegen ihre Kritiker stark gemacht: Ihr Scheitern stellt nicht das von Horkheimer entwickelte Theoriekonzept in Frage, sondern den Ansatz der Kritik der politischen Ökonomie. In einem zweiten Schritt wird Habermas' Konzept der kritischen Gesellschaftstheorie rekonstruiert: Dessen Inkohärenz dokumentiert das Unvermögen, an Horkheimers philosophische Wende anzuschließen, ohne mit der Preisgabe des Kontextualismus unter das Verdikt des Fundamentalismus zu fallen. Demgegenüber zeigt die Auseinandersetzung mit dem amerikanischen Pragmatismus in Kapitel drei, daß hier ein Ansatz vorliegt, der weitgehend mit dem Theoriedesign von Horkheimers originärem Konzept der kritischen Gesellschaftstheorie übereinstimmt und mit dem Konzept des demokratischen Experimentalismus die Möglichkeit bietet, die kritische Gesellschaftstheorie ohne die Bezugnahme auf Unbedingtheitsansprüche zukunftsfähig zu machen. Zum Schluß soll schließlich gezeigt werden, inwiefern die kritische Gesellschaftstheorie und der amerikanische Pragmatismus eine wechselseitige Korrektivfunktion übernehmen können und sich damit ein Fenster jenseits der aktuellen Diskussion

um den Zusammenhang von Wahrheit und Rechtfertigung, Moralität und Sittlichkeit öffnet. Aus dieser Sicht scheint es möglich, den emanzipatorischen Impetus der Verbindung von Erkenntnis und Interesse zu reanimieren, der dem Projekt der kritischen Gesellschaftstheorie einst zugrunde gelegen hat.

Als eine Erörterung kritischer Gesellschaftstheorie vor und nach dem *linguistic turn* sind die ersten beiden Kapitel symmetrisch aufgebaut und in einen ‚konstruktiven‘ und ‚dekonstruktiven Teil‘ geschieden. Der ‚konstruktive Teil‘ dient der Darstellung der Methode, der Konzeption und des Praxisbezugs der Gesellschaftstheorie nach dem Verständnis von Horkheimer bzw. Habermas. Hier geht es darum, den „Paradigmenkern“ (Brunkhorst) der einen wie der anderen Theorie zu erfassen. Dagegen zeigt der ‚dekonstruktive Teil‘ des ersten Kapitels zunächst die Abkehr Horkheimers von seinem originären Theoriekonzept und dann – im zweiten Abschnitt – die daraus resultierenden Konsequenzen. Mit der Reflexion auf die Themenkomplexe von *Faktizität und Geltung* und *Wahrheit und Rechtfertigung* macht der ‚dekonstruktive Teil‘ des zweiten Kapitels deutlich, daß Horkheimers Begründungsprobleme auch durch eine Erneuerung der kritischen Gesellschaftstheorie im Anschluß an den *linguistic turn* nicht beseitigt werden können. Im dritten Kapitel wird schließlich aus der Perspektive des amerikanischen Pragmatismus auf die Begründungsprobleme der kritischen Gesellschaftstheorie reflektiert. Dies geschieht je gesondert unter Bezugnahme auf die Gründerväter des amerikanischen Pragmatismus und auf die modernen Vertreter der englischsprachigen Philosophie, die sich auf die eine oder andere Art im Umfeld des amerikanischen Pragmatismus verorten. Mit der Rekonstruktion der pragmatischen Erkenntnis- und Moraltheorie sollen die Grenzverläufe zwischen der Philosophie des amerikanischen Pragmatismus und der kritischen Gesellschaftstheorie nachgezeichnet werden. Dabei zeigt die Auseinandersetzung mit der Tradition des amerikanischen Pragmatismus deren große Nähe zur kritischen Gesellschaftstheorie alter Schule. Mit der Hinwendung zu Habermas’ Konzept der kritischen Gesellschaftstheorie öffnet sich dagegen der Blick für die aktuellen Strömungen des amerikanischen Pragmatismus. Hier wird deutlich, daß Habermas’ Begründung von Unbedingtheit ohne Fundamentalismus weder durch Anklänge an die Tradition des amerikanischen Pragmatismus zu retten ist, noch gegenüber den jüngsten Versuchen, an diesen Traditionsbestand anzuknüpfen, Bestand hat. Mit diesen Überlegungen fließen im dritten Kapitel die Ebene der Rekonstruktion von Theoriegeschichte und die Ebene der Durchführung von Theoriekritik ineinander. Der Schlußteil schlägt schließlich den Bogen zwischen Kapitel eins und drei und ist damit der Ort, an dem Habermas’ Denkansatz überwunden wird.

