



Münchener Beiträge zur Politikwissenschaft

herausgegeben vom
Geschwister-Scholl-Institut
für Politikwissenschaft

2012

Florian Naumann

Das 'Unbedingte' und das
'Unhinterfragte'.

Potenziale und Grenzen
philosophisch induzierter
Wirtschaftskritik in den
kritischen Gesellschafts-
theorien Max Horkheimers,
Jürgen Habermas' und Noam
Chomskys.

Magisterarbeit bei
PD Dr. Christian Schwaabe
2012

Inhaltsverzeichnis

1. Zur Ausgangslage: Die These der gefährdeten Selbstbestimmung.....	4
1.1. Kritische Theorie, Unbedingtheit und Unhinterfragtes.....	6
1.2 Die Fragestellung.....	7
1.3 Aufbau der Arbeit.....	8
2. Bedingungen, Ziele und Formen von Gesellschaftskritik.....	11
2.1.Vorab: Die Verbindung zwischen Kritik, Normativität und dem (Un)entscheidbaren.....	11
2.2 Die 'moderne' Konstellation: Das (Un)entscheidbare als Wert.....	12
2.3 Die 'postmoderne' Konstellation: Die Auflösung des Unbedingten.....	14
2.4 Exkurs: Wirtschaft als 'Unhinterfragtes'.....	15
2.5 Besondere Anforderungen an Gesellschaftskritik.....	18
2.6 Drei Modi gesellschaftskritischer Theorien.....	20
2.7 Der Kritikmodus der Kritischen Theorie.....	22
3. Die Kritische Theorie Max Horkheimers.....	26
3.1 Der Ausgangspunkt: Die Rettung eines haltlos gewordenen Marxismus.....	27
3.1.1 Das philosophisch-methodische Erbe des Materialismus	28
3.1.2 Die Begründungskrise des Postmarxismus.....	30
3.2 Horkheimers Kritikmaßstab: Der komplexe Weg vom Ziel zu seiner Legitimierung	31
3.2.1 Ein 'Vorverständnis' als konstruktives Element: Menschliche Glückswürdigkeit.....	32
3.2.2 Rekonstruktion: Mitleid als Rückzugspunkt eines emanzipatorischen Interesses.....	34
3.2.3 Konstruktion: Mitleid als zweites Element.....	34
3.2.4 Eine Legitimationsinstanz der Kritik: Der problematische Begriff des Interesses.....	35
3.3 Auf die Kritikebene: Einlösung offener Entwicklungspotenziale	37
3.4 Zusammenfassung: Die Verknüpfung von Interesse und empirischen Diagnose	38
3.5 Ein alternatives Konzept: Der normative Gehalt menschlicher Naturbeherrschung	39
3.6 Horkheimers Wirtschaftskritik: Die Unmöglichkeit eines Glücks.....	40
3.7 Bewertung des Kritikpotenzials: Dekonstruktion mit 'soziologischem Defizit'.....	43
3.8 Eine doppelte Kontingenz: Bewertung Horkheimers philosophischen Standpunkts.....	45
3.8.1 Der (gebrochen) hermeneutische Charakter Horkheimers Argumentation.....	46
3.8.2 Der 'politische' Charakter Horkheimers Argumentation.....	47
3.9 Ein Ausblick: Aporien als Erbe einer Kritischen Theorie	50
4. Die Kritische Theorie Jürgen Habermas'.....	52
4.1.1. Anknüpfungspunkte an Horkheimers Ansatz.....	52
4.1.2 Differenzen zu Horkheimers Ansatz.....	53
4.1.3 Habermas' eigener Standpunkt.....	55
4.2 Habermas' wirtschaftskritische Theorie in Erkenntnis und Interesse.....	56
4.2.1 Das Argument der Verallgemeinerbarkeit: Emanzipation als 'Gattungsinteresse'.....	56
4.2.2 Die rekonstruktive Betrachtung: Die Ausdifferenzierung des Vernunftbegriffs.....	58
4.2.3 Auf die Kritikebene: Materielle Grenzen, Potenziale und Pathologien.....	59
4.2.4 Zusammenfassung: Kritische Theorie als Psychotherapie.....	60
4.2.5 Wirtschaftskritik: Wirtschaft als Unhinterfragtes.....	62
4.2.6 Bewertung der Kritik: Gewachsenes philosophisches Selbstbewusstsein.....	65
4.2.7 Bewertung Habermas' philosophischen Standpunkts: Ein 'autoritärer emanzipatorischer' Ansatz.....	67
4.2.8 Fazit: Ein fruchtbarer Ansatz auf schwachem Fundament.....	70

4.3. Jürgen Habermas' Standpunkt in der Theorie des kommunikativen Handelns.....	71
4.3.1 Das Ziel der Konstruktion einer ebenbürtigen Rationalität.....	72
4.3.2 Rekonstruktion Teil I: Der rationale Charakter menschlicher Verständigung.....	73
4.3.3 Konstruktion Teil I: Die Verallgemeinerbarkeit einer diskursiven Vernunft.....	74
4.3.4 Konstruktion Teil II: Kommunikation als Teil des Projekts der Moderne.....	76
4.3.5 Begrenzungen: Kommunikation als Teil des Projekts der Moderne.....	78
4.3.6 Philosophisch induzierte Selbstbeschränkung.....	79
4.3.7 Habermas' Wirtschaftskritik: Die Grenzüberschreitung des Ökonomischen.....	81
4.3.8 Bewertung Habermas' Wirtschaftskritik: Die Grenzen der Kritik.....	84
4.3.9 Kritik an Habermas' philosophischem Standpunkt: Anwendung und Begründung.....	87
4.3.10 Fazit: Ein wertvoller Ansatz mit einem ernüchternden Ergebnis.....	91
5. Eine Alternative: Noam Chomskys kritische Gesellschaftstheorie.....	93
5.1 Noam Chomsky und die Kritische Theorie: Schnittpunkte und Differenzen.....	94
5.2 Auf dem Weg zu widerstandsfähigen Kritikmaßstäben: Der Critical Realism.....	95
5.2.1 'Rekonstruktion': Multiple Begründungen für eine menschliche Kreativität.....	97
5.2.2 'Konstruktion': Angeborene menschliche Fähigkeiten.....	98
5.3 Auf die kritische Ebene: Kreative Potenziale und der Widerstreit mit der Realität.....	100
5.4 Einschränkungen: Ein anti-autoritärer essentialistischer Ansatz.....	102
5.5 Wirtschaftskritik: Zwei Modi einer Kapitalismuskritik.....	103
5.6 Chomskys Wirtschaftskritik als offenes Angebot einer Perspektive der Gestaltbarkeit.....	106
5.7 Kritik an Chomskys philosophischem Ansatz: Ein Angriff von postmoderner Seite.....	108
6. Ein Fazit: Philosophie, Politik und Anarchie.....	113
6.1 Eine Perspektive: Die wehrhafte Anarchie	114
Literaturverzeichnis.....	117
Erklärung.....	125

I. Zur Ausgangslage: Die These der gefährdeten Selbstbestimmung

Selten werden unausgesprochen oder auch unreflektiert vorhandene gesellschaftliche Wertehierarchien so greifbar wie im 'Krisenfalle': Dann, wenn Ressourcen scheinbar oder tatsächlich nicht mehr ausreichen, um alle Präferenzen unter einen Hut zu bringen. Von 'Krisen' ist wiederum viel geschrieben worden, im Sommer und Spätsommer 2011 – und so wenig diese Krisenhaftigkeit ein neues Phänomen ist, so außergewöhnlich stark scheinen die von offizieller Seite angebotenen Bewältigungsstrategien in diesem Falle doch eine Wertehierarchie unserer Gesellschaft offenzulegen: Angesichts der griechischen Schuldenkrise forderte Bundeskanzlerin Angela Merkel Anfang September 2011 die Praxis einer „marktkonformen Demokratie“ (Deutschlandfunk am 01.09.2011) ein – Wirtschaftsminister Philipp Rösler formulierte sein Anliegen etwas praktischer, als er einige Wochen zuvor die Einrichtung eines EU-Stabilitätsrates befürwortete, dessen Entscheidungen (etwa in Bezug auf die Verwendung von Finanzhilfen in krisengeschüttelten Euro-Ländern) politisch „nicht beeinflussbar“ sein sollten. Rösler begründete seine Forderung mit dem Hinweis, es gebe „auf den Märkten ein 'Grundmisstrauen' in die Zuverlässigkeit politischer Beschlüsse.“ (Hulverscheidt 2011)

Die implizite Botschaft beider Äußerungen lässt sich – ein wenig provokant – in etwa so fassen: Demokratie, gesellschaftliche Selbstbestimmung, darf genau so weit reichen, wie sie das Ziel einer wirtschaftlichen Prosperität unter gegebenen Bedingungen nicht gefährdet, sie den Anforderungen dieser Zielsetzung also konform ist. Ein Gradmesser für die Legitimität demokratischer Entscheidungen ist unter diesen Voraussetzungen eben vor allem das Vertrauen der anonymen Akteure der Märkte.

Was an den Forderungen Merkels und Röslers befremden mag, ist weniger ihre inhaltliche Ausrichtung, denn die Unbedingtheit mit der sie vorgebracht werden: Die Forderungen beziehen sich nicht auf eine konkrete, demokratische Einzelfallentscheidung im Sinne eines Funktionierens des (Finanz-)Marktes, sondern sie greifen zumindest rhetorisch deutlich weiter: Das Ziel ist die auf Dauer angelegte Änderung von formellen oder informellen Entscheidungs- und Mitbestimmungsstrukturen zugunsten einer Sicherung eines Primates des Marktes: Demokratische Strukturen sollen einem Ziel angepasst, ihm – in Merkels Worten – *konform* gemacht werden.

Natürlich bleibt diese Einstellung auch im 'Krisendiskurs' nicht gänzlich unwidersprochen. Der linke Philosoph Slavoj Žižek beleuchtete in einem etwa zeitgleich erscheinenden Interview mit der Wochenzeitung *Die Zeit* sowohl den praktischen als auch den theoretischen Gehalt der genannten Forderungen. Žižek beschreibt den „autoritär geführten Kapitalismus“ als „Gewinner der Krise“: Mit Blick auf die neue Weltmacht China konstatiert er, dass „das wirkliche Erfolgsmodell (...) heute nicht mehr die westliche Demokratie“, sondern das Konzept „Kapitalismus plus autoritäre Regierung“ zu sei. Ein Sachverhalt, den Žižek nicht

nur beschreibt, sondern auch *be-wertet*: Die Tendenz zum „autoritären Kapitalismus“ sei „die größte Gefahr für Demokratie und Menschenrechte“. Angesichts dieser Entwicklungen sei auch die Philosophie gefragt, sich einzumischen – wenn auch in einer inhaltlich beschränkten Art und Weise: „Wie Deleuze einmal sagte – dem ich sonst sehr kritisch gegenüber stehe – können wir lediglich die *Fragen* auf eine neue Weise stellen, die über den *Konsens* hinausgeht. Viele angebliche Entscheidungsfragen (...) sind nicht so einfach wie sie vielfach behandelt werden. Es sind letztlich die falschen Fragen, die diese falschen Alternativen schaffen.“ (Zizek 2011: 2; Hervorh. F.N.)

In dieser hier exemplarisch von Zizek geäußerten philosophisch gespeisten, aber praktischen Antwort auf eine aktuelle Konstellation von Wirtschaft, Politik und Demokratie zeigt sich bereits näherungsweise die komplexe Ausgangslage, die im Folgenden die Basis für diese Arbeit darstellen soll:

1) Zum einen scheint es, so nehme ich hier an, auf einer praktischen Ebene zumindest bedenkenswert, eine Gefährdung von „Demokratie und Menschenrechten“, - oder im Kontext der westlichen Gesellschaften vielleicht besser etwas weniger dramatisch ausgedrückt: von gesellschaftlichen und individuellen Selbstbestimmungspotenzialen – durch ein unhinterfragtes Primat des Wirtschaftlichen anzunehmen.

2) Zum zweiten ist davon auszugehen, dass Zizek in seiner Verortung der Aufgabe der Philosophie nicht zufällig auf den Poststrukturalisten Gilles Deleuze verweist: Die Thesen und Fortentwicklungen einer postmodernen (politischen) Philosophie haben das Selbstbewusstsein einer normativen Philosophie nachhaltig beeinflusst und eingeschränkt. Es scheint – nicht ganz unplausiblerweise – kaum noch möglich, eine definitive Aussage über ein gesamtgesellschaftlich Wünschenswertes oder 'Gutes' zu treffen. Was in diesem Kontext verbleibt, ist die Äußerung von *Fragen*, die einen *unreflektierten Konsens* untergraben können. In einem philosophischen Kontext stellt das Äußern dieser Fragen eine Verknüpfung einer philosophischen Grundsatzüberlegung mit einer konkreten Schau des gesellschaftlichen 'Ist' dar.

3) Zum Dritten wird jedoch auch deutlich, dass selbst das Stellen dieser Fragen mit einer mindestens impliziten Wertung einhergeht. Wer von einer „Gefahr für Demokratie und Menschenrechte“ ausgeht, versieht die „gefährdeten“ Elemente allein mit der Wahl dieses Adjektivs mit einem Wert und äußert sich *kritisch* über den diagnostizierten Zustand. Gerade wer sowohl die 'postmoderne' Konstellation ernst nimmt, als auch den hier postulierten Wert einer (demokratischen) Selbstbestimmung wirksam vertreten will, sieht sich genötigt, diese Wertung allen Begründungsschwierigkeiten zum Trotz auf überzeugende Weise zu begründen.

Zusammenfassend: Ich will im Folgenden davon ausgehen, dass die Werte einer individuellen und gesellschaftlich-demokratischen Selbstbestimmung im Konflikt mit einem Primat des Wirtschaftlichen einer Unterstützung seitens einer Politischen

Philosophie bedürfen'. Die leitende Frage ist nun, ob und auf welchem Wege eine Philosophie unter den Bedingungen einer 'Postmoderne' noch Begründungen für eine praktischen Gesellschaftskritik im Sinne einer emanzipatorischen Präferenz für eine demokratische und individuelle Selbstbestimmung liefern kann.

1.1. Kritische Theorie, Unbedingtheit und Unhinterfragtes

Bei der Suche nach einem Bezugspunkt einer explizit wirtschaftskritischen, politiktheoretischen Befürworterschaft einer (demokratischen) Selbstbestimmung fällt als einer von mehreren möglichen Optionen nicht zwangsläufig, aber doch plausiblerweise die *Kritische Theorie* ins Auge: Diese ist, wie Matthias Kettner feststellt „an einem Interesse an Emanzipation“ ausgerichtet (Kettner 2003: 78) – und seit den ersten Schriften Max Horkheimers haben die Autoren der Kritischen Theorie versucht, ihr emanzipatorisches Anliegen just gegen einen verselbstständigten Wirtschaftsgedanken zu verteidigen; ob er nun den in den Erscheinungen einer „instrumentellen Vernunft“ (Horkheimer 1947), oder einer „Kolonialisierung der Lebenswelt“ (Habermas 1981b: 499) ausgemacht wurde. Damit besitzt die Kritische Theorie eine zumindest grundsätzliche Aktualität.

Eine besondere Brisanz ergibt sich aus dem theoretischen Standpunkt der Kritischen Theorie: Einerseits beinhaltet etwa Horkheimers Rede von der „instrumentellen Vernunft“ eine scharfe Kritik an einer strikten 'Zweckrationalität', also einer Ausrichtung 'vernünftigen' menschlichen Handelns an scheinbar *gegebenen und nicht-reflektierten* Zielen. Zugleich halten alle Autoren einer Kritischen Theorie zumindest ihrer Intention nach an dem Bezugspunkt eines *unbedingten* (und freilich nichtsdestotrotz reflektierbarem) Kern menschlicher Vernunft fest, der als notwendige Begründung einer normativen Bewertung der jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnisse dienen soll.

Damit bietet die Kritische Theorie zu der im vorliegenden Kontext gesuchten *begründeten* gesellschaftskritischen Haltung einerseits das notwendige theoretische Fundament – setzt sich allerdings andererseits auch explizit der Kritik einer erkenntniskritischen und betont pluralistisch verstandenen postmodernen Auffassung der gesellschaftlichen Realität aus.

Gleichwohl, und das ist zu betonen, sind die Ansätze einer Kritischen Theorie auch aus einer aktuellen philosophischen Sicht nicht per se als naiv oder veraltet abzutun: Wengleich es eindeutig verfehlt wäre den Ansatz der Kritischen Theorie als 'postmodern' zu bezeichnen, ist – so meine ich – den Autoren eine gewisse Sensibilität beziehungsweise ein Respekt für die Ansprüche einer pluralistischen Gesellschaft nicht abzusprechen: Bereits für Max Horkheimer, einen der Gründerväter der Kritischen Theorie, war ein Misstrauen gegenüber

¹ womit freilich diese Werte freilich bereits wiederum als 'unterstützenswert' vorausgesetzt werden. Diese Ausgangsbasis zu begründen würde allerdings zweifelsohne den Rahmen dieser Arbeit sprengen – ich will ihn also hiermit als subjektive Präferenz benennen und voraussetzen. Die Frage nach der *Begründbarkeit* eines solchen Standpunktes steht ohnehin im Weiteren im Zentrum der Betrachtung.

einer dem gesellschaftlichen Ist autoritativ entgegengehaltenen „objektiven Vernunft“ und ihrer potenziell nivellierenden Kraft zu eigen – er verwies auf eine nicht hintergehbare individuelle und subjektive Entscheidungsfreiheit der einzelnen Gesellschaftsmitglieder: „Nur ein persönliches Wesen kann Forderungen stellen, nur ein bewusster Wille so eindeutig sein, daß sich die Richtigkeit eines Lebens an ihm messen lässt.“ (Horkheimer 1933a: 78). Zumindest die *Problematik* eines Spannungsfeldes zwischen dem generalisierenden Anspruch einer Gesellschaftskritik und einer individuellen Deutungs- und Selbstbestimmungshoheit der Gesellschaftsmitglieder war bereits den Autoren der frühen Kritischen Theorie deutlich bewusst.

1.2 Die Fragestellung

Vor diesem Hintergrund ergibt sich die (zweiteilige) leitende Frage der folgenden Betrachtung: (1) Wie haben verschiedene Vertreter einer K/kritischen Theorie ihren wirtschaftskritischen emanzipatorischen Anspruch *begründet*, und (2) wie sind die je resultierenden Ansätze hinsichtlich ihres transzendierenden Gehaltes und ihrer Akzeptabilität unter den Bedingungen der 'Postmoderne' zu bewerten? Es geht also um die Betrachtung der Zusammenwirkung von philosophischen Begründungen und ihrer praktischen Nutzbar- und theoretischen Tragfähigkeit.

Diese Betrachtung steht unter dem Titel des Konflikts zwischen dem „*Unbedingten*“ und dem „*Unhinterfragten*“. Diese Begriffe spiegeln einerseits konkret die Eckpunkte der philosophischen Begründungskonstellationen der Kritischen Theorie und ihrer praktischen Kritik, wie sie eben bereits genannt wurden: die Fassung eines (vereinfachend gesprochen) „unbedingten“ Kerns menschlicher (Emanzipations-)Bedürfnisse oder sozialer und gesellschaftlicher Strukturen und einer daraus erwachsenden Kritikwürdigkeit einer nicht-reflektierten, also unhinterfragten gesellschaftlichen Konstellation oder (konkreter) Zielfassung.

Andererseits spiegeln sie auch die paradoxe und problematisierenswerte Grundkonstellation einer philosophischen und gesellschaftlichen Moderne und Postmoderne: Einerseits der mit der Aufklärung entstandene 'moderne' normative Wert einer menschlichen *Mündigkeit*, also einer selbstbestimmten Entscheidung über individuelle und gesellschaftliche Fragen, der das Ziel einer Auflösung von Imperativen des Unhinterfragten impliziert – andererseits die Konstellation einer sich radikalierenden Kritik an diesem Unhinterfragten, die den sie initial begründenden normativen Unbedingtheitsanspruch einer menschlichen Emanzipation selber in Frage stellt und diese 'Unbedingtheit' – berechtigterweise und auch unter der Erfahrung der gescheiterten 'großen Erzählungen' des 20. Jahrhunderts – unter den Verdacht einer potenziellen oder faktischen Repressivwerdung stellt.

In diese konflikthafte Konstellation ist also die Betrachtung der emanzipatorisch

verstandenen wirtschaftskritischen Potenziale einer Kritischen Theorie einzubetten. Sollen die Wirkzusammenhänge der *philosophischen Begründung* einer Kritik mit ihrer *praktischen Haltbarkeit, Erkenntnis- und Überzeugungskraft* herausgestellt werden, empfiehlt es sich mehrere Ansätze vergleichend gegenüber zu stellen. Zu diesem Zweck sollen die Arbeiten dreier Autoren und vierer von ihnen verwendeter Begründungsstränge betrachtet werden. Als besonders fruchtbar scheint eine Wahl der Ansätze Max Horkheimers, Jürgen Habermas' und – als Vertreter eines gesellschaftskritischen Ansatzes gänzlich außerhalb des traditionellen Zusammenhangs der Frankfurter Schule – Noam Chomskys.