Erstes Kapitel

Kritische Gesellschaftstheorie am *Institut für Sozialforschung*

Der Begriff ‚kritische Gesellschaftstheorie‘

Kritische Gesellschaftstheorie am *Institut für Sozialforschung* in Frankfurt erfolgt seit der Gründung des Instituts 1923 unter verschiedenen Begriffen: Dialektischer Materialismus, kritische Gesellschaftstheorie oder kritische Theorie sind Begriffe, die Horkheimer verwendet, Frankfurter Schule und Kritische Theorie kennzeichnen den Forschungszusammenhang aus der Perspektive Dritter. Daher beginnt dieses Kapitel mit einer terminologischen Klärung: Was bezeichnet der Begriff ‚kritische Gesellschaftstheorie‘, und wie trennscharf ist er zu verwenden? Grundsätzlich gilt die kritische Gesellschaftstheorie als eine Form der progressiven Gesellschaftstheorie, also einer Theorie, die die Gesellschaft unter dem Gesichtspunkt ihrer Veränderung erfaßt. Als solche ist die kritische Gesellschaftstheorie durch zwei wesentliche Merkmale spezifiziert: Sie ist kritisch bezogen auf die Voraussetzungen der Erkenntnis und kritisch bezogen auf die gesellschaftliche Funktion der Theorie. Es sind diese Spezifikationen, die auf eine weitere Determinante kritischer Gesellschaftstheorie hindeuten. Sofern theoretische Reflexivität nämlich das Wissen um die Reziprozität von theoretischem Denken und außertheoretischer Wirklichkeit impliziert, ist die kritische Gesellschaftstheorie nicht allein kritisch in wissenschaftstheoretischer Hinsicht, sondern auch kritisch bezogen auf die gesellschaftlichen Zustände. In diesem Sinne ist Gesellschaftstheorie für die programmatisch wirksamen Vertreter des *Instituts für Sozialforschung* immer zugleich Methodenkritik, Wissenschaftskritik und Gesellschaftskritik.

Die konkrete Ausgestaltung des Konzepts der kritischen Gesellschaftstheorie wird dabei nicht weniger durch die intellektuelle Persönlichkeit des Theoretikers bestimmt als durch den historisch-politischen Erfahrungskontext. Wenn später also von der kritischen Gesellschaftstheorie im Sinne Horkheimers die Rede ist, ist damit über die Grundbedeutung kritischer Gesellschaftstheorie hinaus die konzeptionelle Form gemeint, zu der sie unter Horkheimers Ägide bis 1937, dem Erscheinungsjahr des Aufsatzes *Traditionelle und kritische Theorie*, entwickelt wird. Kritische Gesellschaftstheorie meint dann eine materialistische Wissenschaft mit der dialektischen Methode der Erkenntnis und dem Ansatz der Kritik der politischen Ökonomie. Weder in ihrer allgemeinen Bedeutung noch in der ihr durch Horkheimer verliehenen Form verbindet sich jedoch mit der kritischen Gesellschaftstheorie eine Schulenzugehörigkeit bestimmter Wissenschaftler. Zwar prägt Horkheimer nach dem Bild eines schulbildenden Gründervaters die Direktion von Forschung und Lehre am Institut, auch dokumentiert die *Zeitschrift für Sozialfor-*