Einerseits spiegelt sich hier ein Fortentwicklungsstrang des theoretischen Ansatzes von seiner Entstehung in den 30er Jahren des vergangenen Jahrhunderts bis in die Gegenwart. Andererseits wählen die Autoren unter einem intentional ähnlichen praktischen Erkenntnis- und Kritikziel gänzlich unterschiedliche Begründungsansätze: Vom auf das Individuum ausgerichteten Axiom einer nicht begründbaren „Glückswürdigkeit“ des Menschen (vgl. Horkheimer 1933b: 134) des 'frühen' Max Horkheimer, und dem erkenntnistheoretischen Emanzipationsbegriff des frühen Habermas über den verständigungsstrukturell ausgerichteten späteren Ansatz Habermas' bis zur einerseits linguistisch orientierten Kritikbegründung, andererseits beinahe 'atheoretisch' durchgeführten Kritikpraxis Chomskys. Alle diese Ansätze haben einerseits mit unterschiedlichen Begründungsschwierigkeiten zu kämpfen – und führen andererseits zu stark unterschiedlichen Nuancierungen und Reichweiten einer Wirtschaftskritik, wie zu zeigen sein wird.

1.3 Aufbau der Arbeit

„Das Unbedingte und das Unhinterfragte – Potenziale und Grenzen einer philosophisch induzierten Wirtschaftskritik in den kritischen Gesellschaftstheorien Max Horkheimers, Jürgen Habermas' und Noam Chomskys“ - so lautet der Titel dieser Arbeit, und aus dieser inhaltlichen Vorgabe speist sich direkt die Struktur der Arbeit.

Im folgenden *zweiten Kapitel* soll zunächst noch einmal die Problematik der Ausgangskonstellation genauer beleuchtet werden, das heißt: der erste Abschnitt des Titels. Es geht hier konkret um die schwierige Position einer Gesellschaftskritik zwischen dem normativ-emanzipatorischen politischen und individuellen Gehalt einer *Hinterfrag- und Gestaltbarkeit* gesellschaftlicher Zustände und einer potenziellen Passivwerdung einer Emanzipation unter dem Eindruck der Auflösung eines „*Unbedingten*“ als Bezugspunkt einer begründeten normativen Kritik. Ebenfalls vorgenommen werden soll hier eine Begründung einer Identifizierung des *Wirtschaftlichen* als strukturell Unhinterfragtem in der Gesellschaft. Am Schluss des zweiten Kapitels steht eine Konzeptualisierung einer praktischen *Gesellschaftskritik* unter aktuellen Bedingungen im Allgemeinen und eine Fassung des

Kritikkonzepts der Kritischen Theorie im Speziellen. Für die Struktur der weiteren Analyse entscheidend ist dabei Axel Honneths Konzept einer Aufschlüsselung der philosophischen Argumentation der Kritischen Theorie in „rekonstruktive“ und „konstruktive“ Bestandteile. Der Hauptteil der Arbeit ist der konkreten Schau der Begründungsansätze und kritischen Potenziale der Theorien Horkheimers, Habermas' und Chomskys gewidmet. *Kapitel 3* behandelt die Kritische Theorie Max Horkheimers – der Fokus liegt dabei auf den Arbeiten Horkheimers bis 1937; also vor der den Erfahrungen des Nationalsozialismus geschuldeten Rückwendung Horkheimers zur Geschichtsphilosophie. Die frühen Schriften Horkheimers eignen sich insofern stärker der Betrachtung, als sie den Ausgangsgedanken der Kritischen Theorie in einer unverfälschten Form repräsentieren. So bemerkt etwa Jürgen Habermas, wer „heute Motive des genuin Horkheimerschen Materialismus aufnehmen und in veränderten theoretischen Kontexten zur Geltung bringen“ wolle, der müsse sich „auf die Substanz seines Werkes, auf die vor dem Kriegsende erschienenen Arbeiten beziehen“ (Habermas 1986: 165). Vor allem aber verdeutlichen sie den gerade im Hinblick auf die Schwierigkeit einer Begründung eines normativen Standpunktes aufschlussreichen Spagat Horkheimers zwischen 'subjektiver' und 'objektiver Vernunft'. Eine besondere, aber lohnende Herausforderung bei der Betrachtung Horkheimers 'frühen' Ansatzes ist dabei die Rekonstruktion seines kritischen Maßstabes: Bekanntermaßen verfasste Horkheimer kein Hauptwerk, sondern erarbeitete seine Theorie in einer Vielzahl einzelner Schriften.

Kapitel 4 und 5 verfolgen die theoretische Entwicklung Jürgen Habermas', als derzeit wohl einflussreichstem Vertreter einer Kritischen Theorie anhand zweier Hauptbezugspunkte: Seiner Theorie zur Zeit der Schrift *Erkenntnis und Interesse* (*Kapitel 4*) und zum Zeitpunkt seines Hauptwerkes *Theorie des kommunikativen Handelns* (*Kapitel 5*). Zwischen beiden Werken offenbart sich ein enormer Bruch: Während Habermas in *Erkenntnis und Interesse* die Benennung des von Horkheimer negierten positiven Begriffs einer Rationalität forciert, und dadurch einerseits zu einer starken kritischen Position, andererseits aber zu einer geradezu (im philosophischen Sinne) idealistischen Verwischung der Grenzen zwischen 'Unbedingtem' oder 'Moralischem', Kritik und Handlungspraxis gerät, stellt die *Theorie des kommunikativen Handelns* einen Umschwung in das Gegenteil dar: Stark postmodern beeinflusst, reduziert Habermas seinen moralischen Anspruch auf ein *formales* Kriterium. Gleichwohl, so meine These, resultiert das eher schwache wirtschaftskritische Potenzial seines Ansatzes nicht (nur) aus dieser Wendung auf formale Verständigungsstrukturen, sondern vor allem aus einer methodischen Inkonsequenz: Der normativen Setzung eines nicht-kommunikativen Rationalitätspotenzials der materiellen Reproduktion.

In *Kapitel 6* rückt der kritische Ansatz Noam Chomskys als eines populären Vertreters einer kritischen Theorie im weiteren Sinne des Begriffes in den Fokus der Betrachtung. Chomsky baut seine Theorie (mindestens implizit) wie Habermas auf einer sprachtheoretischen Überlegung auf – wendet sie aber im Gegensatz zu Habermas auf das *Subjekt*. In seinem

theoretischen Ansatz ist Chomsky überraschenderweise der am wenigsten 'postmoderne' Autor – gelangt aber zu einer mit der gesellschaftlichen Konstellation der Postmoderne überraschend kompatiblen und gleichwohl in Bezug auf ihr kritisches Potenzial weitreichenden Kritik*praxis*. Relevant ist die Analyse in seinem Falle auch insofern, als dass sich verschiedene inhaltliche Elemente Horkheimers und Habermas' in Chomskys Ansatz auffinden lassen, wie zu zeigen sein wird. Auch im Falle Noam Chomskys ist eine Analyse einer großen Anzahl an Schriften, Interviews und Reden nötig um sein gesellschaftstheoretisches Konzept herzuleiten.

Der Übersichtlich- und Nachvollziehbarkeit halber soll die Analyse dabei nach einem jeweils ähnlichen Muster ablaufen. Als Strukturierungsmittel dient dabei, wie bereits erwähnt, ein von Axel Honneth erarbeitetes (freilich vereinfachendes) idealtypisches Schema einer Kritik der Kritischen Theorie: Honneths Analyse zufolge gliedert sich das Argument der Kritischen Theorie autorenübergreifend in ein „rekonstruktives“ und ein „konstruktives“ Element: „Die konstruktive Begründung eines kritischen Standpunkts soll eine Rationalitätskonzeption besorgen, die zwischen gesellschaftlicher Rationalität und moralischer Gültigkeit eine systematische Verknüpfung herstellt; von diesem Rationalitätspotential soll rekonstruktiv gezeigt werden, daß es in Form von moralischen Idealen die soziale Wirklichkeit bestimmt.“ (Honneth 2000: 69) In anderen Worten: Honneth geht davon aus, dass die Autoren der kritischen Theorie ein gesellschaftlich *immanent* auffindbares Ideal – wie marginalisiert oder verschüttet auch immer – aufgreifen und über eine 'konstruktives' Argument als 'rational' kennzeichnen sowie als 'universal' *verallgemeinern*. Diesem Gedanken folgt die Gliederung in den Kapiteln 3, 4, 5 und 6.

In einem weiteren Schritt soll die Anwendung der jeweiligen Konstruktionen eines 'Unbedingten' auf die von den betrachteten Autoren konkret vorgebrachte Wirtschaftskritik betrachtet werden. Beiden Elementen, der Analyse der Begründung des normativen Standpunktes und der geäußerten Wirtschaftskritik, beigefügt ist je eine kritische Bewertung. Am Ende der Betrachtung, so ist zu hoffen, wird als Ergebnis eine Einsicht in die 'Potenziale und Grenzen' einer philosophisch motivierten Wirtschaftskritik im Sinne einer Kritischen Theorie stehen – sowie im Idealfalle eine Perspektive für die Fortführung eines solchen emanzipatorischen Projektes.

2. Bedingungen, Ziele und Formen von Gesellschaftskritik

Im Mittelpunkt dieser Arbeit steht die Frage nach der Möglichkeit und dem Nutzen einer philosophisch konstituierten Wirtschaftskritik – insofern menschliches Wirtschaften plausiblerweise im Zuge moderner Differenzierungsprozesse gesellschaftlich organisiert ist, handelt es sich also um die Frage nach der Möglichkeit einer *Gesellschaftskritik*.

Noch etwas genauer gefasst geht es um die Frage der Möglichkeit einer Kritik, die sich selber als 'emanzipatorisch' versteht. Das soll im vorliegenden Kontext vorrangig bedeuten: Einer Kritik die sich die Einrichtung einer menschlichen Selbstbestimmung auf individueller wie gesellschaftlicher Ebene zum Ziel gesetzt hat, und dieses als normative Maßgabe in die gesellschaftliche Sphäre einspeisen will.

Tatsächlich ist ein solcher Standpunkt alles andere als unproblematisch: Alleine mit einem Versuch der Klärung eines Begriffes wie 'gesellschaftlicher Selbstbestimmung' könnten angesichts seiner Strittigkeit ganze Bibliotheken gefüllt werden. Dennoch soll an dieser Stelle zumindest eine Skizzierung der besonderen Problematik einer Gesellschaftskritik im oben genannten Kontext vorgenommen werden – und genau jener Umstand einer 'Strittigkeit' dieser Begriffe liefert dabei einen Ansatzpunkt zu der gesuchten Annäherung an das Problemfeld einer emanzipatorischen Gesellschaftskritik: Denn ein Schlüsselwort in ihrem Kontext ist just das der „Unentscheidbarkeit“. Ein Zustand einer spezifischen Form einer 'Unentscheidbarkeit' von Fragen gesellschaftlicher Relevanz, so die These, kann als ein normativer Wert, als ein Zuwachs von Emanzipation begriffen werden. Im Zuge einer philosophiegeschichtlichen Radikalisierung der Auflösung von normativen Werten wird es aber zunehmend schwieriger, ebenjene emanzipatorische Komponente einzufordern.

2.1.Vorab: Die Verbindung zwischen Kritik, Normativität und dem (Un)entscheidbaren

Eine vielleicht triviale, aber bei der Analyse einer Gesellschaftskritik wohl nötige Feststellung ist jene, dass Kritik unweigerlich *normativen* Charakter besitzt. Die allermeisten Formen von Kritik – und die Spezialform der Gesellschaftskritik ist eine von diesen – sind ihrem Charakter nach *normative* Äußerungen: „Kritik wertet offenbar. Das heißt, sie setzt nicht einfach eine beliebige andere Position, die auch in Erwägung gezogen werden könnte, sondern sie sagt: So ist es falsch. Das tut sie nicht zwingend ausdrücklich, aber es schwingt mit.“ (Flügel-Martinsen 2010: 140). Mit anderen Worten: Wer Kritik an einem Umstand, einer Position, einem Status Quo übt, der setzt einen zu kritisierenden, nicht wünschenswerten Umstand in Spannung zu einer Gegenfolie einer als 'besser' bewerteten Praxis – und bestünde diese nur in einem nicht näher ausgeführten Zustand der Absenz der kritisierten Bestandteile der gegenwärtigen Situation.

Auch wenn ein solcher normativer Standpunkt nicht deutlich geäußert wird, als vorhanden kann er dennoch vorausgesetzt werden – es ist dies eine Erkenntnis die insbesondere in der Auseinandersetzung zahlreicher Autoren mit der explizit nicht normenbegründeten Kritik

Michel Foucaults niedergeschrieben wurde (vgl. überblicksweise Suárez Müller 2004: 89f): Die (negative) Be-Wertung eines Ist-Zustandes, seine Ablehnung, ist erst mit Hilfe eines im Hintergrund vorhandenen Wertemaßstabs, einer Vorstellung einer einerseits als adäquater oder wünschenswerter vorgestellten, andererseits als prinzipiell mit menschlichen Mitteln erreichbaren Situation oder Praxis möglich, wie Wolfgang Bonß betont (vgl. Bonß 2003: 368). Diese Charakteristika einer Kritik verweisen auf eine doppelte Verknüpfung ihrer Äußerbarkeit mit dem Zustand der 'Unentscheidbarkeit' einer Situation: Denn einerseits „sind (...) nur solche Probleme entscheidbar oder entscheidungsfähig, die für sich selbst genommen unentscheidbar sind, weil eine (...) getroffene Entscheidung ansonsten keine Entscheidung wäre, sondern das einfache und blinde Anwenden einer Regel um Handlungen auszuführen.“ (Bonacker 2001: 163) Erst die prinzipielle Offenheit einer Frage ermöglicht die Einforderung einer anderen Beantwortung.

Zum anderen ist eine explizit normative Kritik nur möglich, solange keine Gewissheit über die Gültigkeit einer Normativität besteht – so lautet zumindest die interessante These Thorsten Bonackers: „Eine solche Gewißheit würde notwendigerweise mit dem Ende einer normativen Theorie zusammenfallen, denn für jene ist (...) gerade die Differenz von gültigen und geltenden Normen konstitutiv.“ (Bonacker 2000: 107) Diese zunächst in gewissem Sinne triviale Einsicht – wo keine Frage offen ist, gibt es auch keine Meinungsverschiedenheit, keinen Grund zur Kritik – ist ein geeigneter Startpunkt, um sich vor einer eingehenderen Auseinandersetzung mit der Möglichkeit von Kritik und Normativität über die Grundlagen dieser Fragestellung klar zu werden. Festzuhalten ist, dass eine plausible Gesellschaftskritik auf zwei Voraussetzung angewiesen ist: Es bedarf der Offenheit, der 'Unentscheidbarkeit' einer Frage, um eine Kritik zu ermöglichen. Und damit verknüpft: Es bedarf einer prinzipiellen Unbegründbarkeit, zumindest aber einer Unklarheit über legitime Begründungswege, um alternative normative Ansätze zuzulassen.

2.2 Die 'moderne' Konstellation: Das (Un)entscheidbare als Wert

Prinzipiell handelt es sich bei der Feststellung, dass im geschichtlichen Prozess der 'Moderne' (und 'Postmoderne', so man sie denn als geschichtliche Phase sehen will) Gewissheiten, Setzungen, unhinterfragte Teleologien in wachsendem Umfang aufgelöst werden um einen der (im Licht just dieser Annahme:) weniger werdenden sozialwissenschaftlichen 'common grounds'. Mit der von Max Weber vor bald einem Jahrhundert attestierten Rationalisierung der Gesellschaft ging die Phase einer sicheren gesamtgesellschaftlichen Sinngebung durch Mythen, Religion, Traditionen in der 'Moderne' einem Ende entgegen.

Begreift man eine menschliche Selbstbestimmung (in einer eher abstrakten und unproblematischen Fassung) als die Möglichkeit zum Treffen individueller Entscheidungen,

so stellt dieser Umstand einen prinzipiell positiv zu wertenden Zuwachs an Autonomie dar: Erst dieses 'Entscheidungsvakuum' ermöglicht auch politisches oder demokratisches Handeln, verstanden als eine kollektive Entscheidung über offene Fragen. Etwa für Benjamin Barber beginnt denn auch an genau dieser Stelle einer Unentscheidbarkeit gesellschaftlich relevanter Fragen die Sphäre des genuin Politischen: „Politisch sein bedeutet, entscheiden zu müssen - und schlimmer noch - auch unter den denkbar schlechtesten Umständen Entscheidungen fällen zu müssen, dann nämlich, wenn wir über keine apriorischen Entscheidungsgründe, göttliche Machtsprüche oder reines Wissen verfügen.“ (Barber 1984: 105)

Allerdings ist diese Äußerung aus der Feder Barbers als eine normative, als ein Eintreten für eine gemeinschaftliche Entscheidung des Unentscheidbaren, zu verstehen – alleine die Notwendigkeit ihrer Äußerung offenbart, dass auch die Entscheidung für das Politische als Weg einer gemeinschaftlichen Entscheidung über das Unentscheidbare keine gegebene ist: Entscheidungen können auf unterschiedlichstem Wege getroffen werden – gewissermaßen geht einem politischen Entscheidungsprozess eine Entscheidung für den politischen Entscheidungsprozess voraus. Unter Gesichtspunkten der Effizienz mag es für gewöhnlich gar besser sein, Entscheidungsfragen nicht in einem größeren Personenkreis zu problematisieren. Wenn man es dennoch aus guten Gründen tut, dann aus moralischen Gründen, der normativen Annahme, dass ein demokratischer Entscheidungsfindungsprozess besser, gerechter, legitimer, wünschenswerter ist: In anderen Worten, und im konkreten Bezug auf den Titel dieser Arbeit: Es ist ein moralisches 'Unbedingtes', dass einer Präferenz für eine Offenhaltung der gesellschaftlichen Entscheidbarkeit unentscheidbarer Fragen eine normative Begründung verleiht.

Gedeckt schien das Unbedingte einer normativen Entscheidung für einen politisch-gesellschaftlichen Entscheidungsweg offener gesellschaftlicher Sachfragen zunächst durch das Programm der Aufklärung und den in ihm implizierten (philosophisch als unbedingt konstituierten) Idealen. (vgl. Welsch 1988: 14) Gleichwohl ist selbst noch dieses dem zutiefst modernen Prozess einer Auflösung von Gewissheiten anheim gefallen.

Festzuhalten ist an dieser Stelle in jedem Falle, dass der normative Standpunkt der 'Moderne' in dieser Frage ein dezidierter, zunächst aber auch etwas paradoxer ist: Festzuhalten ist aus ihrem Blickwinkel an der 'Unbedingtheit des Unentscheidbaren als einem Entscheidbaren'; ihr normativer Standpunkt ist der einer fixierten philosophischen Standpunktnahme für eine Unifixierbarkeit des Geschehens auf der politischen Ebene. In diesem Sinne eines 'als offen festgelegten Raumes' wird der Begriff des 'Politischen' im Weiteren verwendet werden.

2.3 Die 'postmoderne' Konstellation: Die Auflösung des Unbedingten

Insoweit ein emanzipatorischer Standpunkt eine Veränderung oder auch eine Wahrung eines Status Quo einfordern will, benötigt er einen normativen Bezugspunkt. Eine Begründung, die über die bestehende Praxis hinausweist. Diesen Bezugspunkt möchte ich, wie gesagt, als das 'Unbedingte' bezeichnen. Gleichwohl hat das 'Unbedingte' als Rückzugspunkt des Normativen seine besten Zeiten hinter sich; verständlich wird dieser Umstand – in einer grob vereinfachenden Darstellung – im Übergang vom Modernen zum Postmodernen: „From Rousseau down to Arendt, the great aim of modern radical thought was to find a means for constructing a public space which would secure human rights and provide scope for freedom. Postmodernism, however, regards the prospect of constructing such a space with varying degrees of scepticism.“ (O'Sullivan 1993: 25)

Selbst die ihrer Intention nach emanzipatorischen Narrative der Aufklärung werden unter dem Einfluss des postmodernen Denkens unglaubwürdig. Sein Leitmotiv ist die völlige Kontingenz jeglicher menschlichen Erkenntnis und die Pluralität und unvereinbare Differenzierung menschlicher Bedürfnisse und Wahrnehmungen (vgl. ebd: 25ff).

Im Lichte einer 'völligen Kontingenz' ist eine verallgemeinerbare moralische Forderung nach einer bestimmten Vergesellschaftungsform als fragwürdig anzusehen. So ruht etwa in der 'Lesart' Lyotards, eines der prominentesten Vertreter des Postmodernismus, das universelle Ziel einer gesellschaftlichen Konsensfindung wie es Habermas vertritt „auf der Legitimationserzählung der Emanzipation der Menschheit durch Vernunft und Wissenschaft, die heute allerdings suspekt geworden sei.“ (Kreutzer 1999: 21) Generell schwindet, so Noel O'Sullivan, im Postmodernismus der Glaube an die Durchführbarkeit "großer Projekte", an eine aktive Gestaltung der Welt (vgl. O'Sullivan 1993: 25).

Das bedeutet nicht, dass postmodernistische Autoren einen anti-emanzipatorischen Standpunkt vertreten, vielmehr ist „ihr philosophischer Impetus zugleich ein tief moralischer.“ Er „folgt der Einsicht, daß jeder Ausschließlichkeitsanspruch nur der illegitimen Erhebung eines in Wahrheit Partikularen zum vermeintlich Absoluten entspringen kann“ (Welsch 1988: 5). Lyotard fasst als ein letztes, angesichts des beherrschenden Zweifels an den 'großen Erzählungen', unter ihnen auch die Aufklärung, noch zu benennendes gesellschaftliches Ziel die Wahrung einer „als Paralogie verstandenen Differenz“ (Lyotard 1988: 173). Prägend ist ein Respekt vor einer unvereinbaren Pluralität und Vielfalt einer (post)modernen Gesellschaft, die nicht mehr auf einen zentralen normativen Standpunkt vereinigt werden kann und soll.