schung kritische Gesellschaftstheorie als ein integrales Projekt, doch behält dieses Projekt für jeden Beteiligten einen Eigensinn. So wie sich Horkheimers Lesart der kritischen Gesellschaftstheorie im Kontext der gesellschaftlichen Ereignisse wandelt, ziehen mit Theodor W. Adorno und Herbert Marcuse auch zwei der produktivsten Theoretiker am Institut eigene Konsequenzen aus den veränderten Rahmenbedingungen gesellschaftstheoretischen Denkens.

Die Anfänge des Instituts für Sozialforschung

In seiner Festrede zur Einweihungsfeier des *Instituts für Sozialforschung* an der Universität Frankfurt bekennt sich Carl Grünberg, als Direktor des neugegründeten Instituts, zum Marxismus als „eines in sich geschlossenen ökonomischen Systems, einer bestimmten Weltanschauung und einer festumrissenen Forschungsmethode“⁸. Als methodische Grundlage des Marxismus gilt ihm die materialistische Geschichtsauffassung, die nach seinem Verständnis eine wissenschaftlich begründete Erkenntnis der Ursachen und Gesetzmäßigkeiten des Umwälzungsprozesses vom Kapitalismus zum Sozialismus erlaubt. Soll die Methode die Objektivität der Institutsarbeit garantieren, ergeben sich die Forschungsinhalte aus dem praktischen Interesse einer fortschrittsoptimistischen Weltanschauung. So glauben Optimisten wie Grünberg nicht an den Untergang der abendländischen Kultur, sondern sehen im Zerfall der Kulturform der kapitalistischen Gesellschaft bereits den Neubeginn einer höhergearteten Gesellschaftsordnung. Kraft dieser Zuversicht fördern sie „bewußt die Selbstüberwindung des Überlebten um des Werdenden willen und um es zu schnellerem Reifen zu bringen“⁹. Getragen wird diese Zuversicht durch die vorbehaltlos von Marx übernommene Forschungsmethode, einschließlich der mit ihr verbundenen Fortschrittsidee. Im Wissen darum, daß Marx in der *Kritik der politischen Ökonomie* die Gesetzmäßigkeiten der Verlaufsform der kapitalistischen Produktionsweise aufgedeckt hat, betrachtet Grünberg diese Gesetzmäßigkeiten ebenso konservativ wie ein Ingenieur die Gesetze der Mechanik: Die wissenschaftliche Arbeit wird unmittelbar praktisch und beschleunigt den Wandel hin zur sozialistischen Gesellschaft.

In dem Moment aber, in dem der vermeintlich widerspruchsfreie Zusammenhang von wissenschaftlicher Erkenntnis und positiver Geschichtsauffassung zweifelhaft wird, entspricht Grünbergs technokratische Betrachtungsweise nicht mehr seinem Forschungsgegenstand, und der antizipierte Übergang von der kapitalistischen zur sozialistischen Gesellschaft verliert an Plausibilität. Von seinen Nachfolgern am

8 Grünberg zitiert nach Rolf Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule. Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung*, München 1988, S. 37 f.

9 Ebd., S. 37.

Institut für Sozialforschung hebt sich Grünberg in dieser Hinsicht vor allem dadurch ab, daß er die Objektivität seiner Forschung nicht weiter hinterfragt. Ihm geht es in erster Linie um die Feststellung, daß die Verlässlichkeit der wissenschaftlichen Arbeit gesichert ist, wenn die konkrete Forschungspraxis unbeeinflusst vom weltanschaulich geprägten Erkenntnisinteresse erfolgt und methodisch einwandfrei durchgeführt wird.¹⁰ Wie sehr Grünberg allerdings mit diesem wissenschaftlichen Selbstverständnis die eigentliche Herausforderung einer progressiven Gesellschaftstheorie in der Tradition von Marx verkennt, wird wohl nirgendwo deutlicher als in Adornos Auseinandersetzung mit Thorstein Veblen.

Die Frage nach dem nächsten Schritt

Wie Veblen geht Adorno davon aus, daß die Möglichkeit einer anderen Gesellschaft in der gegenwärtigen Gesellschaft begründet liegt: „Die bestehende und die andere Gesellschaft haben nicht zweierlei Wahrheit, sondern die Wahrheit in dieser ist untrennbar von der realen Bewegung innerhalb des Bestehenden und jedem einzelnen ihrer Momente.“¹¹ Auch in seiner Ablehnung des Identitätsdenkens – der Ineinssetzung von Denken und Sein – sieht sich Adorno bestätigt, und zwar durch Veblens Aussage: „Institutions are products of the past process, are adapted to past circumstances, and are therefore never in full accord with the requirements of the present.“¹² Gleichwohl findet Veblen nicht die ungeteilte Zustimmung Adornos. Für Adorno ist nämlich unstrittig, daß die „Idee der Möglichkeit“ auf eine Idee des „versöhnten Lebens“ verweist, die allein durch die Bezugnahme auf positives Wissen nicht denkbar ist; auch wenn sie beim derzeitigen Stand der technischen Entwicklung ihren utopischen Gehalt – der sie vielleicht einst als abstrakt und willkürlich erscheinen ließ – verloren hat. Hält Veblen mit Blick auf die „requirements of the present“ trotzdem an der Notwendigkeit einer Anpassung an das faktisch Gegebene fest, kommt dies einer ewigen Fortschreibung blinden Naturzwangs gleich: „Es ist aber gerade die Hypostasis der Lebensnot, die heute in ihrer gesellschaftlichen Gestalt als überholt durchsichtig wird, und zwar eben kraft jener Entwicklung der Technik, deren Stand nach Veblens Doktrin die Menschen sich anpassen sollen. [...] Der gegenwärtigen technischen Situation gerecht werden, welche den Menschen Fülle und Überfluß verspricht, heißt für Adorno, sie nach dem Bedürfnis einer

¹⁰ Vgl. ebd., S. 38 f.

¹¹ Theodor W. Adorno, *Veblens Angriff auf die Kultur*, in: ders., *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, Frankfurt/Main 1955, S. 82-111, S. 109.

¹² Thorstein Veblen, *The Theory of the Leisure Class. An Economic Study of Institutions*, New York 1945, zitiert nach Adorno, ebd., S. 108. „Institutions“ wird von Adorno als „Bewußtseinsformen“ übersetzt.

Menschheit einrichten, die der Gewalt nicht mehr bedarf, weil sie ihrer selbst mächtig ist.“¹³

Adornos Kritik an Veblen ist hier unmittelbar mit einer Kritik des Pragmatismus verschränkt, den Adorno durch die Generalisierung der (vulgär)darwinistischen Hypothese des *struggle for existence* und der Evokation des Prinzips der Anpassung charakterisiert sieht. Dessen ungeachtet trägt er seine Kritik aus einer Position heraus vor, die sich in einem zentralen Punkt gar nicht von derjenigen des ‚Pragmatisten‘ Veblen unterscheidet. Diese Position, die prägnant als progressiv bezeichnet werden kann, kennzeichnet Adorno durch das gemeinsame Interesse an der Frage: „Wie ist ein Neues überhaupt möglich?“¹⁴. Progressiv heißt demnach, sich um Richtung und Ziel des nächsten Schritts zu bemühen und nicht auf dem Bestehenden zu beharren. Die entscheidende Differenz zwischen Adorno und Veblen besteht in dieser Hinsicht darin, daß sich Adorno zwar ebenso wie Veblen der Hypostasierung einer Fortschrittsidee auf der Grundlage eines abstrakten Ideals verschließt, Wahrheit aber nicht wie dieser auf den kleinsten Schritt reduzieren bzw. den nächsten Schritt als Anpassung bestimmen will.¹⁵ Adorno sieht sich damit vor eine Aufgabe gestellt, die seiner Auffassung nach nur durch einen Bruch mit dem Entweder-Oder-Prinzip der diskursiven Logik zu bewältigen ist: „Wo dem Pragmatisten die sturen Fakten als ‚opaque items‘, als undurchsichtiges Dies da zurückbleiben; wo sie sich nur noch klassifizieren, aber nicht erkennen lassen, sieht der Dialektiker erst seiner Erkenntnisaufgabe sich gegenüber; der, noch die phänomenalen Residuen, die ‚Atome‘ durch den Begriff aufzulösen.“¹⁶