In diesem Sinne erteilt der Postmodernismus eine deutliche Absage an 'das Unbedingte' als Bezugspunkt etwa einer normativen Gesellschaftskritik. So erfolgreich das postmoderne Programm sich auf philosophischer Ebene zeigte, so ist sein Standpunkt auf einer gesamtgesellschaftlichen Ebene jedoch nicht unproblematisch – auch und gerade im Blick auf die gesellschaftliche Organisierung des Wirtschaftlichen, wie Karsten Kreutzer bemerkt.

Es sei, so Kreutzer, „kritisch nachzufragen, ob nicht die Ablehnung letzter Geltungskriterien der faktischen Macht des Geldes und der Kommerzialisierung unserer Gesellschaft implizit Vorschub leistet, in dem ein ideologiekritisch einzunehmender Bewertungsmaßstab negiert wird.“ (Kreutzer 1999: 21)

Um diese Hypothese anders zu fassen: Letztlich ist fraglich, ob in Absenz eines gesellschaftlich legitimerweise wirksamen „Unbedingten“ die Einforderung einer 'Entscheidbarkeit' gesellschaftlich konstituierter Wirtschaftsprozesse noch möglich ist.

Ungeachtet dieser offensichtlichen Problematik hat sich eine Gesellschaftskritik in jedem Falle mit dem berechtigten Hinweis auf die Schwierigkeit einer allgemeingültigen Erkenntnis und der Legitimität individueller Lebensentwürfe auseinander zu setzen. Die Philosophen Agnes Heller und Ferenc Féher fassen das Problem wie folgt: "How can we transform our contingency into our destiny without resigning freedom, without holding on to the banister of necessity or fate? How can we translate the social context into our own context without relapsing into experiments which have proved futile or fatal, into the experiments of social engineering or of redemptive politics?" (Heller/Feher 1991: 19)

Die Frage, ob unter diesen Bedingungen eine philosophisch begründete Gesellschaftskritik noch möglich und zielführend ist, wird im Zentrum dieser Arbeit stehen. Zunächst gilt es jedoch noch zwei andere Punkte zu klären: Zum einen die Frage nach den prinzipiellen Strukturen und Anforderungen einer Gesellschaftskritik. Zum anderen – in einem kleinen Exkurs – die nach einer Begründung für den im Kontext dieser Arbeit angenommenen Status des 'Wirtschaftlichen' als 'Unhinterfragtes'. - Ein Status, der es zumindest aus dem Blickwinkel der 'großen Erzählung' der Aufklärung, als etwas 'Antiemanzipatorisches' auszeichnen würde.

2.4 Exkurs: Wirtschaft als 'Unhinterfragtes'

Nun ist die Identifizierung des Wirtschaftlichen als 'Wurzel allen Übels' ein altes Muster linker Gesellschaftskritik und steht somit selber unter einer Art Ideologieverdacht. Ich meine aber, dass sich dieser Standpunkt – und damit die Wahl der Praxis der Wirtschaftskritik als einem normativen Anliegen als Betrachtungspunkt – durchaus begründen lässt.

Felix Heidenreich fasst den Charakter des Ökonomischen als 'Unhinterfragtem' in eine weniger plakative, gleichwohl im Kern gleichbedeutende Begrifflichkeit: Er spricht (mit einem poststrukturalistischen Ausdruck) von einer „hegemonialen Formel“ einer „gesellschaftlichen Selbstbeschreibung“ (Heidenreich 2009: 380). Hegemoniale Selbstbeschreibungen seien „Legitimationsnarrative“, die „die politische Herrschaft einsetzen muss, um ihrer Hinterfragung mit den Mitteln der Deutungsmacht entgegenzuarbeiten.“ (ebd.: 381) Im gegebenen Falle legitimiere sich die Demokratie über die

Formel „Wirtschaftswachstum steigert das Wohlbefinden“ (ebd.: 380). Historisch leitet Heidenreich diesen Umstand aus den demokratischen Transformationsprozessen ab, in denen – in Deutschland etwa im Rahmen des Marshall-Plans – die junge Staatsform der Demokratie über gesteigerten materiellen Wohlstand legitimiert werden sollte.

Der Begriff „einer hegemonialen Formel einer gesellschaftlichen Selbstbeschreibung“ verweist auf jene Konstellation, die eingangs dieser Arbeit als „Wertehierarchie“ bezeichnet wurde. Sie schlägt sich nieder in einer Priorisierung des Zieles eines „Wirtschaftswachstums“ etwa gegenüber dem Anspruch einer prozeduralen Legitimität gesellschaftlich getroffener Entscheidungen – mithin in der Konstituierung einer „marktkonformen Demokratie“.

Die These einer derartigen empirisch feststellbaren Wertehierarchie ist weder eine neue, noch eine, die Autoren der Kritischen Theorie exklusiv vorbringen würden (wenngleich diese zu ihrem Standardrepertoire gehört). Christian Schwaabe konstatiert, „das Bild einer Entpolitisierung von Entscheidungen unter dem Primat des technisch-ökonomischen Effizienten beziehungsweise Lohnenden“ sei „auch heute noch aktuell“ (Schwaabe 2000: 26). Im Umkehrschluss ist der „Primat des Politischen“ gefährdet: „Um der Gesellschaft und ihren Teilbereichen Zwecke vorgeben zu können, müsste Politik idealiter auf der Metaebene angesiedelt sein. (...) Weit davon entfernt, auf einer Metaebene die Ökonomie zu steuern, befindet sich nationale Politik im Gefangenen-Dilemma eines globalen Standortwettbewerbs, dessen Spielregeln politisch unsteuerbar scheinen.“ (ebd.: 38)

Rhetorisch korrespondiert mit der ökonomiefixierten „hegemonialen Selbstbeschreibung“ der Gesellschaft der Begriff des „Sachzwangs“. (vgl. ebd.: 26) Dieser spiegelt sich beispielsweise in den ebenfalls eingangs erwähnten Planungen des Wirtschaftsministers Philipp Rösler, die dieser mit Anforderungen „der Märkte“ begründet. Tatsächlich lassen sich zahlreiche Beispiele politischer Entscheidungen unter Rückgriff auf das Argument eines Sachzwangs liefern: Genannt seien hier als prominentes Beispiel nur die Sozialreformen der Regierung Schröder, die offensiv unter dem 'Schlagakronym' „TINA“ („There is no alternative“) propagiert wurden. (vgl. Hegelich et. al. 2011: 117f)

Negative Auswirkungen sind auf zwei Ebenen greifbar: Auf dem Niveau der gesamtgesellschaftlichen Organisation werden zum einen kollektive Entscheidungsprozesse durch Ausklammerungen verzerrt; das Politische ist eben nicht länger als Sphäre einer freien Übereinkunft zu sehen. Zum anderen gilt: Legitimiert sich ein partizipativer gesellschaftlicher Entscheidungsprozess nicht über seinen Modus als solchen, sondern über seinen materiellen 'Output', ist im Krisen- und Zweifelsfalle das Verfahrensprinzip der Demokratie als solches (mithin: das emanzipatorische Projekt der gesellschaftlichen Selbstbestimmung) gefährdet, einer ökonomischen Effizienz untergeordnet oder gar aufgegeben zu werden. (vgl. Heidenreich 2009: 382f) Dies ist der Umstand, auf den Zizek eingangs verwies.

Wirksam und feststellbar ist eine „Hegemonie“, eine „Unhinterfragbarkeit“ von

ökonomischen Imperativen auf der Ebene des Individuums: Wie Hartmut Rosa bemerkt, können ökonomische Imperative (Rosa fasst diese als „Beschleunigungseffekte“), den Einzelnen unter belastende und mehr oder minder unausweichliche Zwänge setzen², die gerade aufgrund einer angenommenen politischen Handlungsunfähigkeit unausweichlich scheinen: „Wozu demokratische Politik einmal in der Lage war - nämlich die Krisen des Kapitalismus abzufedern und die Ausbeutung von Mensch und Natur zu beschränken, ohne dabei die Dynamik des Marktes zu lähmen -, dazu scheint sie in einer globalisierten Welt nicht mehr fähig zu sein.“ (Rosa 2007)

Hinzuweisen ist an dieser Stelle also auf die Verknüpfung des Privaten mit der gesellschaftlichen Organisation: In einer arbeitsteiligen und differenzierten Gesellschaft werden persönliche Freiräume *de facto* durch die gesellschaftlich vorgenommenen Regelungen konstituiert; sei es nun durch Verregelung oder bewusste Ausklammerung aus einem Regelungsprozess. Auch das Ausmaß des Durchgreifens ökonomischer Zwänge ist in einer modernen Gesellschaft als kontingent zu betrachten, wie auch Rosa bemerkt. Allerdings sei eine Eindämmung der Sachzwänge nicht ohne eine bewusste politische Entscheidung gegen die Absolutsetzung einer wirtschaftlichen Dynamik zu erreichen: „Das Bestehen auf politischer Autonomie, etwa auf deliberativer demokratischer Selbstbestimmung, ruft unweigerlich die Forderung nach einer Verlangsamung sowohl des technologischen als auch des sozioökonomischen Wandels hervor.“ (ebd.)

Für die faktische Möglichkeit, sich angesichts dieser praktischen Kontingenz für eine aktive Gestaltung dieser Zwänge zu entscheiden, zeichnet aber gerade der Postmodernismus ein pessimistisches Bild: „Wenn Ambivalenz und Kontingenz die Signaturen der Moderne sind, dann gibt es (...) ein politikinternes, nur auf den ersten Blick akademisches Problem: das der Legitimität verbindlicher Zwecksetzungen bei einer gleichzeitigen fundamentalen Pluralisierung und fehlenden Konsentierbarkeit eben dieser Zwecke.“ (Schwaabe 2000: 38)

Deutlich wird das zugrundeliegende Dilemma: Eine politische Handlung verlangt einen gewissermaßen (angesichts eines Mangels an Konsens) 'autoritären' Eingriff in die Gesellschaftssphäre. Gleichwohl ist auch eine bewusste Nichtaktivität eine gewissermaßen politische Handlung; „auch der scheinbar unpolitische Sachzwang ist eine politische, zumindest politisch relevante Entscheidung.“ (ebd.: 39) Letztlich scheint die Absenz von auf gesamtgesellschaftlicher Ebene glaubwürdigen Gründen für ein nun radikalisiertes 'Entscheidungs-vakuum' zu sorgen: Das 'Unentscheidbare' wird tatsächlich unentscheidbar. Gleichwohl scheint dieser Umstand nicht die postmodernistisch intendierte Paralogie zu konstituieren, sondern eine gesellschaftliche Auslieferung an anonyme Dynamiken. Aus diesem Blickwinkel hat sich die Moderne „erfolgreich von ihren ursprünglichen normativen Gehalten emanzipiert.“ (Schwaabe 2000: 26). Aus Sicht eines Vertreters ebensolcher Werte

2 Für eine empirische Studie individueller Auswirkungen ökonomischer Sachzwänge vgl. z.B. Stefanie Graefe. 2010. An den Grenzen der Verwertbarkeit – Erschöpfung im flexiblen Kapitalismus. in: Becker et al. 2010. Grenzverschiebungen des Kapitalismus, Campus-Verlag, Frankfurt am Main

individueller und gesellschaftlicher Selbstbestimmung ist dieser Umstand zu kritisieren – zu seiner Aufhebung kann aber scheinbar nur die Relegitimierung der Fassung gesellschaftlicher Zwecksetzungen führen.

In just diesem politischen Spannungsfeld ist die Kritische Theorie tätig: Sie versucht durch die Extrahierung 'guter' und letztlich 'verallgemeinerbarer' Gründe aus der Gesellschaftssphäre legitime Zwecke einer Vergesellschaftung aufzuzeigen. Ihr genuiner Modus ist der einer gesellschaftskritischen Tätigkeit. Die Schwierigkeit die sie dabei zu bewältigen hat ist, die Probleme der Postmoderne zu auflösen, ohne deren legitimen Hinweis auf gesellschaftliche Pluralität zu hintergehen.

2.5 Besondere Anforderungen an Gesellschaftskritik

Um zwei inhaltliche Fixpunkte bewegt sich diese Arbeit: Zum einen um den theoretischen Fixpunkt der Kritischen Theorie, zum anderen um das Anwendungsbeispiel einer zu diagnostizierenden und kritisierenden, unhinterfragten Stellung der Ökonomie. Zentral ist aus beiden Perspektiven – und umso mehr in ihrer Verknüpfung – der Begriff der *Gesellschaftskritik*: Kritische Theorie als solche hat sich seit jeher und bis heute die Aufdeckung, also die Kritik, gesellschaftlicher Missverhältnisse zu ihrer Aufgabe gemacht. (vgl. Horkheimer 1931: 20ff) Eine Übersteigerung ökonomischer Imperative wiederum ist ein Phänomen, das erst im gesellschaftlichen Kontext, im Zusammenwirken der Individuen, auftritt. Die Kritik an einem solchen bezieht sich also wesentlich auf den Zustand gesellschaftlicher Institutionen.

Von Bedeutung ist diese Feststellung insofern, als dass Gesellschaftskritik eine Sonderform von Kritik darstellt, die sich besonderen Anforderungen ausgesetzt sieht – auch und gerade unter den Bedingungen einer postmodernen Gesellschaftskonstellation. Drei Gründe sind für besonders hohe argumentative Hürden für Gesellschaftskritik auszumachen. 1) Ihr besonderer, eine Vielzahl von Individuen umfassender *Geltungsbereich*, 2) ihr Anspruch, gesamtgesellschaftlich nicht bewusst gemachte Fehlstellungen zu als *Tatsachen* zu erkennen und 3) über eine *Transzendierung* bestehender Wahrnehmungsgewohnheiten einen konkreten *Einfluss auf die gesellschaftliche Praxis* zu nehmen.

Axel Honneth als Vertreter der Kritischen Theorie formuliert den spezifischen Anspruch ihrer Form einer Gesellschaftskritik wie folgt: „Gesellschaftskritik besitzt immer einen holistischen Zug: Hinterfragt wird nicht die vorherrschende Deutung eines bestimmten Sachproblems (...), sondern vielmehr das soziale wie kulturelle Bedingungsgeflecht, unter dem alle diese Willensbildungsprozesse überhaupt zustande gekommen sind.“ (Honneth 2007: 226) Gesellschaftskritik geht es nicht um die Bewertung einer *singulären* Entscheidung anhand akzeptierter Maßstäbe, sondern um eine Kritik an zumeist nicht hinterfragten grundlegenden Gesellschaftsstrukturen, die, so die gesellschaftskritische These, eine

Vielzahl 'falscher' Entscheidungen und als negativ empfundener Konstellationen hervorrufen.

Das heißt, im Gegensatz zu Formen 'tagespolitischer' Kritik, die auf der Basis vorherrschender, scheinbar nicht erklärungs- oder rekonstruktionsbedürftiger gesellschaftlicher Überzeugungen vorgenommen wird, setzt sie sich außerhalb eines solchen (ausgesprochenen oder impliziten) vorherrschenden 'common ground' und muss begründen, warum just dieser als illegitim empfunden werden soll (vgl. Honneth 2007: 224f). Zugleich befasst sich Gesellschaftskritik, Honneth paraphrasiert dies als „holistischen“ Ansatz, mit den *Fundamenten* der Konstellationen gesellschaftlichen Lebens – also mit einem Bereich, der explizit sozial konstituiert ist, und in einer demokratischen Gesellschaft auf einer – vermutlich unausgesprochenen – Übereinkunft der Gesellschaftsmitglieder beruht.

Auf dieser Basis sind die bereits eingangs genannten besonderen Anforderungen an Gesellschaftskritik zu erklären. Als besonders problematisch ist im Lichte der ausgeführten 'postmodernen Konstellation' die erste der genannten Anforderungen an Gesellschaftskritik zu erachten, die mit ihrem *Geltungsbereich* einhergeht: Dies insofern, als dass Gesellschaftskritik im Normalfall *alle* Mitglieder einer Gesellschaft; mitunter und denkbarerweise gar die Menschheit (oder 'Weltgesellschaft') als solche anspricht. Der anzulegende, zwingend erforderliche normative Maßstab einer Gesellschaftskritik muss also, so zumindest der erste Impuls, begründeterweise eine relativ weitreichende *Verallgemeinerbarkeit* beanspruchen können. Schließlich ist der Ansatzpunkt einer Gesellschaftskritik die geteilte Basis der jeweiligen gesellschaftlichen Grundkonstellation. Sie formuliert zumindest für die betrachtete Gesellschaft einen universale Geltungsanspruch – wenn auch nicht in einem zeitlichen Sinne (Gesellschaftskritik muss keine 'ewigen' Grundsätze formulieren), so doch in dem Sinne, als dass sie sich im Moment ihrer Gültigkeit auf die Praxis aller Gesellschaftsmitglieder erstreckt.

Eine weitere Anforderung erwächst aus dem (im Sinne des lateinischen Wortstammes) besonders radikalen Ansatzpunkt einer Gesellschaftskritik. Gesellschaftskritik ist ihrem Charakter nach ein Angriff auf Überzeugungen, die große Teile ihrer Adressaten internalisiert haben und steht folglich der besonderen Aufgabe gegenüber, Abwehrhaltungen aushebeln und eine Problematik überhaupt erst explizieren zu müssen. Dies beinhaltet nicht nur die Verdeutlichung einer Negativität, sondern auch den Nachweis einer Kontingenz und *Veränderbarkeit* bestehender Verhältnisse. Denn jegliche Form von Kritik, so konstatiert der Politikwissenschaftler Wolfgang Bonß, werde grundsätzlich nur dann als akzeptabel begriffen, wenn sie sich auf solche Zustände oder Sachverhalte bezieht, deren Veränderung im *Einflussbereich des Menschen* liegt; vor allem den Adressaten die Veränderung plausibel erscheint (vgl. Bonß 2003: 368).

Ein dritter Anspruch ist zwar für die meisten Äußerungen normativer Kritik zutreffend, gilt aber für die Gesellschaftskritik in verschärftem Maße: „Eine jede Gesellschaftskritik zielt

zumindes implizit darauf ab, ihre Adressaten zu veränderndem Verhalten zu bewegen.“ (Iser 2008: 14) Besonders prekär wird dieser Anspruch in Verbindung mit dem oben genannten weitläufigen Adressatenkreis: Die Argumentationen und Anknüpfungspunkte einer potenziell erfolgreichen Gesellschaftskritik sollten nicht nur auf einer abstrakten theoretisch-philosophischen Ebene verallgemeinerbar sein, sondern auch auf ihre gesellschaftlichen Empfänger tatsächlich überzeugend wirken. Also vor allem: Anschluss an die Lebenswelt der Gesellschaftsmitglieder finden. Zugleich muss eine Gesellschaftskritik mit einem holistischen Veränderungsanspruch *transzendierend* auf gängige Begriffe des Legitimen und Machbaren wirken, sie muss ein Mindestmaß an kritischer *Distanz* zu geltenden Überzeugungen einnehmen. Eine wesentliche Aufgabe glaubhafter und potenziell wirksamer Kritik ist es also trotz ihres transzendierenden Anspruchs den Verständnishorizont der Adressaten im Auge zu behalten, und nicht in das Utopische oder Abwegige abzudriften, kurz: Auf praktischer Ebene ein notwendiges Mindestmaß an *Nähe* zu den Vorstellungen und Erfahrungen der Gesellschaftsmitglieder zu behalten oder herzustellen, ohne sich auf eine Affirmation des Bestehenden zu beschränken.

Prinzipiell sind diese beiden 'Pole' einer Kritikerleitung mit zwei Schlagwörtern zu bezeichnen: Jenem der *Immanenz* und dem der *Transzendenz*. Gewissermaßen verkörpern beide Begriffe Ziele und Bestandteile einer Gesellschaftskritik – im Normalfall werden beide als Elemente einer gesellschaftskritischen Äußerung enthalten sein: „Eine jede Kritik wird, um effektiv zu sein, 'immanente' und 'transzendierende' Motive verbinden“ (Forst 2009: 163), also eine graduelle Abwägung zwischen einer Anschlussfähigkeit an gegebene (und insofern theoretisch wie gesellschaftlich leichter rechtfertigbare) Wertevorstellungen und einer größeren Distanz zum gesellschaftlichen Geschehen und damit einer potenziell größeren Radikalität der Kritik treffen. – Wobei sich freilich die allgemeine Frage stellt, inwieweit immanente, geteilte Werte innerhalb einer Gesellschaft überhaupt noch anzutreffen sind (vgl. O'Sullivan 1993: 25).

2.6 Drei Modi gesellschaftskritischer Theorien

Eine detailliertere Analyse gesellschaftskritischer Praxis hat – als ein außerhalb des Kontextes der Kritischen Theorie stehender Autor – Michael Walzer vorgenommen: Er erkennt in seinem Werk *Kritik und Gemeinsinn* drei gängige Grundkonstellationen der Begründung gesellschaftskritischer Äußerungen. Er nennt diese die „Pfade“ der „Entdeckung“, der „Erfindung“ und der „Interpretation“ (Walzer 1990: 11ff). Während sich ersterer auf metaphysische, etwa *religiöse* „Offenbarungen“ (ebd.: 12) bezieht, beschreibt zweiterer formalistische Konstruktionen und Abstrahierungen, wie John Rawls' „Schleier des Nichtwissens“ oder vertragstheoretische Ansätze. Bei einem *interpretatorischen* Zugang begibt sich der Kritiker auf die Suche nach vorhandenen impliziten oder expliziten Werten

der jeweiligen zu kritisierenden Gesellschaft (vgl. Walzer 1991: 14ff; 31ff).