Diese ‚Arbeit des Begriffs‘ läßt sich als produktiver Prozeß beschreiben, der durch den Widerspruch angetrieben wird, daß der Begriff als Bezeichnung einer Sache mit dieser Sache zugleich identisch und nicht identisch ist: identisch, sofern er eine unmißverständliche Bedeutung hat, und nicht identisch, sofern eine Kluft zwischen Denken und Sein besteht, die überhaupt nicht anders als durch den Begriff überbrückt werden kann. Weil das Streben nach Erkenntnis jedoch der Suche nach festen Bedeutungen entspricht, das philosophische Denken also an der Möglichkeit der Versöhnung von Begriff und Sache festhält,¹⁷ muß „der Begriff, der der eigenen Bedeutung treu bleibt, [...] sich verändern“¹⁸. Die so zu bezeichnende „Bewegung

13 Ebd., S. 110 f.

14 Ebd., S. 110.

15 Vgl. ebd., S. 109.

16 Ebd. S. 110.

17 Der „Widerspruch dieses Verlangens ist der von Philosophie selbst: er qualifiziert sie als Dialektik“ (Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt/Main 1975, S. 21).

18 Theodor W. Adorno, *Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt/Main 1963, S. 87.

des Begriffs“ ist laut Adorno keine „sophistische Manipulation“, es handelt sich vielmehr um einen Erkenntnisprozeß, im Zuge dessen die Realität stets neu erfaßt wird.

An derartige Überlegungen Adornos knüpft auch Hauke Brunkhorst an, wenn er im Anschluß an Thomas Kesselring ein dialektisches Entwicklungsschema vorstellt, das rational plausibel machen soll, wie aus einem Prozeß des schrittweisen Fortschritts tatsächlich etwas Neues entsteht. Er sieht in der „Logik produktiver Widersprüche [...] das missing link, das die Dynamik gesellschaftlicher und kultureller Entwicklungsprozesse mit den nie realisierten, utopisch negativen [...] Strukturen der Vernunft und Freiheit verbindet.“¹⁹ – Nun ist Adorno 1941 in seiner Auseinandersetzung mit Veblen so weit gegangen, dem Gedanken der Verwirklichung des Möglichen einen realen, nicht utopischen Sinn beizumessen. Und auch wenn er sich in den *Drei Studien zu Hegel* nicht mehr dahingehend äußert, verweist die Überlegung, daß die Möglichkeit gegen die Wirklichkeit nur dann zu behaupten ist, wenn die Möglichkeit unter dem Aspekt ihrer Verwirklichung begriffen wird,²⁰ weniger auf den „Ort der Utopie im Pragmatismus“²¹, als vielmehr auf den Ort der Wirklichkeit in der kritischen Gesellschaftstheorie. Das heißt, hier ist weniger die Frage berührt, inwiefern sich die Möglichkeit von Fortschritt begründen läßt, ohne den Gegensatz von Anpassung oder Utopie einseitig aufzulösen, sondern die Frage, inwieweit der historisch-politische Handlungskontext tatsächlich eine Verwirklichung des Möglichen erlaubt.

Wissenschaftslehre und Forschungspraxis am Institut für Sozialforschung

Ausgehend von diesen Überlegungen ist der Blick auf die wissenschaftstheoretischen und historisch-politischen Voraussetzungen der kritischen Gesellschaftstheorie ein anderer als bei Brunkhorst, der, ausgehend von Georg Lukács' Transformation der Marxschen Werttheorie, die These der Verdinglichung der menschlichen Beziehungen durch die Verwandlung der Arbeit in Ware und die These der Aufhebung der Verdinglichung durch die Entwicklung des proletarischen Klassenbewußtseins ins Zentrum der kritischen Gesellschaftstheorie stellt.²² Zwar geht es im folgenden wie bei Brunkhorst um die grundlegende Einsicht, daß die kapitalistisch verfaßte Gesellschaft nicht der Möglichkeit einer menschengerechteren Gesellschaft entspricht, im Mittelpunkt steht jedoch nicht die Erklärung des Überganges hin zu dieser Gesellschaft, sondern die Begründung der Möglichkeit einer menschen-

19 Hauke Brunkhorst, *Theodor W. Adorno. Dialektik der Moderne*, München 1990, S. 261.

20 Vgl. Adorno, a.a.O., S. 101.

21 Brunkhorst, a.a.O., S. 36.

22 Vgl. Hauke Brunkhorst, *Paradigmenkern und Theoriedynamik der Kritischen Gesellschaftstheorie. Personen und Programme*, in: *Soziale Welt* 1/1983, S. 22-56, S. 25 ff.

gerechteren Gesellschaft als solche. Gegenstand der Überlegungen ist dann nicht Dialektik als Logik und Klassenbewußtsein als Determinante der gesellschaftlichen Umwälzung, sondern Dialektik als Methode der Gegenstandserkenntnis und Klassenbewußtsein als Derivat gesellschaftlicher Kräfte mit einem evidenten Interesse an gesellschaftlicher Veränderung. Kurz gesagt, es geht um Anspruch und Reichweite einer theoretischen Konzeption, die die Gesellschaft unter dem Gesichtspunkt ihrer Veränderung erfaßt, statt um die Konzeption einer Theorie der gesellschaftlichen Veränderung.

Bezogen auf die kritische Gesellschaftstheorie am *Institut für Sozialforschung* führt diese Betrachtungsweise zu der grundlegenden Unterscheidung zwischen Horkheimers wissenschaftstheoretischer Darlegung des Konzepts der kritischen Gesellschaftstheorie in der *Zeitschrift für Sozialforschung* und der Umsetzung dieses Konzepts in der alltäglichen Forschungspraxis. Während in den paradigmatischen Aufsätzen Horkheimers der Rahmen für die Erkenntnis von Gegenständen sowie für anthropologische, moralische und theoretische Erkenntnisse zur Begründung der Möglichkeit einer menschengerechteren Gesellschaft vorgegeben wird, füllt der tradierte Ansatz der Kritik der politischen Ökonomie diesen Rahmen aus – mediatisiert also Wissenschaftslehre und Forschungspraxis. In diesem Sinne fallen Form und Inhalt weder zusammen, noch bilden sie ein Verhältnis der prästabilierten Harmonie. Auch Theoreme wie die Verwandlung der Arbeit in Ware und die Entwicklung des proletarischen Klassenbewußtseins leiten die Forschungspraxis nur vorbehaltlich ihrer Gültigkeit gemäß den wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen der kritischen Gesellschaftstheorie.