Während die Kategorien von „Entdeckung“ und „Interpretation“ relativ deutlich mit den Begriffen der externen und internen Kritik korrespondieren, stellt der „Pfad der Erfindung“ eine zusätzliche begriffliche Kategorie dar, die eine weitere Zwischenposition zwischen den beiden Extremen einnimmt. Formal wird, etwa in Rawls' deliberativen Equilibrium, ein Standpunkt außerhalb der gesellschaftlichen Praxis eingenommen – praktisch, so merkt Walzer vermutlich nicht zu Unrecht an, werden auf diese Weise vorrangig vorhandene Werte expliziert, rekonstruiert und legitimiert, wenn auch ein gleichsam mit Hilfe 'philosophischer Autorität' gewonnenes (und insofern verstärkt hinterfragbares) *externes* Instrument zu diesem Zwecke zu Hilfe genommen wird (vgl. Walzer 1990: 21f; auch Iser 2008: 9).

Axel Honneth verändert mit Blick auf die Kritische Theorie nun Walzers Begrifflichkeiten. Er belegt den „Pfad der Erfindung“ mit dem Adjektiv der „konstruktiven“ Kritikherleitung; vor allem aber greift er für den „Pfad der Interpretation“ auf eine Benennung als „rekonstruktive“ Herleitung zurück. (vgl. Honneth 2000: 61f) Damit erhält diese Kritikategorie eine neue Nuancierung: Der Begriff der „Interpretation“ verweist stark auf eine hermeneutische Methode und ist in Walzers Ansatz tatsächlich mit einer Bezugnahme auf gesellschaftlich fundamentale, den Gesellschaftsmitglieder gleichsam lediglich in Erinnerung zu rufende Werte verknüpft.

Stattdessen klingt in Honneths Begrifflichkeit stärker die Möglichkeit einer geschichtsphilosophischen oder geistesgeschichtlich orientierten Methode zur Herleitung eines normativen Standpunkts an. Klar wird im Begriff der *Re*-Konstruktion vor allem, dass eine in der Wahl ihrer Bezugspunkte prinzipiell 'immanente' Herleitung von normativen Standpunkten aus Sicht der Kritischen Theorie nicht beim Anschluss an gegenwärtig gesellschaftlich dominante Wertevorstellungen stehen bleiben muss. Stattdessen kann es sich um bereits stark verschüttete, im Sinne des Wortes zu rekonstruierende Vorstellungen handeln, oder gar um unbewusste normative Haltungen der Gesellschaftsmitglieder, die in der sozialwissenschaftlichen oder philosophischen Schau innergesellschaftlich verbreiteter *Praktiken* ersichtlich werden.

In diesem Sinne liegt im Begriff der „Rekonstruktion“ eine Art Umdeutung des Immanenz-Begriffes vor: Ein rekonstruktiv hergeleiteter normativer Kritikmaßstab bezieht sich zwar auf in der Gesellschaft vorfindbare Begrifflichkeiten und Haltungen, kann sich aber prinzipiell auch stark von aktuell vorherrschenden Logiken und Argumentationsstrukturen entfernen. Damit ist freilich – ganz im Sinne der oben genannten Abwägung zwischen Zielen der Immanenz und Transzendenz – ein weites Feld der Selbstverortung geöffnet: Auf rekonstruktivem Wege gewonnene normative Anknüpfungspunkte können mit einer stärkeren oder schwächeren 'Rekonstruktionsleistung' einhergehen, also dem gesellschaftlichen 'common sense' näher stehen, oder sich weiter entfernen.

2.7 Der Kritikmodus der Kritischen Theorie

Sinnvoll ist die Herausarbeitung eines geteilten Kritikmodus der Exponenten der Kritischen Theorie insofern, als dass vor dem Hintergrund eines gemeinsamen Grundaufbaus die unterschiedlichen Nuancierungen und Ausgestaltungen umso deutlicher hervortreten können. Tatsächlich attestiert Honneth den hier betrachteten Autoren der Kritischen Theorie im engeren Sinne, Horkheimer ebenso wie Habermas, einen gemeinsamen Ansatz was die Wahl des Kritikmodus im oben dargestellten Sinne angeht: Es zeige sich, dass die Kritische Theorie die zuvor unterschiedenen Modelle der Rekonstruktion und Konstruktion kritischer Maßstäbe „in gewisser Weise in einem einzigen Programm vereint“, so Honneth in seinem Aufsatz *zur Idee der 'Kritik' in der Kritischen Theorie*. Den Autoren der Kritischen Theorie gemein sei eine Verschränkung einer immanenten, beziehungsweise interpretatorischen Kritik mit einem, im walzer'schen Diktum, „erfindungs“-geleiteten beziehungsweise „konstruktiven“ Ansatz.

Auf der Suche nach dem Weg der rekonstruktiven Herleitung von Kritikmaßstäben ließen sich zwei konkrete Ansatzpunkte benennen – die allerdings nur schwerlich hierarchisch zu gliedern sind. Es handelt sich um eine gewisse Gleichzeitigkeit: Einerseits werden auf negativem Wege Missstände und Fehlstellungen in der Gesellschaft diagnostiziert. Diesen gegenüber steht ein positiver Begriff eines Grundmechanismus menschlichen Zusammenlebens, dessen Fehlen, Überlagerung oder Außerkraftsetzung die gesellschaftlich sichtbaren Probleme verursacht und diese erklären kann. In diesem Sinne verweisen beide Ansatzpunkte aufeinander.

Zentral für den negativen Bestandteil des Rekonstruktionsvorgangs ist der Begriff der „Pathologie“: das, was an der gesellschaftlichen Realität festgestellt werden kann, ist zunächst ein Zustand der Nicht-Intaktheit, der Auswirkungen auf das Leben der Gesellschaftsmitglieder zeigt. Attestiert wird ein Leiden der Gesellschaftsmitglieder, das aus einer „Verletzung der Bedingungen guten oder gelingenden Lebens“ herrührt. (vgl. Honneth 2004: 31) Allerdings handelt sich bei der Forderung nach einem „gelingenden Leben“ oder Absenz von „gesellschaftlichen Pathologien“ um einen zunächst inhaltsleeren kleinsten gemeinsamen Nenner handelt, den die Theorie mit einer Operationalisierung füllen muss.

Die so zentrale Antwort auf die Frage nach einem Bewertungsmaßstab gelingenden Lebens und damit der Pathologie-Diagnose findet sich, so Honneth, für die Autoren der Kritischen Theorie je in einem „Vernunftkonzept, das die normative Gültigkeit der immanent herangezogenen Ideale begründen soll.“ (Honneth 2000: 65; Hervorh. FN) „Soziale Pathologien“, mithin ein feststellbares Leiden der Gesellschaftsmitglieder, beruhen, so die These, *auf einer mangelnden Umsetzung gesellschaftlicher Rationalität*. Wo genau gesellschaftliche Rationalität in der menschlichen Anthropologie verortet wird, wechselt von Autor zu Autor (s.u.; vgl. auch Honneth 2004: 34). Gemein ist den unterschiedlichen Ansätzen, dass eine Rationalität nur im kooperativen Zusammenleben der Gesellschaftsmitglieder zustande

kommen kann und ihr Modus dennoch (im Unterschied etwa zu kommunitaristischen Ansätzen) nicht austausch- oder beliebig festlegbar ist.

Damit ist für die Kritische Theorie auf rekonstruktivem Wege die Möglichkeit gegeben, einen normativen Maßstab herzuleiten. Offen ist allerdings die Frage, inwiefern die jeweils benannten, aber nicht als bewusste Konstituenten einer Gesellschaftsstruktur anerkannten Prinzipien plausiblerweise als verallgemeinerbar dargestellt werden können. Nötig ist, so Honneth, an dieser Stelle ein Hinzutreten eines „konstruktiven“ Kritikmethodik.

Diese findet sich auf einer abstrakten Ebene zunächst in einer genuin philosophisch-ethischen Überzeugung: Namentlich in der in der Rechtsphilosophie Hegels auffindbaren These, derzufolge „sich die gesellschaftliche Reproduktion über Formen einer sozialen Praxis vollzieht, in der Vernunftleistungen des Menschen verkörpert sind (...) sodass im Ganzen von der menschlichen Geschichte als einem Prozess der Verwirklichung von Vernunft gesprochen werden kann“. (Honneth 2004: 33) - Den als vernünftig erkannten menschlichen Tätigkeiten wird eine Wirkung als Motor des Fortschritts menschlicher Entwicklung zugesprochen. Erst diese Überzeugung legitimiert in der gesellschaftlichen Betrachtung aufgefundene Elemente der Vernunft als verallgemeinerbare Ideale beziehungsweise Rahmensetzungen für normative Forderungen. (vgl. ebd.) An dieser Stelle erfolgt mit der Bezugnahme auf eine (emanzipatorisch-)fortschrittliche Funktion gesellschaftlicher Rationalität die Installierung eines Element nicht-immanenter Kritik, das die Verwendung transzendierender Rationalitätsansprüche als Wertmaßstab legitimieren soll.

Auch wenn den Autoren dieser hegel'sche Ansatz, so Honneth, als Hintergrundüberzeugung gemein ist, sind in der jeweiligen argumentativen Praxis unterschiedliche Konzeptionalisierungen anzutreffen. Ohne an dieser Stelle zu viel vorwegzunehmen, kann gesagt werden, dass gerade an diesem für die Überzeugungskraft der jeweiligen Theorien entscheidenden Ausgangspunkt Entwicklungen stattgefunden haben: Während die frühe Kritische Theorie mit Horkheimer tatsächlich vorrangig auf diesem eher unklaren theoretischen Standpunkt verharret, treten in späteren Ansätzen, stärker sozialwissenschaftliche Erklärungen für den Standpunkt der Verallgemeinerbarkeit des erkannten Vernunftkonzepts hinzu; bei Habermas etwa kommunikationstheoretische Überlegungen.

In der Zusammenschau ergibt sich eine zweiteilige argumentative Vorgehensweise, durch die sich die normativen Standpunkte und inhaltlichen Kritikpotenziale der jeweiligen Ansätze Kritischer Theorie erklären: Als zentral anzusehen ist 1) die Rekonstruktion eines *Rationalitätsbegriffes* der die normativen Maßstäbe für gesellschaftliche Forderungen und Kritik darstellt und eng mit der *Diagnose und Kritik gesellschaftlicher Pathologien* korrespondiert. Nötig ist 2) ein verschieden ausgestaltbares Argument, das erklärt, warum der jeweilige Vernunftbegriff als wesentlichstes Element der Möglichkeit einer gelingenden

Vergesellschaftung (und damit der Möglichkeit eines „gelingenden Lebens“) der einzelnen Gesellschaftsmitglieder *verallgemeinert und als Grund für die diagnostizierten Pathologien* angesehen werden kann.

Der jeweilige Rationalitätsbegriff hat als angelegter normativer Maßstab im oben beschriebenen Sinne Einfluss auf die transzendierende Kraft und immanente Anschlussfähigkeit der kritischen Positionierung. Ein entscheidendes Parameter könnte, so die Arbeitsthese an dieser Stelle, die eingenommene Distanz des auf rekonstruktivem Wege gewonnenen Standpunktes zu gesellschaftlich vorhandenen bewussten Überzeugungen darstellen. Die konstruktive Legitimierung einer Verallgemeinerbarkeit ist wiederum von entscheidendem Belang für die Plausibilität vor allem im philosophischen Diskurs, aber auch in der Wirkung auf die Gesellschaftsmitglieder, die Adressaten der Kritik.

In diesem Kontext ist ein letzter entscheidender Umstand zu erwähnen: Für alle genannten Autoren ist eine gesellschaftlicher Veränderung nur aufgrund einer freien Entscheidung der Gesellschaftsmitglieder möglich. Insbesondere Horkheimer und Chomsky, aber auch Habermas in der Theorie des kommunikativen Handelns betonen die alleinige Entscheidungskompetenz der Individuen innerhalb ihrer je konkreten Situation. Im Einklang mit der oben vorgenommen Einordnung eines emanzipatorischen Interesses an der Unentscheidbarkeit des Politischen ist aus ihrer Sicht eine Trennung zwischen philosophischer Erkenntnis und politisch-konkreter Handlung vorzunehmen. - Hier taucht die einleitend von Zizek erwähnte Beschränkung der Philosophie auf das „Fragenstellen“ wieder auf. Kritik fungiert in diesem Sinne als ein Mittler zwischen Philosophie und politischer Sphäre, der die Offenheit der zweiten zu respektieren hat.

Von den oben genannten Überlegung ausgehend ergibt sich die Struktur der folgenden Analyse: Die Betrachtung der Ansätze Horkheimers, Habermas' und (einer besseren Vergleichbarkeit geschuldet) auch Chomskys umfasst je die Beleuchtung des 'konstruktiven' Kritikelementes; der Antwort auf die Frage, was die jeweiligen Autoren in ihrem Zeit- und Theoriekontext als legitimen Ansatzpunkt einer *verallgemeinerbaren* normativen Basis menschlichen Zusammenlebens ansehen, und wie sie diesen Standpunkt begründen. Der zweite Fixpunkt ist die Betrachtung der rekonstruktiven Gewinnung des jeweiligen Rationalitätsanspruches. Als Bezugspunkt einer Bewertung der praktischen Kritikfähigkeit folgt dann jeweils eine Analyse der von den betrachteten Autoren vorgebrachten Wirtschaftskritik. Ein Zielpunkt der jeweiligen Betrachtung ist dabei die Verortung des angelegten normativen Rationalitätsmaßstabes zwischen Plausibilität, Anschlussfähigkeit und philosophischer Tragfähigkeit.

Idealerweise steht am Ende dieser Betrachtungen als Ergebnis eine Erkenntnis über die Grundvoraussetzungen einer im heutigen Kontext und im Sinne der in oben genannten Kriterien wirksamen Gesellschaftskritik – nämlich näherungsweise eine Antwort auf die Frage wie sich eine Kritische Theorie heute zwischen Immanenz und Transzendenz

positionieren muss, um sowohl in einer postmodernen Konstellation wissenschaftlich haltbar und gesellschaftlich glaubwürdig, als auch im gesellschaftlichen Willensbildungsprozess transzendierend wirken zu können und Handlungsalternativen zu scheinbar unhinterfragbaren ökonomischen Imperativen zu liefern.

3. Die Kritische Theorie Max Horkheimers

Der größeren Prominenz seines langjährigen Kollegen Theodor W. Adorno in der aktuellen Rezeption zum Trotz: Als eigentlicher Gründervater einer Kritischen Theorie 'Frankfurter Prägung' kann wohl Max Horkheimer gesehen werden: Nicht nur verlieh Horkheimer mit dem Aufsatz *Traditionelle und kritische Theorie* der Denkrichtung ihren Namen; er hielt in den 1930er Jahren im Institut für Sozialforschung „alle Fäden in der Hand“ und ist als „spiritus rector“ der frühen Kritischen Theorie zu sehen – so zumindest die Einschätzung Jürgen Habermas' (vgl. Habermas 1986: 163).³ Dieser Umstand lässt Horkheimers Ansatz einerseits ein besonderes Gewicht in der theoretischen Entwicklung der Kritischen Theorie zukommen. Andererseits ist er als Grundsteinleger einer Kritischen Theorie innerhalb des Ansatzes zwangsläufig – schon aufgrund der zeitlichen Distanz – am weitesten von den aktuellen Theorie- und Gesellschaftsentwicklungen entfernt. Die erwähnte programmatische Schrift *Traditionelle und kritische Theorie* etwa datiert aus dem Jahre 1937.

Wertvoll ist eine Betrachtung seines Ansatzes insofern *zunächst* vor allem als historischer und ideengeschichtlicher Bezugspunkt: Deutlich lassen sich in Horkheimers Denken die Wurzeln der Kritischen Theorie als einem postmarxistischen Ansatz aufzeigen. Ein Bezugspunkt, der – wie auch immer vage – in seinem normativen Grundgehalt auch in den heutigen Ansätzen Horkheimers wissenschaftlicher Erben aufzufinden ist. Zugleich finden sich bei Horkheimer exemplarisch die theoretischen Schwächen und Unklarheiten einer frühen Kritischen Theorie, die spätere Generationen kritischer Gesellschaftstheoretiker zu Justierungen und Neufassungen veranlassten; am prominentesten darunter wohl Jürgen Habermas.

Eine für eine Kritische Theorie in einem positiven Sinne prägende Besonderheit des Horkheimerschen Denkens ist in jedem Falle dessen besonders starke, in gewissem Sinne 'zweifache' Zentrierung auf die gesellschaftliche Praxis: Oliver Puke erkennt als das „zentrale Motiv“ in Horkheimers Ansatz das Ziel einer „Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse“ (2008: 30). Dieses leitet, so ließe sich sagen, als Kernmotivation nicht nur Horkheimers Gesellschaftskritik, sondern auch seine auf die Fundierung derselben ausgerichtete philosophische Arbeit. Eingebettet in die in Kapitel II gewonnene Konzeption eines Zusammenhanges von gesellschaftlicher Realität, Philosophie und Kritik bedeutet das, dass Horkheimers Theorie ihren *Ausgang* am bereits gefassten Ziel einer emanzipatorisch wirksamen Kritik nimmt. Der Philosophie kommt dabei im Wesentlichen die Rolle zu, die Aufnahme geeigneter Anknüpfungspunkte in der Gesellschaft zu leiten und zu legitimieren (vgl. Horkheimer 1931: 29f) – sie wird gewissermaßen von einer eigenständigen *Quelle* zu einer *Vermittlungs- und Legitimationsinstanz* eines „Vorverständnisses“ (Schnädelbach 1986: 69) normativer emanzipatorischer Kritikmaßstäbe.

3 Für eine ausführliche Geschichte der Kritischen Theorie und des Instituts für Sozialforschung vgl. Wiggershaus 1988

Dieser Umstand erklärt sich auf Grundlage des ideengeschichtlichen Hintergrundes Horkheimers: Sein Ziel ist die Wahrung eines in seiner revolutionären Prognose gescheiterten und dennoch als wertvoll erachteten, gegebenen *marxistischen Theoriekerns* als Basis für eine an den diesseitigen Bedürfnissen des Menschen ausgerichtete Gesellschaftstheorie. Insbesondere in der Frühphase des Instituts für Sozialforschung war es auch und gerade Horkheimers erklärtes Ziel, „Träger einer revolutionären Botschaft zu sein, die heil durch alle Gefahrensituationen zu bringen die wichtigste Aufgabe“ darstellte, oder konkreter, „die Krise des Marxismus durch Anknüpfung an moderne Entwicklungen im Bereich der 'bürgerlichen' Wissenschaft und Philosophie zu überwinden.“ (Wiggershaus 1988: 53)

Da sich aus dieser Ausgangsposition nicht nur die Wahl und Justierung *Horkheimers* normativen Standpunktes und dessen intendierte Legitimation erschließt, sondern ein hintergründiges Leitbild der *gesamten* Kritischen Theorie (vgl. Honneth 2004: 34), soll zunächst ein Blick auf den politischen und theoretischen Kontext Horkheimers im marxischen Denken, beziehungsweise dessen Krise geworfen werden, ehe die Betrachtung zu dem von Horkheimer vorgenommenen Versuch einer neuen Legitimierung eines kritischen Standpunktes, und die auf dieser Grundlage tatsächlich „rekonstruktiv“ gewonnenen normativen Aussagen Horkheimers übergeht. Zum Abschluss soll dann das konkret erwachsende Kritikpotenzial im Zusammenhang mit ökonomischen Konstellationen bewertet werden.

Obwohl gerade Horkheimer selbst wiederholt eindringlich vor einer Übertragung seiner historischen Schriften auf andere Verhältnisse gewarnt hat (vgl. z.B. Horkheimer 1965: 13): Bei aller Relativierung und Vorsicht vor einer direkten Übertragung in eine heutige Zeit ist doch anzunehmen, dass bei der Analyse nicht nur Erkenntnisse über die Grundlagen transzendierender Kritikformen bietet, sondern auch, dass zumindest im aktiv emanzipatorischen Grundgedanken Horkheimers noch eine Sprengkraft aufgefunden werden kann, die durchaus nicht an Aktualität verloren haben muss.

3.1 Der Ausgangspunkt: Die Rettung eines haltlos gewordenen Marxismus

Die Gesellschaftstheorie Karl Marx' spielt also eine entscheidende Rolle für den theoretischen Ansatz Horkheimers – Jürgen Habermas spricht mit Blick auf die Autoren der frühen Kritischen Theorie in diesem Kontext gar von einer „verschwiegenen Orthodoxie“ (Habermas 1993: 235). Die erste von zwei hier zu betrachtenden 'marxistischen Erbschaften' der Kritischen Theorie ist der Begriff des Materialismus verstanden als Betonung eines Primats des Diesseitigen und Menschlichen gegenüber einer Ideenwelt. Ein ebenso zentraler wie berühmt gewordener Satz Marx' lautet: „Nicht das Bewusstsein bestimmt das Sein, sondern das Sein das Bewusstsein“ (Marx/Engels 1956b: 23). Dreh- und Angelpunkt philosophischer und gesellschaftstheoretischer Erklärungen und Forderungen kann im

Lichte Marx' Leitsatz keine idealistische Ontologie sein, aus der der gesellschaftliche Zustand erklärt wird, sondern nur die Betrachtung der gesellschaftlichen *Praxis* selbst. Folgen zeigt dieser von Horkheimer übernommene Materialismus also auf philosophisch-methodischer sowie auf konkret normativer Ebene.