Diese Voraussetzungen spezifiziert zu haben ist Horkheimers konstitutiver Beitrag zum Projekt der kritischen Gesellschaftstheorie am *Institut für Sozialforschung*. Seine Konzeption einer realitätsbezogenen und undogmatischen Gesellschaftstheorie bildet nicht allein die Grundlage der Institutsarbeit; als Maßstab für die Begründung der Möglichkeit einer anderen, menschengerechteren Gesellschaft markiert sie zugleich einen bedeutenden Entwicklungsschritt der progressiven Gesellschaftstheorie. Weniger mit Blick auf die Forschungsarbeit am Institut als vielmehr mit Blick auf die paradigmatische Bedeutung der Überlegungen Horkheimers ist mit der Frage nach den theoretischen und methodischen Bezugspunkten der Begründung der Möglichkeit einer besseren Gesellschaft der zentrale Problemgegenstand der anschließenden Abschnitte zwei und drei benannt. Von mehr als nur wissenschaftstheoretischer Bedeutung ist dagegen die Frage nach dem Praxisbezug des vorgestellten Theoriekonzepts. Sofern die Begründung der Möglichkeit einer besseren Gesellschaft nämlich ein Interesse an der Verwirklichung des Möglichen impliziert, umfaßt Abschnitt vier auch die Frage nach der praktischen Reichweite der kritischen Gesellschaftstheorie.

1 Theoriegeschichtlicher Hintergrund

Horkheimers Projekt der kritischen Gesellschaftstheorie

1930 übernimmt Horkheimer die Leitung des *Instituts für Sozialforschung* von Grünberg, der diese Funktion krankheitsbedingt nicht mehr ausüben kann. Mit dem personellen Wechsel in der Institutsleitung verändert sich zugleich die Einbindung des Instituts in den Lehr- und Forschungsbetrieb der Universität Frankfurt. Horkheimer übernimmt nämlich nicht Grünbergs Lehrstuhl an der Wirtschafts- und Sozialwissenschaftlichen Fakultät, statt dessen wird ihm ein neu eingerichteter Lehrstuhl für Sozialphilosophie übertragen. Damit ist das *Institut für Sozialforschung* nunmehr an die Philosophische Fakultät der Universität Frankfurt angeschlossen. Obwohl für diese Veränderung in erster Linie hochschulpolitische Gründe verantwortlich sind, stellt sie sich in Horkheimers Rede anlässlich seiner Einsetzung in beide Ämter als Hintergrund einer programmatischen Neuorientierung der Institutsarbeit dar. Was Horkheimer beabsichtigt, ist nichts anderes als die Integration von Sozialphilosophie und empirischer Wissenschaft in einem Forschungsprojekt, das auf die große sozialphilosophische Frage nach der Stellung des Individuums im Prozeß der menschlichen Vergesellschaftung wissenschaftlich fundierte Antworten erlaubt.

Der besondere Erkenntnisgewinn dieses Forschungsprojekts fußt auf dem grundlegend neuen Verständnis der Sozialphilosophie, das durch Hegel eröffnet wird. Dessen große Leistung besteht nämlich Horkheimer zufolge darin, gezeigt zu haben, daß das Verhältnis zwischen dem Individuum in seiner konkreten Existenz und der Bestimmung des Individuums nach Maßgabe der autonomen Vernunft nicht allein durch einen selbstbezogenen Reflexionsakt, sondern darüber hinaus durch überindividuelle gesellschaftliche Strukturen vermittelt wird: „Das philosophische Verständnis des kollektiven Ganzen, in dem wir leben und das den Boden abgibt für Schöpfungen der absoluten Kultur, ist jetzt zugleich die Erkenntnis des Sinnes unseres eigenen Seins nach seinem wahren Wert und Gehalt.“²³ Zur Entfaltung dieser Einsicht gilt es lediglich Hegels idealistische Spekulation über die Verwirklichung des objektiven Geistes in der Geschichte vom Kopf auf die Füße zu stellen. Denn sofern sich die von Hegel der Philosophie zugeordneten Aufgabe der Versöhnung der unvollkommenen Wirklichkeit mit dem wahrhaft Vernünftigen gerade angesichts der erfahrbaren Wirklichkeit stellt, bleibt für Horkheimer eine spekulative, d.h. rein begriffliche Lösung dieser Aufgabe unwirklich. Nicht an den Idealismus, für den das Wirkliche nur scheinbar ist, sondern an die Tatsachenfor-

²³ Max Horkheimer, *Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, a.a.O., S. 20-35, S. 22.