Als ein wichtiger exemplarischer Ausgangspunkt des marxischen Materialismus, aber auch Horkheimers gesellschaftskritischer Grundüberzeugung, kann hier – für beide Ebenen – Marx' an Feuerbach anschließende Kritik der Religion gelten. Essentiell ist Marx' Feststellung, dass Religion sich nicht auf von der menschlichen Lebenswelt losgelöste überhistorisch existente Ideen beziehe, sondern vielmehr gesellschaftlich konstruiert sei. Religion erfülle vor allem einen bestimmten gesellschaftlichen Zweck, nämlich einen Mangel der Menschen im Diesseits durch einen Flucht- und Hoffnungspunkt im Jenseits zu kompensieren. (vgl. Euchner 1983: 51)

3.1.2 Das philosophisch-methodische Erbe des Materialismus

Diese Feststellung gibt marxistischen und postmarxistischen Ansätzen zunächst eine *philosophische* Vorgabe auf den Weg, die über Kritik an *religiösen* Strukturen hinausreicht: Eine Skepsis gegenüber, beziehungsweise eine Ablehnung von all jenen philosophischen Ansätzen, die selber zu einem 'Unhinterfragten' werden und somit zur Unterdrückung 'diesseitiger' menschlicher Bedürfnisse führen können (vgl. McKinnon 2006: 25). Wie Marx erkennt auch Horkheimer – ausführlich etwa im Aufsatz *Materialismus und Metaphysik* – in dem Glauben an metaphysische Rechtfertigungen vor allem ein potenziell instrumentell anwendbares Mittel zur Begründung von Forderungen im Interesse einzelner gesellschaftlicher Gruppen, konkret oftmals eine Begründung zur Einschränkung der Rechte der Beherrschten in der Gesellschaft. Und wie bei Marx werden die Ziele und die Ausgestaltung dieser Rechtfertigungen als vom jeweils konkreten gesellschaftlichen Kontext abhängig erkannt; „sie schließt je nach der gesellschaftlichen Situation, von der aus sie verkündet wird, die verschiedensten rückschrittlichen oder fortschrittlichen Inhalte ein“. (Horkheimer 1933a: 74f) Spätestens durch diese inhärente Veränderlichkeit und Missbräuchlichkeit scheint der Rekurs auf metaphysische 'Erkenntnis' diskreditiert, und zwar unabhängig von ihrem konkreten Bezugspunkt, sei es „die Berufung auf eine bestimmte Seinsverfassung (...), die Wurzeln des Denkens“ oder „das Wesen des Menschen“ (ebd.: 74). Wenn Horkheimer konzidiert: „Es gibt kein ewiges Wertereich. Bedürfnisse und Wünsche, Interessen und Leidenschaften der Menschen ändern sich im Zusammenhang mit dem gesellschaftlichen Prozeß.“ (ebd.: 92f), dann erfolgt eine Positionierung mit weitreichenden Folgen für die Rechtfertigbarkeit von normativen Forderungen.

Einzig *legitimer* Standpunkt, so Horkheimers von Marx übernommene Überzeugung, ist die wissenschaftliche und philosophische Bezugnahme auf konkrete gesellschaftliche Zustände und Bedürfnisse der Gesellschaftsmitglieder; es gebühre „keiner besonderen Ganzheit die

Ehre, als absoluter Zweck zu gelten, sondern den Individuen: nur sie haben Vernunft“ (ebd.: 88).

Im Lichte der in Kapitel 2.7 vorgenommenen Betrachtung wird bereits die komplexe Lage ersichtlich, in die sich ein 'kritischer Materialismus' begibt: Er besitzt zwar das Rüstzeug ein dem gestalterischen Zugriff der Gesellschaftsmitglieder entzogenes 'Unhinterfragtes' und 'Gesetztes' als illegitim anzugreifen – kann dabei aber in seiner Begründung eines konkreten kritischen Angriffs prinzipiell nur auf die wahrnehmbaren Bedürfnisse und Präferenzen der Individuen sowie die erkennbaren Gesellschaftsstrukturen und ihre Folgen rekurrieren.

Zum anderen – und mindestens ebenso wichtig – gebietet der Materialismus in Horkheimers *aktualisierter*⁴ Marxauffassung eine *normative* Kritik an Strukturen, die, so schließlich Marx' Analyse, menschliches Leid durch einen Verweis auf 'Außerweltliches' verfestigen. In der (im Sinne des Materialisten Marx verfehlten) Hoffnung auf ein jenseitiges Gutes offenbare sich ein menschliches Bedürfnis nach Hoffnung und Wohlergehen: „Religion (...) plays a role in constituting those heartless spiritless situations, at the same time, it points beyond them to other possibilities“, konstatiert Andrew McKinnon (2006: 29).

Es gelte, so der Subtext dieser marxschen Lesart, die Flucht in eine Vorstellung eines jenseitigen Guten aufzugeben, und sich stattdessen der realen Verhältnisse gewahr zu werden – und nicht zuletzt, diese im Sinne der bislang auf das Jenseitige umgeleiteten Hoffnungen der Menschen zu ändern: „Die Forderung, die Illusionen über einen Zustand aufzugeben, ist die Forderung, einen Zustand aufzugeben, der der Illusionen bedarf“ (Marx/Engels 1956a: 378). Im Kern geht es um die Beseitigung jener Verhältnisse, „in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“ (ebd.: 385). Oder positiv gefasst: Darum, ein menschenwürdiges Leben zu schaffen. Dies ist der emanzipatorische Kern der marxschen Philosophie, den Horkheimer tatsächlich – und hiermit fällt ein Schlüsselwort – *bedingungslos* zu übernehmen gewillt ist: „Die Idee einer künftigen Gesellschaft als der Gemeinschaft freier Menschen (...) hat einen Gehalt, dem bei allen Veränderungen die Treue zu halten ist“ (Horkheimer 1937: 36). Auf diesem fußt der zweite Pfeiler eines Materialismus im Sinne Horkheimers: Die normative Aufgabe zur Auflösung nicht nur philosophisch sondern auch gesellschaftlich und kulturell konstituierter 'Unhinterfragtheiten', die das oberste Ziel eines menschlichen Wohlergehens praktisch zu unterdrücken drohen. Aus genau diesem Grunde ist aus Horkheimers Sicht auch eine positivistische Affirmation eines bestehenden gesellschaftlichen Ist abzulehnen: Der Positivismus habe „bewußt seinen Frieden mit dem Aberglauben gemacht“, so Horkheimers Kritik (Horkheimer 1933a: 99).

⁴zur Notwendigkeit der Aktualisierung im nächsten Abschnitt

3.1.3 Die Begründungskrise des Postmarxismus

Allerdings steht Horkheimer bei der Übernahme dieses marxischen Grundstandpunktes einem ungelösten Legitimationsproblem normativer gesellschaftskritischer Äußerungen gegenüber: Bei Marx war diese Problematik zumindest oberflächlich durch die Postulierung eines geschichtlichen Determinismus gelöst – das Ausbleiben der prophezeiten Revolution im westlichen Europa und ein enttäuschendes „Erstarren“ der sozialistischen Gesellschaftsordnung in Osteuropa machte diesbezüglich eine fundamentale Umorientierung notwendig (vgl. Sahmel 1988: 20). Die Lage verdeutlicht ein im Kontext des Revisionismusstreits 1899 geäußertes Zitat Rosa Luxemburgs: „Nimmt man (...) an, die kapitalistische Entwicklung gehe nicht in der Richtung zum eigenen Untergang, dann hört der Sozialismus auf, objektiv notwendig zu sein.“ (Luxemburg 1899: 88; zit. nach Gangl 1987: 48) Wie Manfred Gangl bemerkt, wurde der Marxismus, um seinen Determinismus beraubt, entweder „unkritischer Glaubenssatz, oder moralisches Postulat“ (Gangl 1987: 48).

Das Fehlschlagen der *Prognose Marx'* hat also Folgen: Die Herstellung einer Gesellschaft, die das Leid der Menschen auflöst, wird von einer Gewissheit zu einer *Möglichkeit*. - Und auch diese ist für Horkheimer keineswegs als gesichert zu betrachten, sondern muss auf Grundlage der Betrachtung der menschlichen gesellschaftlichen Praxis beständig erneuert und begreifbar gemacht werden. (vgl. Horkheimer 1937: 56)

Vor eine besondere Schwierigkeit gestellt ist die Kritische Theorie dabei insofern, als dass sie sich einem 'widerständigen' gesellschaftlichen Bewusstsein gegenübergestellt sieht, wobei die Gründe für das Ausbleiben der Erfüllung der marxischen Prognose zunächst unklar bleiben – die Individuen handelten nicht so, wie es aus Marx' Sicht erwartbar war und es zugleich einer 'rationalen' Erkenntnis der Umstände angemessen gewesen wäre, das stellt zumindest Horkheimer in *Geschichte und Psychologie* klar. Die Eruierung der genauen Ursachen dieses historischen Umstandes nimmt die Kritische Theorie Horkheimers in ihren Aufgabenkatalog auf (vgl. konkret Horkheimer 1932: 60f; Cerutti 1986: 250) – als Resultat bleibt jedoch eine Skepsis an gesellschaftlich vorhandener Rationalität, die sich in pessimistischen Urteilen der Kritischen Theoretiker niederschlägt: Bei Horkheimer in Form der Attestierung einer gesellschaftlich wirksamen „verfälschenden Triebmotorik“ (Horkheimer 1932: 60). Menschliche Vernunft scheint Horkheimer im Kontext der bürgerlich-kapitalistischen Wirtschaft verformt und *nicht als alleiniges Erkenntnismittel gesellschaftlichen Fortschritts brauchbar*.

Insofern kann eine Kritische Theorie ihrem materialistischen Standpunkt zum Trotz explizit *nicht* an ein bereits weitflächig vorhandenes Bewusstsein anknüpfen, sondern muss *transzendierend* wirken: „Je weniger das Handeln aber der Einsicht in die Wirklichkeit entspringt, ja, dieser Einsicht widerspricht, desto notwendiger ist es, die irrationalen, zwangsmäßig die Menschen bestimmenden Mächte (...) aufzudecken.“ (ebd.: 59) Offen ist für einen (Post-)Marxisten in Horkheimers (aber auch unserem) Zeitkontext zunächst also

Antwort auf die Frage nach der Legitimation eines abstrakten kritischen philosophischen Standpunktes sowie einer konkreten Kritik, die sich nicht nur dem gesellschaftlichen Sein, sondern auch dem vorherrschenden Bewusstsein der Gesellschaftsmitglieder entgegenstellt. Einen Standpunkt der eine „Einsicht in die Wirklichkeit“ ermöglicht zu finden, ist das sich aus dieser Diagnose ergebende Hauptproblem.

Einen – wenn auch methodisch eher vagen – Ausweg aus diesem 'normativen Dilemma' eines gesellschaftskritischen Materialismus deutet Max Horkheimer an. „An Idealen fehlt es dem Materialismus (...) nicht. Sie bestimmen sich ausgehend von den *Bedürfnissen der Allgemeinheit* und werden gemessen an dem, was mit den *vorhandenen menschlichen Kräften in absehbarer Zeit möglich ist*. Aber der Materialismus verzichtet darauf, diese Ideale der Geschichte und damit auch der Gegenwart, als von Menschen unabhängige Ideen zugrunde zu legen.“ (Horkheimer 1933a: 94; Hervorh. F.N.) – In diesem Zitat liegen die Fäden, die im folgenden Abschnitt aufzugreifen sein werden: Der Weg zu einer normativen Vorstellung vom 'Wünschens-' und 'Lebenswerten' führt scheinbar über die Herauskristallisierung von 'tatsächlichen', *nicht verzerrten menschlichen Bedürfnissen*, beziehungsweise aus ihnen abgeleiteten Idealen und ihrem Abgleich mit den je *historisch kontingenten Machbarkeiten*. Horkheimers Materialismus meint in diesem Sinne eine Bezugnahme auf einen Begriff eines feststellbaren allgemeinen menschlichen Bedürfnisses – dessen Charakter freilich den Individuen erst *einsichtig* gemacht werden muss: Zum einen, da die individuelle Wahrnehmung gesellschaftlich 'verzerrt' ist, zum anderen weil eine Änderung nicht gegen den Willen der Individuen durchgesetzt werden kann und soll.

Die Suche nach einem Weg der Legitimierung eines solchen kritischen Standpunktes und seiner Verallgemeinerbarkeit ist also nicht nur der Bezugspunkt dieser Arbeit, sondern mindestens implizit auch eine der metatheoretischen Hauptaufgaben Max Horkheimers Kritischer Theorie.

3.2 Horkheimers Kritikmaßstab: Der komplexe Weg vom Ziel zu seiner Legitimierung

Am wohl deutlichsten hat Max Horkheimer seine Fassung einer positiven – im Duktus der Kritischen Theorie „vernünftigen“ – Gesellschaftskonstellation ausgerechnet im pessimistischen Werk der *Dialektik der Aufklärung* niedergeschrieben: „Vernunft als das transzendente und überindividuelle Ich enthält die Idee eines *freien Zusammenlebens* der Menschen, in dem sie zum allgemeinen Subjekt sich organisieren und den Widerstreit zwischen der reinen und empirischen Vernunft in der bewussten *Solidarität* des Ganzen aufheben. Es stellt die Idee der wahren Allgemeinheit dar, die Utopie.“ (Horkheimer/Adorno 1969: 106; Hervorh. F.N.) Verbunden ist dieser Begriff der Solidarität mit der Vorstellung einer gesellschaftlichen und individuellen Selbstbestimmung – unter gegebenen Umständen am ehesten im Sozialismus zu verwirklichen: „(...) und wenn beim gegenwärtigen Zustand

der Gesellschaft die Wirtschaft die Menschen beherrscht und daher den Hebel bildet, durch den er umzuwälzen ist, so sollen in Zukunft die Menschen (...) ihre gesamten Beziehungen selbst bestimmen“ (Horkheimer 1937: 61).

Wie aber ist dieses Ziel nun im Sinne einer *Gesellschaftskritik* verallgemeinerbar, eingedenk der Tatsache, dass Horkheimer „persönliche und gesellschaftliche Bestimmungsgründe individuellen Handelns ernst [nehmen]“ (Puke 2008: 68) will – oder mit Honneth: Was ist das „konstruktive Argument“ in Horkheimers Philosophie? Gänzlich in Übereinstimmung mit der oben erwähnten Ausgangsnahme am Punkt einer vorab als notwendig erkannten Kritik fasst Horkheimer den legitimatorischen Bezugspunkt der Kritischen Theorie nicht in einer „spezifischen Erkenntnisleistung“ (ebd.: 57), sondern in einem als richtig erkennbaren Erkenntnisinteresse: „Die kritische Theorie hat (...) keine spezifische Instanz für sich als das mit ihr selbst verknüpfte Interesse an der Aufhebung eines gesellschaftlichen Unrechts.“ (Horkheimer 1937: 56) – Kann ein kritischer Standpunkt nach gesellschaftsimmanent auffindbaren Maßstäben als einem gelungenen menschlichen Leben dienend gekennzeichnet werden, so ist er legitim und notwendig, so das Argument.

3.2.1 Ein 'Vorverständnis' als konstruktives Element: Menschliche Glückswürdigkeit

Den ersten Schritt zur Verknüpfung des Standpunktes Kritischen Theorie mit einem solchen (alleine schon seinem Wortlaut nach positiv-normativen) Interesse nimmt Horkheimer mit einer subjektiven, gleichwohl nicht letztbegründeten und insofern hinterfragbaren und der Zustimmung bedürftigen Setzung: *Vor dem Beginn* einer Suche nach normativen gesamtgesellschaftlichen Maßstäben steht für Horkheimer eine nicht erklärbare Annahme: Als Ziel einer menschlichen Vergesellschaftung sei die Herstellung des „Glücks“ der Gesellschaftsmitglieder zu sehen. Horkheimer wählt in *Materialismus und Moral* den Begriff der Liebe um seinen Standpunkt zu veranschaulichen: Allen, „sofern sie überhaupt Menschen sind“, wünsche diese „die freie Entfaltung ihrer fruchtbaren Kräfte. Es scheint ihr, als hätten die lebenden Wesen einen Anspruch auf Glück, und sie fragt nicht im geringsten nach einer Rechtfertigung oder Begründung dafür.“ (Horkheimer 1933b: 134); das „Streben der Menschen nach ihrem Glück“ sei aus der Sicht des Materialisten als „natürliche, keiner Rechtfertigung bedürftige Tatsache“ anzuerkennen, heißt es auch in *Materialismus und Metaphysik*. (ebd. 1933a: 103) Dabei hat dieser Grundstandpunkt ein explizit universelles, egalitäres Moment: Er betrifft „nicht die Person als ökonomisches Subjekt oder als einen Posten im Vermögensstand der Liebenden, sondern als das mögliche Mitglied einer glücklichen Menschheit“ (ebd. 1933b: 134).

Auf die philosophische Letztbegründung verzichtet Horkheimer mit dieser Konstruktion eines „zustimmungspflichtigen Axioms“ (Puke 2008: 81) bewusst: Eine rationale Begründung würde letztlich das Konzept der Glückswürdigkeit korrumpieren, so seine Befürchtung (vgl. Horkheimer 1933a: 121).

Allerdings endet Horkheimers Ansatz nicht bei dieser Einführung eines (im positiven Sinne) Unbedingten über die Fassung eines idealistischen Begriffes einer menschlichen Glückswürdigkeit. Wie beschrieben funktioniert Horkheimers Kritische Theorie in ihrer Ursprungsform zwingend über eine zweifache Kopplung des Philosophischen an die gesellschaftliche Realität: Einmal über das gefasste, aber auszugestaltende Ziel einer gesellschaftlichen Veränderung, zum anderen über eine selektive, begründete Bezugnahme auf innerhalb der sozialen Sphäre auffindbare Bezugspunkte einer solchen Veränderung. Legitimiert sich eine Theorie über ihren positiven gesellschaftlichen Effekt, muss dieser auch – zumindest mittelbar – erreichbar sein. Will Horkheimer diesem Ansatz gerecht werden, und seinen Standpunkt als tatsächlich verallgemeinerbar rechtfertigen, benötigt er einen zunächst einen Anknüpfungspunkt *in*, beziehungsweise einen normativen 'Input' *aus* der Gesellschaft.

Als relevante 'Kandidaten' für die Rolle einer gesellschaftsimmanenten *Begründung* Horkheimers Konzept der Rekonstruktion normativer Maßstäbe kommen zum Zeitpunkt der Grundsteinlegung der Kritischen Theorie zwei Elemente in Betracht: Einerseits das *Erkenntnismotiv* des *Mitleids* beziehungsweise eines bestimmten *Interesses* als legitimer „Bezugspunkt richtigen Handelns“ (Puke 2008: 31), das mit der gesuchten Erkenntnis 'eigentlicher' menschlicher Bedürfnisse korrespondieren sollen. Andererseits die von Honneth betonte horkheimersche Überzeugung, dass der Fortentwicklung menschlicher Produktionskräfte und dem Naturbeherrschungsprozess tatsächlich *Potenziale* zu menschlicher Emanzipation innewohnen.

Uneins sind sich die Interpreten bei der Gewichtung dieser Elemente: Während etwa für Herbert Schnädelbach und Oliver Puke zunächst das eher moralphilosophisch induzierte Argument des „richtigen Interesses“ im Vordergrund steht (vgl. Schnädelbach 1986: 56ff; Puke 2008: 69), verweist Axel Honneth auf eine von Horkheimer vorgenommene Zentrierung auf das geschichtsphilosophische Element des in der menschlichen Arbeit angelegten Vernunftpotenziales (Honneth 1985: 14ff). Tatsächlich tritt die „hegelsche Hintergrundüberzeugung“ einer dem Arbeitsbegriff immanenten menschlichen Vernunft erst in einer späteren Fassung Horkheimers Theorie als *philosophisches* Argument in Erscheinung – zuvor ist es lediglich als eine Begründung einer *konkreten* kritischen Forderung zu sehen. Als solches wird es in Abschnitt 3.6 auftauchen. Als leitend für eine gesellschaftlich induzierte philosophische Legitimation der Theorie ist in den frühen 1930er Jahren hingegen die Verknüpfung eines emanzipatorischen Interesses mit einer gesellschaftlich auffindbaren emotiven Regung des Mitleids zu sehen.

3.2.2 Rekonstruktion: Mitleid als Rückzugspunkt eines emanzipatorischen Interesses

Nötig ist es für Horkheimer bei der Suche nach gesellschaftlichen Anknüpfungspunkten, nun den kritischen Standpunkt einerseits als verallgemeinerbar im *Individuellen* der Gesellschaftsmitglieder auffindbar, sowie in der *Historizität der jeweiligen gesellschaftlichen Situation* gründend plausibel zu machen, dabei aber den Anspruch einer Transzendierung der diagnostizierten gesellschaftlich vorherrschenden egoistischen Vernunft zu wahren. In anderen Worten: Gesucht ist ein Nachweis der Existenz einer mit dem Standpunkt der Kritischen Theorie korrespondierenden Erkenntnisebene, die den Handelnden innerhalb ihres unreflektierten gesellschaftlichen Kontextes nicht offensteht, aber ihnen dennoch als mit einem ihnen eigenen Glücksstreben einsichtig zu machen ist. Es geht darum, das Allgemeine im Individuellen zu finden, ohne dabei auf dem Status Quo zu verharren oder starre Leitlinien zu setzen. – Was Horkheimer als Ausweg noch bleibt, ist eine Umgehung der als korrumpiert verstandenen Rationalität der Gesellschaftsmitglieder durch eine Bezugnahme auf eher intuitive emotionale Regungen.

Einen Hinweis auf einen Rückzugsort einer menschlich verallgemeinerbaren, situationsbezogenen und auf ein emanzipatorisches Ziel hin wirksamen Erkenntnispraxis gibt Horkheimer mit dem Begriff des „moralischen Gefühls“. Dieses schlummere als Ort eines menschlichen Mitgefühls zumindest latent selbst noch in den „Regierungen, Völkern und vielen Wortführern“ der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft. (vgl. Horkheimer 1933b: 143). „Kennzeichnend für das moralische Gefühl ist ein Interesse, das vom 'natürlichen Gesetz' [der bürgerlichen Gesellschaft; F.N.] abweicht und nichts mit privater Aneignung und mit Besitz zu tun hat.“ (ebd.: 133). Zwar sei jenes „moralische Gefühl“ dabei „erstickt oder absichtlich beseitigt“ zu werden, es äußere sich aber zumindest noch im Angesicht größtmöglicher gesellschaftlicher Not, etwa bei „Erdbeben und Grubenkatastrophen“ (ebd.: 143). Das gesuchte individuell feststellbare überindividuelle Element eines Verständnisses moralischen Handelns findet Horkheimer also in der emotionalen Regung des Mitleids, die menschlichem Leiden widerspricht.

3.2.3 Konstruktion: Mitleid als zweites Element

Welche Bedeutung kommt nun diesem von Horkheimer aufgefundenen Anknüpfungspunkt einer emanzipatorischen Kritischen Theorie konkret in seinem theoretischen Konstrukt zu? Als einen der notwendigen Bestandteile einer rekonstruktiven, auf gesellschaftsimmanente Werte bezugnehmenden, Spielart von Gesellschaftskritik hat Axel Honneth ein „konstruktives Element“ benannt: Auf dem einen oder anderen Weg muss erklärt werden, warum die auf rekonstruktivem Wege isolierten normativen Bestandteile einer Gesellschaftsformation als für alle gegenwärtigen Gesellschaftsmitglieder gültig erkannt werden können. Hierzu bedarf es eines argumentativen Hebels, der wenn auch nicht

zwingend eine 'Universalisierbarkeit' der betreffenden Werte im strikten Wortsinne, so doch ihre Verallgemeinerbarkeit auf die Gesellschaftsmitglieder im vorherrschenden zeitlichen und gesellschaftlichen Kontext plausibel machen kann.

Eine ganz explizite Argumentation zur Frage der *Verallgemeinerbarkeit* der von ihm rekonstruktiv gewonnenen normativen Gehalte der als Grundlagen von gesellschaftlicher Kritik findet sich in den Schriften Max Horkheimers nicht. Es liegt jedoch nahe, einen von Horkheimer in *Materialismus und Moral* gefassten Begriff des Moralischen als Ansatzpunkt einer solchen Verallgemeinerbarkeit zu verstehen – schließlich bezeichnet ein normativer Begriff des „Moralischen“ per Definition „a code of conduct that, given specified conditions, would be put forward by all rational persons“ (Gert 2011).

Im Mitleid als „moralischem Gefühl“ zeigt sich nun eine solche sich in der individuellen Wahrnehmung spiegelnde universelle Perspektive auf das menschliche Leid: „Gerade weil das Mitleid die Perspektive des Universellen und Individuellen, Allgemeinen und Besonderen in sich vereinigt, vermag nur es und nicht die 'reine' Vernunft, die Basis für das Moralische zu bilden“ (Schnädelbach 1986: 143). Wie Gerhard Schweppenhäuser bemerkt, zeigt sich hier bereits in den frühen Aufsätzen Horkheimers ein impliziter Verweis auf die Philosophie Schopenhauers, die das Mitleid als ein Zeichen einer gegenseitigen Erkenntnis einer geteilten, überindividuellen Form der Menschlichkeit verstand (vgl. Schweppenhäuser 1998: 86). In ihm findet Horkheimer nun jedenfalls einen verallgemeinerbaren und konkret verfügbaren Bezugspunkt für das abstrakte Ziel der kritischen Veränderung der Gesellschaft. Abstrakt ist er insofern, als dass ein „Appell an die moralische Integrität des Individuums“ (Puke 2008: 50) für einen gesellschaftlichen Wandel nicht ausreicht: Im Kontext der bürgerlichen Gesellschaft ist ein individuelles moralisches Handeln kontradiktorisch, es gereicht den es Ausführenden zum Nachteil, so Horkheimers Diagnose (vgl. 1933b: 118). Auch affirmiert Horkheimer eine Moralität nicht als Träger überhistorischer Werte - was das „moralische Gefühl“ aber tatsächlich verlangt und legitimiert ist der „politische Akt der gesellschaftlichen Veränderung“ (Puke 2008: 50), dem sich die kritische Theorie verschrieben hat.

3.2.4 Eine Legitimationsinstanz der Kritik: Der problematische Begriff des Interesses

Den Begriff eines bei den Gesellschaftsmitgliedern auffindbaren, intuitiv wirksamen Mitleids verwendet Horkheimer nun, um den theoretischen Blickwinkel der Kritischen Theorie zu legitimieren. Neben dem Begriff des „moralischen Gefühls“, ist der an derselben Stelle ins Spiel kommende und bereits zitierte des „Interesses“ zentral - Horkheimer bezeichnet ebenso das moralische Gefühl explizit als ein „Interesse“, wie auch jene emanzipatorische Absicht, die dem Standpunkt der Kritischen Theorie seine Legitimität verleiht.

Bedauerlicherweise haben weder Horkheimer noch die anderen Mitglieder der frühen

Kritischen Theorie diesen an sich zentralen Begriff des Interesses expliziert, sondern vielmehr als „intuitiv klar unterstellt“ (Schnädelbach 1986: 65). Dennoch lässt sich der Begriff nach Schnädelbach folgendermaßen rekonstruieren: „Interessen sind nicht bloße Gefühle oder Gefühlslagen; sie sind auch nicht auf punktuelle Trieb- oder Willensregungen reduzierbar; man muss sie wohl als rational und kognitiv durchgearbeitete Antriebs- und Willensdispositionen auffassen.“ (ebd.) Der Begriff des Interesses meint also nicht (oder zumindest nicht nur) eine partikuläre, egoistische Zielsetzung der Individuen. Er erschöpft sich aber auch nicht in einer spontanen emotionalen Regung: Er führt sie explizit zurück sowohl auf Emotionen, beschreibt aber vor allem eine als latent vorhanden begreifbare „Willensdisposition“.

Raymond Geuss hat den Begriff in seinen Überlegungen zu einer *Idee der kritischen Theorie* genauer konzeptualisiert. Ihm zufolge sind „unsere 'wirklichen' Interessen (...) die, die wir unter Bedingungen vollständigen Wissens und vollständiger Freiheit ausbilden würden.“ (Geuss 1983: 66). Also im Kontext der Kritischen Theorie eine Willensdisposition, wie sie sich in Absenz negativer gesellschaftlicher Einflüsse ausbilden würde – just so wie dies Horkheimer für die noch nicht „beseitigten“ Reste eines „moralische Gefühl“ als „Interesse“ beschreibt. Der Begriff des Mitleids passt zu diesem Konzept eines positiv verstandenen „Interesses“: Er ist im Kontext der Theorie Horkheimers als „eine *durch Einsicht vermittelte emotionale Regung*“ (Schnädelbach 1986: 65; Hervorh. F.N.). Auch wenn Horkheimer den Begriff des Interesses nicht explizit ausformuliert hat, ist durchaus davon auszugehen, dass Schnädelbachs und Geuss' Deutungen in seinem Sinne wären. Gewissermaßen fungiert die bewusste Einnahme einer Position des Mitleidens selber als ein – in seiner Wirkweise insofern entfernt vergleichbar etwa mit dem „Schleier des Nichtwissens“ Rawls – „konstruktives“ Element, das die menschliche Wahrnehmung durch einen Rekurs auf intuitiv emotional wahrnehmbare universelle menschliche Bedürfnisse um die Elemente einer verformten Rationalität bereinigt, und damit der Perspektive eines wohlverstandenen überindividuell vorhandenen Interesses annähert. Diese nimmt, so der logische Schluss, die Kritische Theorie durch eine rationale Reflexion auf Basis eines Mitfühlens mit den Gesellschaftsmitgliedern ein.

Im Kontext dieser Verortung kann angenommen werden, dass jene Form des Interesses, das als Leitmaßstab der theoretischen Betrachtungen der Kritischen Theorie zur „Aufhebung des Unrechts“ mahnt und gleichzeitig als Triebfeder des „moralischen Gefühls“ fungiert, auf das engste mit dem von Horkheimer als positiv gekennzeichneten Teil der menschlichen Vernunft korrespondiert, deren Manifestierung in Form einer „vernünftigen Gesellschaft“ das Ziel Horkheimers Kritischer Theorie ist. Die durch das Mitleid vermittelte Ausprägung menschlichen Interesses transzendiert das gesellschaftlich in ein instrumentelles verformte (siehe oben) „natürliche Gesetz“ der kantischen rationalistischen Moral, und führt auf einen offensichtlich „überindividuellen“ und nicht von der bürgerlichen Gesellschaft geprägten,

sondern ihr eher mühsam widerstehenden Part der Vernunft. Gleichwohl bleibt diese Konzeption insofern materialistisch und am gesellschaftlichen Ist orientiert, als dass Mitleid als subjektives Instrument zur Erkenntnis eines jeweils gegenwärtigen Misstandes herangezogen wird und keine feste Handlungsweise oder konkrete überhistorische Ziele festlegt.

Es handelt sich hier zunächst um die subjektive, wenn auch als unhinterfragbar postulierte Position der Kritischen Theorie selber. In den Worten Schnädelbachs um ein sozial induziertes „Vorverständnis“, auf das sich die Kritische Theorie in ihrer Betrachtung selber „zurückbeugt“, es zu ihrem Gegenstand macht (Schnädelbach 1986: 69) und in ihren empirischen Untersuchungen und theoretischen Fortentwicklungen exemplifiziert.

Geklärt ist an dieser Stelle aber zunächst allein die intendierte normative Selbstlegitimation der Kritischen Theorie Horkheimers; also die Frage warum Horkheimer seinen moralisch-normativen Standpunkt als legitimerweise verallgemeinerbar ansieht. Wie bereits anklung, besitzt der konkrete Standpunkt Horkheimers Kritischer Theorie darüber hinaus einen *politischen* Gehalt, der durch eine moralphilosophische Schau alleine nicht zu decken ist. Zu klären ist weiterhin die Grundlage ihrer konkreten Ausformung, sowie die herausgehobene Stellung, die das Wirtschaftliche als Zielpunkt ihrer Kritik einnimmt. Zur Erklärung dieses praktisch-kritischen Standpunktes bedient sich Horkheimer wiederum eines Rückgriffs auf die gesellschaftliche Sphäre; auf einen zweiten konkreten gesellschaftlichen 'Input'.

3.3 Auf die Kritikebene: Einlösung offener Entwicklungspotenziale

Aus dem Blickwinkel seines als legitim angenommenen speziellen „Erkenntnisinteresses“ gelangt Horkheimer zu einer spezifischen Begründung menschlichen Leidens: „Wir sehen die Menschen nicht als Subjekte ihres Schicksals, sondern als Objekte eines blinden Naturgeschehens, und die Antwort des moralischen Gefühls darauf ist Mitleid.“ (Horkheimer 1933b: 136) Hier formuliert er den tatsächlichen normativen Gehalt seiner Theorie als das Ziel einer menschlichen Selbstbestimmung näher aus.

Wie erklärt sich diese Spezifizierung konkret? Der Hintergrund der Forderung liegt in Horkheimers Geschichtsphilosophie, der zweiten tragenden Säule seiner rekonstruktiven Normenherleitung. Leitend ist eine ebenfalls von Marx übernommene Betonung des Wirtschaftlichen als bestimmenden Faktor des individuellen und gesellschaftlichen Lebens, wie Alfred Schmidt betont: „(...) mit den Kritikern der politischen Ökonomie erblickte Horkheimer den Schlüssel zur Erklärung des historischen Stufengangs in der Entwicklungsgeschichte der menschlichen Arbeit“ (Schmidt 1986: 111). Dieser Begriff beinhaltet in der vorliegenden Fassung einerseits einen progressiven Anspruch, der nach Einlösung verlangt – andererseits kann ein nicht eingelöstes Potenzial regressiv wirken, so Horkheimers These, und die Umsetzung einer gesellschaftlichen Moralität verhindern.

Horkheimer geht, positiv betrachtet, von einem emanzipatorischen Potenzial aus, das sich

aus der Anwendung und geschichtlich beobachtbaren Fortentwicklung menschlicher Arbeit speist. Aus den frühen Schriften Horkheimers als Direktor des Instituts für Sozialforschung spricht durchaus ein Optimismus in Bezug auf das menschliche Wirken in Arbeit und Naturbeherrschung: „Versagten“ im Altertum die „Produktionsmittel“ noch als „äußere Mittel“ zur Linderung einer Not, gewann die Menschheit im frühen Bürgertum schließlich merkbar „neue Kräfte zur Beherrschung von Natur“ (Horkheimer 1933a: 84). Dieser Standpunkt erlischt auch später nicht völlig: „Die menschliche Produktion enthält stets auch Planmäßiges. Insofern (...) muß daher, wenn auch in eingeschränktem Sinn, Vernunft in ihr zu finden sein.“ (Horkheimer 1947: 22)

Allerdings sind, so Horkheimers These im deutlichen Anschluss an Marx, die Entwicklung der Produktivkräfte, also die Potenziale des Menschen zu seiner materiellen Versorgung, und die Produktionsverhältnisse, also die faktische Qualität des Lebens der in den materiellen Selbsterhaltungsprozess eingebundenen Gesellschaftsmitglieder, auseinander getreten. Es zeigt sich eine Diskrepanz zwischen den Selbstbestimmungspotenzialen, die sich anhand der Produktivkräfte eigentlich ergeben und dem leidvollen empirisch erlebbaren fremdbestimmten und durch „Elend“ (Horkheimer 1933b: 135) geprägten Leben der Menschen (vgl. ebd.).

Das ist der Umstand, der laut Horkheimer aus dem Blickwinkel eines liebevollen Mitleids anzuprangern ist. Vor dem Hintergrund dieser Darstellung ergibt sich eine zweite aus der gesellschaftlichen Schau gewonnene normative Forderung: Die *Einlösung* von durch gesteigerte Naturbeherrschung jeweils möglich gewordenen (beziehungsweise in einem allgemeinen Kontext: werdenden) materiellen und immateriellen Emanzipationspotenzialen; die Aufhebung der Diskrepanz zwischen möglichen und tatsächlich gelebten vernünftigen Zuständen. Formal wird der von Horkheimer als verallgemeinerbar angenommene moralische Standpunkt eines Interesses an einer Aufhebung menschlichen Leidens *dann* zu einer konkreten normativen politischen Forderung wenn das Potenzial zu einer Aufhebung des Zustandes besteht: „Das Leiden als unnötiges Elend ist der Indikator für die Überholtheit der Praxis, wenn es nicht mehr gerechtfertigt werden kann, aber immer wieder legitimiert wird.“ (Küsters 1980: 80). Eine „gesellschaftliche Praxis, die das Thema der Sozialforschung ist“ wird kritisierenswert, wenn sie sich als „leidvoll“ darstellt, weil „die gesellschaftliche Organisation hinter den Möglichkeiten gesellschaftlicher Produktion zurückbleibt“ (ebd.: 80f).

3.4 Zusammenfassung: Die Verknüpfung von Interesse und empirischen Diagnose

Fasst man diese Erkenntnisse zusammen, so ergeben sich auf der Seite der extrahierten *normativen Kritikmaßstäbe* zwei Hauptbezugspunkte: Zum einen konstituiert Horkheimer den unbedingt gerechtfertigten Glücksanspruch des Menschen als normativen Maßstab. Mangels einer tauglichen immanenten Selbstbestimmung oder Vergegenwärtigung des Glücks seitens

der Gesellschaftsmitglieder tritt an seine Stelle ein negativ gefasster Anspruch auf die Aufhebung menschlichen Leidens, dem noch eine Verbindung zum *subjektiven* Empfinden der Adressaten unterstellt wird.

An die Seite dieses eher vagen Leitfadens stellt Horkheimer eine Forderung nach der Einlösung offener gesellschaftlicher Potenziale zur Selbstbestimmung der Menschen vor allem im materiellen Sinne – gleichwohl diese in Form eines veränderten Bewusstseins auch immaterielle Folgen zeigen soll. Ihren normativen Gehalt erhält diese Forderung zu diesem Zeitpunkt der Theoriebildung freilich erst auf Grundlage des als richtig und gesellschaftlich anknüpfbar erkannten Zieles einer Aufhebung menschlichen Leides – die Verknüpfung dieses moralischen Zieles mit einer Änderung auf einer ökonomischen Ebene ergibt sich wesentlich aus einer empirisch-dialektischen Bestimmung der Wirtschaft als einer Ursache eben jenes menschlichen Leidens – beziehungsweise eines vorhandenen ökonomischen Potenzials zur Aufhebung dieses Leidens oder 'Unrechtes'.

Auf diesem Herleitungswege ist Horkheimers Kritische Theorie in der Lage, dem gesellschaftlichen Geschehen einen dem *Bewusstsein* der Gesellschaftsmitglieder weitgehend *externen* normativen Maßstab entgegen zu halten, ohne nominell den für eine materialistische (oder: rekonstruktive) Gesellschaftstheorie nötigen realen Bezugspunkt in der gesellschaftlichen Praxis zu verlieren; sie macht diesen gar zu einer Grundlage für ihre entscheidende Legitimierung ihres normativen Standpunktes.

Zugleich beinhaltet dieser Praxisbezug (abseits der im folgenden Abschnitt zu betrachtenden philosophischen Kritik an Horkheimers Ansatz) eine potenzielle Gefahr: In dem Moment, in dem eine Übereinstimmung des gefassten Begriffes eines emanzipatorischen Interesses mit der subjektiven Wahrnehmung der Gesellschaftsmitglieder nicht mehr gegeben ist, wird dieser ursprüngliche Ansatz Horkheimers seltsam ortlos; ein Grundpfeiler der philosophischen Argumentation Horkheimers bricht weg. Genau dieser Fall tritt ein: „Mit der politischen Erfahrung der nationalsozialistischen Massenbewegung in Deutschland verlieren die Lukács-Thesen ihre erkenntnisleitende Funktion für die materiale Forschungsarbeit am Institut für Sozialforschung“ (Puke 2008: 68). Der allgemeinen Lesart zufolge begegnete Horkheimer diesem Umstand mit einem letztlich nicht zielführenden Versuch einer Re-Fundierung der Theorie mit dem Ziel der „philosophischen Schwäche“ (Brunkhorst 1985: 373) der Kritischen Theorie zu begegnen.

3.5 Ein alternatives Konzept: Der normative Gehalt menschlicher Naturbeherrschung

Diese angesprochene und *philosophisch* einschneidende theoretische Umwidmung nimmt Horkheimer in einem Nachtrag zu *Traditionelle und kritische Theorie* vor. Dort weist er menschlicher Arbeit und Naturbeherrschung nicht mehr nur ein je erst noch empirisch auszuweisendes konkretes Emanzipationspotenzial zu, sondern transformiert diese darüber

hinaus zu einem Träger einer inhärenten Vernunft, aus dem heraus sich die Forderung nach einer bestimmten Gesellschaftsorganisation überhaupt erst speisen soll. „Die Kritikpunkte welche diese [die Kritische Theorie; F.N.] als Ziele menschlicher Aktivität der historischen Analyse entnimmt, vor allem die Idee einer vernünftigen, der Allgemeinheit entsprechenden gesellschaftlichen Organisation, sind der *menschlichen Arbeit immanent*, ohne den Individuen oder dem öffentlichen Geist in richtiger Form gegenwärtig zu sein. Es gehört ein bestimmtes Interesse dazu, diese Tendenzen erfahren und wahrzunehmen.“ (Horkheimer 1937: 32; Hervorh. F.N.) Ein kritisches Erkenntnisinteresse ist weiterhin notwendig, aber nicht länger an eine gesellschaftlich aufweisbare Tendenz geknüpft; das Erkenntnisinteresse der Kritischen Theorie wird so vom einzig legitimierenden Bezugspunkt zu einer zwar notwendigen, aber nicht mehr normativ begründungsgebenden kognitiven Fähigkeit: Menschliche Vernunft hat einen festen Bezugspunkt gefunden (vgl. Puke 2008: 69f). Oliver Puke erkennt diesen Umschwung als Moment der „Dekonstruktion“ der frühen Kritischen Theorie, als Auflösung der Bindung an ihren eigentlichen Ausgangspunkt (vgl. ebd.: 86). Letztlich bleibt aber auch dieser Umschwung schwach fundiert, auch er stellt keine philosophische Lösung dar: Die geschichtsphilosophische These eines *Vernunftgehalts* menschlicher Naturbeherrschung, ihre Verknüpfung mit einem normativ bindenden Begriff bleibt ein bloßes Postulat, sie ist nicht argumentativ unterfüttert (vgl. Schnädelbach 1986: 70).

Ersichtlich ist, dass Horkheimer auf diesem Wege – so man denn seinen Schritt inhaltlich akzeptiert – seine Theorie gegen die Gefahren einer Bodenlosigkeit durch einen Wegfall tatsächlicher Emanzipationspotenziale „immunisiert“ (Puke 2008: 68): Bislang war in Horkheimers Konzept eine Kritik nur so lange legitimiert, wie eine Verbesserungsmöglichkeit der gesellschaftlichen Lage in Aussicht stand. Nun bezieht sie mit dem Verweis auf eine in der Arbeit gespeicherte Vernünftigkeit eine Gültigkeit, die *abgelöst* vom einem je gegenwärtigen gesellschaftlichen Zustand bestehen können soll. Insofern Horkheimer mit diesem Schritt, wie Puke feststellt, „vor dem eigenen Anspruch an eine kritische Gesellschaftstheorie“, nämlich einer verändernd auf die Praxis einwirkenden Theoriefassung, „resigniert“ (ebd.: 76), soll der argumentative Faden dieser Theoriefassung nicht weiter verfolgt werden. Deutlich wird aber in der Betrachtung Horkheimers Wirtschaftskritik vor und nach diesem Umschwung werden, dass sich aus dieser philosophischen *Neubegründung* eines im Wesentlichen unveränderten 'Interesses' nur marginale inhaltliche Verschiebungen ergeben.

3.6 Horkheimers Wirtschaftskritik: Die Unmöglichkeit eines Glücks

Diesem gemischten Urteil zum Trotz stellt sich die Frage, zu welcher konkreten Kritik Horkheimer durch seinen philosophischen Standpunkt befähigt wird. Der moralische

Ausgangspunkt Horkheimers findet sich, wie beschrieben, in einer Ablehnung menschlichen Leides – eine *Kritik* ermöglicht dieser Standpunkt (wie auch in Kapitel 2.5 gezeigt; vgl. Bonß 2003: 367), wo eine Veränderung der Lage in der Hand des Menschen zu liegen scheint, so eine rein logische Folgerung.

Analytisch lassen sich zwei Ebenen einer Wirtschaftskritik bei Horkheimer ausmachen. Auf der niedrigsten Abstraktionsstufe ist Horkheimers Kritik eine an der *Verteilung* vorhandener Güter. Hinzu kommt allerdings ein weiterreichendes Argument: Die Organisation menschlichen Wirtschaftens und Lebens in einem konkurrenzgeleiteten freien Markt mache moralisches Handeln und damit ein allgemeines gesellschaftliches Glück unmöglich – mehr noch, die Konstellation der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft tendiere dazu, jene Bewusstseinsstrukturen, die auf eine 'bessere' Zukunft weisen zu zerstören.

Auf der ersten Ebene handelt es sich um eine Kritik an einer Nichteinlösung eines rein materiellen Potenziales zur Aufhebung menschlichen Leides: „Nie stand die Armut der Menschen in schreienderem Gegensatz zu ihrem möglichen Reichtum als gegenwärtig, nie waren alle Kräfte grausamer gefesselt als in diesen Generationen, wo die Kinder hungern und die Hände der Väter Bomben drehen.“ (Horkheimer 1933: 135). Die normative Äußerung Horkheimers besteht in der Anprangerung eines Zustandes, in dem einerseits ausreichend materielle Güter vorhanden wären, um menschliches Leid zu beseitigen, andererseits aber eine 'ungerechte' Verteilung diese Möglichkeit verhindert. „Die Schande dieser Ordnung liegt nicht darin, daß es einigen besser, sondern daß es vielen schlecht, obgleich es allen gut gehen könnte. Nicht daß es Reiche, sondern daß es angesichts der menschlichen Fähigkeiten heute Arme gibt, spricht ihr das Urteil.“ (Horkheimer 1934: 321)

Das Mittel zur Erlangung eines Umstandes, der eine „gerechte“ Verteilung von materiellen Emanzipationspotenzialen ermöglicht, daran lässt Horkheimer keinen Zweifel, ist allerdings nicht in einem bloßen Akt der Umverteilung, sondern in einer solidarischen, koordinierten und gemeinschaftlichen Kontrolle der wirtschaftlichen Organisation zu sehen. Das eigentlich entscheidende ungenutzte Potenzial liegt nicht in einer bloßen Andersverteilung materieller Güter – diese wäre vielmehr die Folge einer gesuchten Veränderung – sondern in einem nicht eingelösten Potenzial der Naturbeherrschung der besonderen Art: Die „vom Menschen selbst abhängenden Verhältnisse, ihre Beziehung bei der Arbeit“ sei in der bürgerlichen Gesellschaft ein „Stück Natur“ - darin spiegele sich eine „erbärmliche Ohnmacht, in die sich zu schicken widermenschlich und widervernünftig ist.“ (Horkheimer 1947: 30)

Diese Bemerkung führt auf die zweite Ebene Horkheimers Kritik: Das liberalistische Organisationskonzept des freien Marktes Sorge für ein Gegeneinander der Gesellschaftsmitglieder und lasse so Potenziale der Produktionskräfte ungenutzt, so Horkheimers These; der wirtschaftliche Prozess werde als etwas unbeeinflussbares gesehen, obwohl das Potenzial bestünde, ihn zielgerichtet auf die allgemeine Aufhebung

menschlichen Leides auszurichten. Letzten Endes führe der gesellschaftliche Einfluss der bürgerlichen Epoche dazu, dass den Individuen die Sinnhaftigkeit einer solidarischen gesellschaftlichen Konstellationen gar nicht mehr vernünftig erfassbar sei. Horkheimer übt eine starke Ideologiekritik, die am deutlichsten in der *Kritik der instrumentellen Vernunft* zu Tage tritt, aber bereits in den Schriften der 1930er Jahre aufzufinden ist (vgl. z.B. Horkheimer 1933b: 86). Im allgemeinen, unhinterfragten Prozess der eigentumsgeleiteten bürgerlichen Gesellschaft verforme sich der Begriff menschlicher Vernunft hin zu einer partikularen, subjektiven: „befasst sie [die Vernunft im Kontext der bürgerlichen Gesellschaft; F.N.] sich überhaupt mit Zwecken, dann hält sie es für ausgemacht (...), dass sie dem Interesse des Subjekts im Hinblick auf seine Selbsterhaltung dienen. (...) Der Gedanke, dass ein Ziel um seiner selbst willen vernünftig sein kann (...) ist der subjektiven Vernunft zutiefst fremd.“ (Horkheimer 1947: 17)

Dieser bereits vorher zu findende Standpunkt tritt allerdings nach der scheinbar erzwungenen Lösung von innergesellschaftlichen Anknüpfungspunkten deutlicher zu Tage. Das Ziel der Aufhebung eines wirtschaftsinduzierten Leidens bleibt das Gleiche; es wird nun aber verstärkt über eine Kritik an einer unwiederbringlich verformten Vernunft geübt. Zu kritisieren sind in diesem Kontext aus Horkheimers Sicht die gesellschaftsimmanente Tendenz, die Verhältnisse zu verschleiern (vgl. Horkheimer 1932: 53); etwa in jener allgemeinen Konstellation, die dazu führt, dass sich die Gesellschaftsmitglieder angesichts eines elenden Lebens – wiederum nicht zuletzt angeleitet durch das Wirken etwa der Kulturindustrie in Ersatzkompensationen flüchten (vgl. Horkheimer/Adorno 1969: 128ff).

Konkret aufzufinden ist der Rekurs auf ungenutzte Entwicklungspotenziale in der Feststellung, dass sich die menschliche Wirtschaften von den gegebenen Umständen gelöst hat, also nicht mehr an den tatsächlichen Machbarkeiten orientiert ist, sondern sich zu einer Ideologie verselbstständigt hat: Ursprünglich so Horkheimer, folgte dieses der menschlichen Notwendigkeit der Selbsterhaltung; der Eliminierung von Leiden und Tod, die durch materiellen Mangel und die Unterlegenheit gegenüber äußerlichen Naturerscheinungen entstehen. Tatsächlich aber habe sich unter dem Eindruck der bürgerlichen Wirtschaftsform das Mittel des Wirtschaftens zu einem Selbstzweck verselbstständigt. „Die menschliche Mühe, Forschung und Erfindung ist eine Antwort auf die Herausforderung der Notwendigkeit. Dieses Gefüge wird nur dann absurd, wenn die Menschen Mühe, Forschung und Erfindung zu Idolen machen.“ (Horkheimer 1947: 172)

Der Rang der Gesellschaftsausrichtung auf „Gewinn, Erhaltung und Vermehrung von Besitz“ (Horkheimer 1933b: 116) als *Unterhinterfragtes* verhindert also für Horkheimer eine potenziell glücksträchtige Emanzipation. Aufgrund dieser Tatsache ist er – vor und nach Horkheimers 'philosophischer Wende' – kritisierbar: „Zwischen dem freien Wettbewerb der Individuen als dem Mittel und der Existenz der Gesamtgesellschaft als dem Vermittelten besteht keine vernünftige Beziehung. Der Prozeß vollzieht sich nicht unter der Kontrolle eines bewußten

Willens, sondern als Naturvorgang (...) Diese Irrationalität drückt sich in dem Leiden der Mehrzahl aller Menschen aus.“ (ebd.)

Im Fokus der Kritik steht nicht das legitime menschliche Ziel des Selbsterhalts, sondern der Verlust einer Fähigkeit zu einem überindividuellen Verständnis dieses geteilten Bedürfnisses. Es findet sich hier wieder die „Gratwanderung“ Horkheimers Kritischer Theorie zwischen objektiver und subjektiver Vernunft: Er fordert an dieser Stelle die Möglichkeit einer Einsetzung eines um seiner selbst willen gültigen gesellschaftlichen Zieles, insofern nur ein solches die kritisierte verabsolutierte Zweckrationalität in ihre Schranken weisen kann. Gleichwohl dürfte aus Horkheimers Sicht ein solches Ziel den Gesellschaftsmitgliedern nicht aufoktroziert oder gar mit einer überhistorischen Gültigkeit versehen werden.

In den frühen Schriften Horkheimers besteht freilich noch die Möglichkeit, den Prozess eines Verschwimmens der Möglichkeit einer gesellschaftlichen autonomen Zielsetzung umzukehren: „(...) wenn diese gegensätzliche Wirtschaftsweise (...) von einer Lebensform der Gesellschaft abgelöst sein wird, in der das produktive Eigentum nicht bloß der guten Absicht nach, sondern mit vernünftiger Notwendigkeit im allgemeinen Interesse verwaltet wird (...) dann hören (...) die Individuen auf, bloß Exponenten privater Zwecke zu sein. Jedes ist nicht mehr nur Monade, sondern in Kants Sprache ein 'Glied' der Allgemeinheit.“ (Horkheimer 1933: 126). - Kritisiert wird ein auf partikulare Egoismen führende Wirkung der kapitalistischen Wirtschaftsform, die die Präferenzen der Individuen merkbar, aber zugleich kontingent bestimmt.

3.7 Bewertung des Kritikpotenzials: Dekonstruktion mit 'soziologischem Defizit'

Vergegenwärtigen wir uns die eingangs Kapitel 2 dargestellte, zu kritisierende Rolle einer Ökonomie als „hegemonialem Diskurs“, dann weist Horkheimers Standpunkt durchaus einige transzendierend wirkende Elemente auf: Einen Perspektivenwechsel weg von einem radikalisierten Profitstreben können alleine bereits die Fassung und/oder Bewusstmachung eines gesellschaftlichen Zieles eines „menschlichen Glücks“ bieten; auch und gerade wenn dieser Begriff prinzipiell ein offener ist: Der Abgleich eines Begriffes von Glück mit einem konkreten Lebensumstand kann letztlich nur, so auch Horkheimers Standpunkt, individuell vorgenommen werden – erfolgt aber letztlich auch auf dieser individuellen Ebene nur selten. Ein transzendierendes Element ist in diesem Kontext vor allem der Verweis auf eine radikalisierte und absolut gesetzte Zweckrationalität sowie ein gesellschaftlich zerstörerisch wirkendes Konkurrenzdenken.

Die von Horkheimer benannten formalen Maßstäbe des Glücks einerseits, eines Mitfühlens oder „Mitleidens“ andererseits finden sich auch in aktuellen sozialwissenschaftlichen und philosophischen Ansätzen: So verweist Heidenreich in seiner Ökonomismuskritik auf den

Ansatz des Wirtschaftswissenschaftlers Richard Layards, der den hegemonialen Charakter einer gesellschaftlichen Zielbemessung über den Maßstab des Bruttoinlandsprodukts kritisiert (vgl. Heidenreich 2010: 378). Auf philosophischer Ebene verwendet etwa auch der Pragmatiker Richard Rorty die subjektive Regung eines „Mitfühlens“ als ein gewissermaßen perspektivenwandelndes Element. (vgl. Rorty 2003: 94). - Insofern führt Horkheimers Ansatz zu keinem außergewöhnlichen Ergebnis.

Fruchtbar könnte Horkheimers normativer Standpunkt generell für gegenwärtige Protestbewegungen sein: Einerseits über eine Unterstützung des Standpunktes, dass ein wirtschaftliches Potenzial generell gesamtgesellschaftlich nutzbar gemacht werden sollte. Ein Gedanke, der etwa die US-amerikanische „Occupy Wall Street“ anzutreiben scheint. Andererseits um die mehrfache attestierte Richtungslosigkeit aktueller Bewegungen (vgl. Zizek 2011) mit einer diskursiv einzubringenden Perspektive einer weiterreichenden gesellschaftlichen Veränderung zu versehen; dem Gedanken dass alleine eine partielle Andersverteilung gesellschaftlicher Güter womöglich keine nachhaltige Lösung verschiedener virulenter Probleme bringen kann.

Freilich und darauf ist nochmals hinzuweisen, kann ein philosophischer Input seitens einer Kritischen Theorie im Sinne Horkheimers nur eine inspirierende Wirkung im Sinne einer Dekonstruktion bestehender Auffassungen haben. Zu vage ist letztlich die Verknüpfung zwischen kritischer Analyse und politischer Forderung – die schließlich, wie bemerkt, auch nur als politische Forderung verstanden werden kann. Letztlich zeigt sich vor allem der utopische kritische und normative Gehalt einer Forderung nach einer menschenwürdigen Gesellschaft als nutzbarer Input für eine Wirtschaftskritik. Dieses ist als ein nicht bindendes, philosophisch begründetes, sondern *politisches* Argument zu sehen.

Freilich ist auch Kritik am wirtschaftskritischen Konzept Horkheimers zu äußern. In diesen Kontext gehört etwa ein von Seyla Benhabib genanntes Argument: Horkheimer, so ihr Einwand, setze als gegeben oder zumindest als „technisch-administrativ bestimmbar“ voraus, welcher Grad wirtschaftlich induzierter Ungleichheit als „unvermeidlich“ und damit legitim erachtet werden könne – mit anderen Worten, dass ein Konsens über einen Gerechtigkeitsbegriff auf Basis des Interesses an einer Aufhebung menschlicher Ungerechtigkeit selbstevident sei. Horkheimer verfolge hier, so Benhabib, einen „reduktionistischen und letztlich autoritären Ansatz“. Er verkenne einen gesellschaftlichen Pluralismus, der auch nach einer hypothetischen Aufhebung einer Klassengesellschaft noch wirksam sei, nämlich jener, der sich aus „Geschlechts-, Kultur- und ethnischen Verhältnissen und anderen Widersprüchen unserer Gesellschaften“ speise (Benhabib 1986: 135f). Letztlich werde deutlich, dass der Ansatz die Beantwortung normativer Fragen einschließe, die aber durch den Verweis auf die Aufhebung eines materiellen Unrechts alleine nicht gedeckt sein. Die formale Konstruktion eines Erkenntnisinteresses und die Betonung einer konstitutiven Funktion der Wirtschaft verkenne also gesellschaftliche

Unterschiede und genüge nicht zur Beantwortung von praktischen gesellschaftlichen Fragen. Benhabib trifft hier sicherlich einen korrekten Punkt – fraglich ist allerdings, inwieweit eine Wirtschaftskritik tatsächlich ein umfassendes Bild der zu einer Herstellung einer gesellschaftlich 'gerechten' Konstellation notwendigen Schritte aufzeigen muss. Inwieweit Horkheimer tatsächlich einen solchen umfassenden Entwurf zu formulieren versucht ist zumindest hinterfragbar (vgl. Horkheimer 1933b: 118).

Die besondere Gewichtung der ökonomischen Verhältnisse, aus der erst die besondere Kritikfähigkeit Horkheimers Theorie gegenüber ökonomistischen Konstellationen erwächst, ist allerdings auch selber Gegenstand einer methodischen Kritik, so etwa von Seiten Axel Honneths. Aus der Betonung des gesellschaftskonstitutiven Charakters menschlicher Naturbearbeitung folge eine Marginalisierung von Tätigkeiten und Phänomenen, die nicht direkt in der Ökonomie verwurzelt sind, so Honneth. Aus dieser Überbetonung der Ökonomie folge wiederum ein „soziologisches Defizit“: „Der Zwang seines geschichtsphilosophischen Grundmodells ist so stark, daß er nicht umhin kann, das kulturell geleitete Alltagshandeln und die kritisch-praktische Tätigkeit sozialer Gruppen, noch bevor er sie kategorial entfalten kann, in den auf gesellschaftliche Arbeit und individuelle Triebsozialisation allein zugeschnittenen Kategorienrahmen zurückdrängen“ (Honneth 1985: 40); „in der Folge blendet Horkheimer das gesamte Spektrum sozialen Alltagshandelns aus dem Gegenstandsbereich der interdisziplinären Sozialwissenschaft aus.“ (ebd.). Honneth, der selber später in seiner eigenen Fassung der Kritischen Theorie auf den normativen Maßstab gesellschaftlicher Anerkennung zurückgriff (vgl. u.a. Honneth 1994), erkennt in diesem Umstand eine unnötige und weitreichende methodische Einschränkung. Tatsächlich könnte, so ist anzunehmen, eine Erweiterung des Feldes der betrachteten Phänomene einen differenzierteren Rahmen bieten, um kontra-emanzipatorische Phänomene, aber auch emanzipatorische Potenziale zu erhellen. Indirekt verknüpft mit diesem Umstand mag das Faktum sein, dass Horkheimer die ursprünglich intendierte empirische Unterfütterung seines Ansatzes nie tatsächlich durchführte (vgl. Wiggershaus 1988: 203ff); allzu schwer operationalisierbar scheint der Versuch eine Verknüpfung zwischen einer gesamten Gesellschaftsorganisation und einem „verformtem“ individuellen Bewusstsein festzustellen – oder gar noch Perspektiven zur Aufhebung dieses Zustands. Die von Honneth geäußerte Kritik wird als Motivation zu einer Fortentwicklung der Theorie unter anderem im Wirken Jürgen Habermas und seinem theoretischen Ansatz aufzufinden sein.

3.8 Eine doppelte Kontingenz: Bewertung Horkheimers philosophischen Standpunkts

In der ursprünglichen Fassung Horkheimers Kritischer Theorie ist ihr *philosophische* Anker im moralisch motivierten und über das Mitleid und das Interesse mehr oder minder

schlüssig „konstruktiv“ fundierten Ziel der Aufhebung menschlichen Leidens zu sehen. Die *Konkretisierung* dieser Forderung ergibt sich hier *rational* beziehungsweise *argumentativ*. Ist die Aufhebung menschlichen Leidens ein akzeptierter Wert, so ist seine Verwirklichung überall dort verbindlich einzufordern, wo sie erwiesenermaßen als möglich dargestellt werden kann. Kann die Organisationsweise menschlichen Wirtschaftens auf argumentativem Wege als Ursache des Leidens ausgewiesen werden, so fokussiert sich die Forderung logischerweise auf die Einlösung ökonomisch konstituierter Potenziale zur Aufhebung eines Leidens; Umstände die diese verhindern, sind vor diesem Hintergrund als falsch zu kritisieren. So weit ist diese theoretische Konstruktion als stringent, aber freilich in ihrer Normativität als eher schwach abgesichert zu bezeichnen: Um eine vollständige Plausibilität der normativen Kritik zu attestieren, muss der Rezipient nicht nur den grundsätzlichen Standpunkt der Kritischen Theorie als emanzipatorisches Erkenntnismittel und ihre über das konstruktive Element des Mitleids begründete Forderung nach menschlicher Emanzipation als tatsächlich moralisch angemessen erkennen, sondern auch der empirisch oder argumentativ aufzuweisenden Rollenzuweisung der Ökonomie als Quelle und durch ihre Organisation auch gleichzeitig begrenzendes Element einer menschlichen Selbstbestimmung zustimmen. Zusammenfassen lassen sich diese Kritikpunkte unter den Schlagworten des (freilich gebrochen) *hermeneutischen* und des *politischen* Charakters der kritischen Argumentation Horkheimers.

3.8.1 Der (gebrochen) hermeneutische Charakter Horkheimers Argumentation

Es klang bereits über die Rede vom „Zurückbeugen“ auf einen isolierten normativen Gehalt an: Der Begriff des Interesses und mit ihm die Selbstverortung der Kritischen Theorie als eine moralisch richtige und emanzipatorisch wirksame Theorie funktioniert in eigentümlicher Weise „hermeneutisch“ - selbst wenn dieser Begriff unter den Mitgliedern der frühen Kritischen Theorie verpönt war. (vgl. Schnädelbach 1986: 69)

„Hermeneutisch“, so konstatiert Schnädelbach, „ist die Beziehung zwischen Interesse und Theorie bei Horkheimer deshalb, weil beide einen hermeneutischen Zirkel bilden: Das Interesse an vernünftigen Lebensverhältnissen hat die Funktion eines theoriekonstitutiven Vorverständnisses, das aber von der dann konstituierten Theorie (...) in seinem faktischen und normativen Sinn verständlich zu machen ist. (...) Das Interesse, das die Theoriebildung des Kritischen Theoretikers bestimmt, kommt zugleich auf der Seite der Gegenstände vor und umgekehrt.“ (ebd.)

Mit dieser Konstruktion, so Schnädelbach, begibt sich Horkheimer prinzipiell auf „den schwankenden Boden“ einer praktischen Moralphilosophie, es sei dies jedoch die einzige dem Materialisten offenstehende Option: Der materialistische Philosoph „bestreitet zugleich, daß der Boden anderer Ethiken weniger schwankt, ja er vermutet deren

Bodenlosigkeit. Das ist der Preis für die Einsicht, daß alle Moralprinzipien ihren Ort in konkreten historischen und sozialen Lebenszusammenhängen haben.“ (Schnädelbach 1986: 67) – Hier offenbart sich ein gewissermaßen 'modernes' Problem, das Horkheimer in diesem Status seiner Theorie relativ – aber letztlich doch nur eingeschränkt – anerkennt: Die zu akzeptierende Auflösung verbindlicher Werte und eine ständige Veränderlichkeit der gesellschaftlichen Bezugspunkte, die eine solche normative Theorie einnehmen kann, die die Selbstbestimmungsansprüche der Gesellschaftsmitglieder ernst nimmt.

Horkheimer erkennt diesen Umstand auf einer *praktischen* Ebene an, muss sie jedoch im Versuch einen philosophisch stichhaltigen Standpunkt zu finden, auf einer theoretischen Ebene relativieren: Die Aufnahme gesellschaftlicher Standpunkte alleine reicht nicht hin, um einen *kritischen* Standpunkt einzunehmen. Die Einschränkung dieses hermeneutischen Grundstandpunktes ergibt sich also aus Horkheimers Diagnose eines gesellschaftlich vorherrschenden „verzerrten Bewusstseins“ das eine selektive Auswahl eher latenter oder unterdrückter gesellschaftlicher Standpunkte verlangt – die dennoch verallgemeinert werden sollen.

Aufgrund dieser Ausgangslage setzt sich Horkheimer Ansatz zweier entgegengesetzter Arten philosophischer Kritik aus. Stellvertretend für die eine Form naheliegende Kritik an diesem methodischen Standpunkt kann Hans-Georg Gadamer zitiert werden, der Horkheimer eine über das Element der Psychoanalyse „privilegierte Erkenntnislage“ attestiert, die sich „schwerlich“ mit der intendierten „Emanzipation vereinbaren lässt“ (Gadamer 1971: 80f). Auf der anderen Seite warnt Herbert Schnädelbach, eine hermeneutische Bezugnahme auf ein praktisch-politisches Interesse könne die einzulösenden Ideale nicht vor dem Verdacht bewahren „nur kulturspezifische Kuriositäten oder bloße Ideologie zu sein“ (1986: 70). Ein Einwand der natürlich gleichermaßen für einen extrahierten Bezugspunkt eines Mitleids, wie auch für ein – wie auch immer konstituiertes – Erkenntnisinteresse einer Kritischen Theorie gilt.

Nicht zuletzt an diesem 'quasi-hermeneutischen' Zugang scheiterte der philosophische Begründungsanspruch der Kritischen Theorie: Aporetisch schien er für Horkheimer spätestens in jenem Moment zu werden, als ihm – unter dem Eindruck der Geschehnisse des nationalsozialistischen Deutschland – kein gesellschaftsimmanenter Anknüpfungspunkt für eine emanzipatorische, auf das Wohl aller Menschen ausgerichtete Theoriefassung mehr möglich schien. Das Ergebnis dieses Verlusts einer gesellschaftlichen Verwurzelung kann in dem Versuch der 'Immunisierung' der Theorie durch einen Rekurs auf geschichtsphilosophische Elemente gesehen werden.

3.8.2 Der 'politische' Charakter Horkheimers Argumentation

Zugleich erlaubt die geschilderte hermeneutische Grundaussgangslage eben noch keine *Ausgestaltung* eines Begriffs der Vernünftigen: „Die Grenzen der Hermeneutik als praktischer

Philosophie verlaufen dort, wo der Verweis auf ein seins- oder sozialgeschichtlich bedingtes Vorverständnis nicht mehr hinreicht, um den nicht bloß historisch gemeinten Sinn des praktisch Intendierten 'aufzuhellen und zu legitimieren'. Was macht die Lebensverhältnisse, an denen die Kritische Theorie interessiert ist, *vernünftig*? Was ist das Ungerechte des 'gesellschaftlichen Unrechts' dessen Aufhebung die Kritische Theorie zu ihrem Ziel gemacht hat? Was vernünftig und gerecht ist, versteht sich *nicht* von selbst; auch das 'moralische Gefühl', der 'kritische Impuls', das 'praktische Interesse' reichen als Instanzen nicht aus“ (Schnädelbach 1986: 69)

Nicht *philosophisch* oder moralisch einlösbar bleibt in Horkheimers ursprünglicher Theoriefassung vor allem die intendierte Verallgemeinerung des Ziels einer Reorganisation der Wirtschaft – die Benennung der Ökonomie als hemmendes Element einer menschlichen Emanzipation bleibt eine empirische Behauptung, die mit dem Verweis auf ein seinerseits nicht als Erkenntnismittel zwingend begründetes Erkenntnisinteresse nur lose an die moralische Argumentation verknüpft bleibt. Nur insofern diese Behauptung akzeptiert wird, gelingt die Konstruktion eines externen normativen Maßstabs in Form der Einlösung allgemeiner materieller Selbstbestimmungspotenziale.

Was tatsächlich als Schlüssel zur vernünftigen Gesellschaftskonstruktion angesehen wird, zur Umsetzung des als vernünftig akzeptierbaren Zieles einer Aufhebung menschlichen Leides, bleibt disputabel und Gegenstand rationaler Erwägung. Angesichts seiner materialistischen Ablehnung universalistischer Forderungen versucht Horkheimer „die Ideale der Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit (...) politisch zu retten (...).“ (Schnädelbach 1986: 70) Das Politische aber, so ist unter Rückgriff auf das Kapitel 2 festzuhalten, ist seinem Charakter nach das Feld des Unentscheidbaren, der Argumentation, gegenseitigen Überzeugung und diskursiven Wahl von Alternativen.

Im Lichte dieser Bemerkung ist klar: Auch wenn die Selbstvergewisserung eines moralisch 'richtigen' Ansatzes bis zur Zielfassung etwa einer Aufhebung des gesellschaftlichen Unrechts hinreicht, so genügt dieser Ansatzpunkt nicht, um die weiteren, rational hergeleiteten Ausformulierungen bereits aus diesem Standpunkt zu legitimieren. Was genau man vom normativen Standpunkt einer Forderung nach menschlichem Glück aus fordert, wie dieser Wert begriffen wird, ist individuell fass- und ausargumentierbar und folgt nicht zwingend aus einer Vorannahme. Die Kritische Theorie kann eine Diskrepanz zwischen Ansprüchen und Bedürfnissen aufzeigen, diese anzunehmen obliegt jedoch den handelnden Individuen: „Nach seinem [Horkheimers; F.N.] Verständnis muß die normative Komponente von außen an die Theorie herangetragen werden.“ (Puke 2008: 95); In diesem Sinne „behält der relativistische und ideologiekritische Skeptiker recht, und die Kritische Theorie ist (...) nicht viel mehr als eine Bürgerkriegspartei aus ohnmächtigen und schnell zu desillusionierenden Intellektuellen“ im politischen Diskurs. (Schnädelbach 1986: 70f)

Zwei Erkenntnisse sind allerdings festzuhalten: Zum einen ist es Horkheimer offenbar nicht

gelingen, seine Theorie mit einem zwingenden philosophischen Argument zu versehen, das deutlich über eine hermeneutische Selbstverständigung und eine subjektive politische Stellungnahme hinausweist. Insofern blieben die Äußerungen und Kritikmaßstäbe Horkheimers Kritischer Theorie in Bezug auf eine Fehlordnung der menschlichen Wirtschaft nicht-philosophische und kontingente rationale Überlegungen, denen keine konstruktive Zustimmungspflichtigkeit attestiert werden kann. Andererseits ist aber auch das Argument einer Bezugnahme auf gesellschaftlich virulente Bedürfnisse aus Sicht etwa eines Postmodernisten nicht konsequent durchgeführt: Es bleibt durch den Verweis auf ein durch eine theoretisch vorgenommene Isolierung eines „richtigen“ emanzipatorischen Bewusstsein als falsch zu entlarvendes allgemeines Bewusstsein ein „elitärer“ Standpunkt hintergründig vorhanden.

Auch eine zwischenzeitliche Bezugnahme auf eine Geschichtsphilosophie löste dieses philosophische Legitimationsproblem nicht: Der geschichtsphilosophische Anspruch einen konkreten Bezugspunkt des positiven Begriffs der Vernunft zu konstruieren, wurde von Horkheimer nicht ausreichend untermauert. Tatsächlich ist in diesem Versuch sogar ein Zurückfallen hinter einen einmal erreichten theoretischen Standard zu sehen: Festzuhalten ist, dass ein Verweis auf eine den konkreten Individuen äußerliche, vor allem aber auf *geschichtlichem Wege fest verankerte* Vernunftform kaum mit dem Vorhaben eines Materialismus kompatibel scheint.

Es zeigen sich drei Brennpunkte: Die geringe philosophische Reichweite der moralischen Konstruktion des „Mitleids“ beziehungsweise des „Interesses an der Aufhebung gesellschaftlichen Unrechts“ als an immanente Dispositionen anknüpfende, somit kontingente und nur potenziell universalistische Legitimierung normativer Äußerungen; die daran notwendigerweise aufsattelnde tendenziell unerklärte Setzung des besonderen Stellenwertes der Ökonomie, und die praktische Fixierung der Theorie auf diesen Bezugspunkt. - Es entsteht der bemerkenswerte Eindruck, dass die Betonung ökonomischer Fehlstellungen zwar einerseits eine ausgesprochen scharfe (und oftmals sehr plausibel scheinende) Kritik an ökonomischen Zuständen zulässt, aber zugleich der Theorie eine große Angreifbarkeit beschert.

Fraglich – und wiederum abhängig vom philosophischen Standpunkt des Betrachters – ist, ob sie zu einem Verwerfen des Standpunktes führen muss. Sein entscheidender überzeitlicher Kern ist (wie sich auch in der Betrachtung Horkheimers konkreter Wirtschaftskritik zeigte) das menschliche Streben nach Glück – auf jegliche weitere Benennung idealistischer Maßstäbe wird verzichtet, sie bemessen sich, wie Horkheimer schreibt: „Bedürfnissen der Allgemeinheit und werden gemessen an dem, was mit den vorhandenen menschlichen Kräften in absehbarer Zeit möglich ist.“ (s.o.) Man kann diesen emanzipatorischen Standpunkt ungeachtet seiner philosophischen Tragfähigkeit und seines *politischen* Charakters durchaus als plausibel oder gar notwendig, in jedem Falle für einen

fruchtbaren gesellschaftlichen Perspektivenwechsel nützlich anerkennen. Gleichwohl bleibt für eine Kritische Theorie im Anschluss an Horkheimer das Ziel einer philosophischen Unterfütterung eines emanzipatorischen Standpunktes virulent.

3.9 Ein Ausblick: Aporien als Erbe einer Kritischen Theorie

Seyla Benhabib sieht die frühe Kritische Theorie Max Horkheimers in einem gewissen Verwandtschaftsverhältnis zu den Konstruktivisten der Postmoderne. Verbindend zwischen diesen Ansätzen wirkt für sie vor allem die geteilte Ablehnung von Letztbegründungen und die Annahme einer kulturellen und geschichtlichen Veränderlichkeit von moralischer Reflexion und Vernunftbegrifflichkeiten (vgl. Benhabib 1986: 128f). - Es besteht folglich ein gewisses Anknüpfungspotenzial zwischen Horkheimers Theorie und den aktuell im philosophischen Diskurs bestimmenden Ansätzen. Der große Unterschied besteht gleichwohl in einem Festhalten der Kritischen Theorie an einem unverbrüchlichen Würde- und Autonomiebegriff: „Die Kritische Theorie hält es für möglich, Kriterien zu formulieren, die eine Kritik gesellschaftlicher und geschichtlicher Praktiken ermöglichen können, ohne daß die Philosophie in eine neue *prima philosophia* münden muß.“ (ebd.: 129)

Diese Ausgangslage verknüpft mit einer Diagnose des Scheiterns Horkheimers philosophischen Begründungsversuchs kann nun letztlich zu zwei verschiedenen Theorieentwicklungen führen: Wenn Benhabib formuliert, dass das „moralisch und gesellschaftlich Allgemeine keinen substanziellen Zustand [beschreibt], sondern eine *Verfahrensweise*, die sowohl zur Enthüllung falscher Allgemeinheit als auch zur Entstehung pluralistischer Kollektivitäten führen kann“ (ebd.: 138; Hervorh. F.N.), dann wird eine zumindest oberflächlich naheliegende Folgerung aus der Form des philosophischen Scheiterns Horkheimers Projekts deutlich. Der Dreh- und Angelpunkt einer aktuellen kritischen Gesellschaftstheorie könnte in einer dezidiert *formal* universalisierbaren Verfahrensform zu sehen sein. Eine solche Formalisierung gelang Horkheimer letztlich über den Rekurs auf ein rein subjektives, emotives Element nicht.

Zu den Hauptaufgaben einer Kritischen Theorie nach Horkheimer gehört es also, eine formale, stets aktualisierbare Erkenntnismethode (auch) für wirtschaftsinduzierte gesellschaftliche Verwerfungen zu entwickeln. Innerhalb seiner Theorie ermöglichte Horkheimer die Übernahme einer marxischen Annahme des entscheidenden Charakters wirtschaftlicher Vorgänge eine besonders dezidierte und scharfe Kritik – aus philosophischer Sicht aber machte gerade die Inkludierung dieser Annahme über eine außermoralische Überlegung die Schlussfolgerungen angreifbar. Aus diesem Grunde, aber auch aufgrund des von Honneth diagnostizierten „soziologischen Defizits“ Horkheimers Theorie, das zu einer mangelnden Erklärbarkeit gesellschaftlicher Vorgänge führte, ist eine Wirtschaftskritik offensichtlich anders und formalistischer zu begründen. Dabei kann allerdings gleichwohl an der prinzipiellen Idee Horkheimers einer Herleitung eines

transzendierenden aber situationsgebunden einsetzbaren, quasi-anthropologischen konstruktiven Elements zur moralischen Schau festgehalten werden. - Allerdings ist dieses eher im Begriff des „Mitleids“, denn in dem einer arbeitsimmanenten Vernunft zu sehen, wie sie Honneth Horkheimers Philosophie zuschreibt. Der Versuch der Konstituierung eines konstruktiven Verallgemeinerbarkeitsargumente mit Hilfe einer geschichtsphilosophischen Begründung dürfte unter den Voraussetzungen der Moderne und Postmoderne ohnehin als von vorneherein zum Scheitern verurteilt angesehen werden.

Alle diese Fäden einer Kritik am normativen Fundament Horkheimers Philosophie wird Jürgen Habermas wieder aufgreifen. Angesichts der theoretischen Aporien, an denen Horkheimers Projekt zumindest als philosophisches Gesamtkonstrukt scheiterte, steht in Habermas' Fokus das Ziel, dem von ihm nach wie vor als sinnvoll erkannten emanzipatorischen Projekts eine neue theoretische Basis zu geben. Aus diesem Anspruch speist sich eine völlig andere Genese seines Zugangs: Im Mittelpunkt des Interesses steht nun die Suche nach einer Grundlage einer begründeten Verallgemeinerbarkeit normativer emanzipatorischer Kritik.

Andererseits – und hier findet sich der zweite Faden einer möglichen Fortentwicklung – ist möglicherweise der Versuch einer bindenden Begründung eines kritischen Standpunktes angesichts einer ohnehin akzeptierten (und zu akzeptierenden) subjektiven, situationsgebundenen Handlung der Individuen ein per se zum Scheitern verurteiltes Unterfangen. Letztlich war es schließlich nicht eine Unplausibilität des grundsätzlichen Erkenntniszieles der Kritischen Theorie oder ihrer Maßstäbe, sondern das Scheitern einer Verknüpfung mit einem *nachweislich* gesellschaftlich verallgemeinerbaren Element, dass in eine theoretische Aporie und die Resignation der Autoren der frühen Kritischen Theorie führte. Diese, in gewisser Hinsicht pessimistische, möglicherweise aber auch befreiende Feststellung, gilt es für den weiteren Verlauf der Betrachtung im Hinterkopf zu behalten.

4. Die Kritische Theorie Jürgen Habermas'

Im Jahr 1964 wird Jürgen Habermas zum Nachfolger Max Horkheimers als Direktor des Frankfurter Instituts für Sozialforschung berufen – und ist alleine durch dieses Faktum zweifelsohne in ein gewisses theoretisches Kontinuum gesetzt. Sein Verhältnis zu seinen Vorgängern innerhalb der Frankfurter Schule ist dabei von einer gewissen Ambivalenz geprägt: Einerseits erwehrt und erwehrt sich Habermas „gegen die Annahme eines einheitlichen Schulzusammenhanges“ (Cerutti 1986: 247); andererseits ist Habermas durchaus gewillt, das Projekt einer Kritischen Gesellschaftstheorie weiterzuführen – wenn auch unter Zuhilfenahme einiger Justierungen: So gibt Habermas an, „tief in der Tradition der alten Frankfurter“ zu stehen; bemerkt aber gleichzeitig, dass „Traditionen nur so lange lebendig [bleiben], wie sie produktiv weitergeführt, also auch verändert werden“ (Habermas 1995: 92) Als relevanten Ansatzpunkt für eine „Weiterführung“ der frühen Kritischen Theorie erkennt Habermas vor allem eine schwache philosophische Begründung ihres kritisch-emanzipatorischen Standpunktes, die nach dem Verlust eines positiven *Praxis*bezugs die Kritische Theorie letztlich ortlos machte. Mit dem Erlebnis des Nationalsozialismus habe Horkheimers Denken sein „einigendes Band“ verloren, konstatiert Habermas (Habermas 1986: 166). Dennoch bezeichnet er seinen Ansatz als ein „rekonstruktives“ Anknüpfen an seine Vorgänger – noch in der Theorie des kommunikativen Handelns ist es sein Ziel, die „kritischen Grundlagen der Gesellschaftstheorie auszuweisen“ (Habermas 1981a: 7)

4.1 Habermas' Standpunkt in und als Abgrenzung zu seinen Vorgängern

Ob kritisch oder affirmativ: Die Auseinandersetzung mit dem Scheitern und den Kerngehalten der frühen Kritischen Theorie kann als bestimmend für die Grundlagen Habermas' eigener Theoriefassung gesehen werden. Einem über die langen Jahre seiner philosophischen Tätigkeit feststellbaren kontinuierlichen Wandel zum Trotz lassen sich gerade in dieser Abgrenzung und Bezugnahme einige überwölbende Fixpunkte in Habermas Denken feststellen. Diese sollen im Folgenden dargestellt werden, ehe zur konkreten Betrachtung seiner Arbeiten *Erkenntnis und Interesse* und *Theorie des kommunikativen Handelns* übergegangen wird.

4.1.1. Anknüpfungspunkte an Horkheimers Ansatz

Die große Gemeinsamkeit zwischen Habermas und der frühen Kritischen Theorie ist sicher ein Anknüpfen beziehungsweise ein Festhalten an etwas wie einem überindividuellen Vernunftbegriff – bereits zitiert wurde Habermas' Ziel einer Ausweisung der „Maßstäbe“ einer Gesellschaftstheorie. Inhaltlich bleibt dieser Bezugspunkt allerdings vage, da Habermas einen anderen Zugang zu einer Vorstellung des Vernünftigen sucht und eine andere Fassung eines Vernunftbegriffes gewinnt (s.u.).

Insofern Habermas jedenfalls eine Rationalität als normativen Bezugspunkt einer

Gesellschaftstheorie bewahren will, teilt er mit Horkheimer zudem eine Opposition gegenüber der Tendenz, Wissenschaft und Philosophie auf einen reinen 'Positivismus', aber auch eine reine Hermeneutik zu beschränken: „Obwohl die positiven Wissenschaften mit der Tradition der großen Philosophie den Begriff der Theorie teilen, zerstören sie doch deren klassischen Anspruch. (...) Was einst die praktische Wirksamkeit der Theorie ausmachen sollte, verfällt jetzt den methodologischen Verboten“ (Habermas 1965: 150) – Auch wenn sich Habermas' Position in dieser Frage über die Jahre wandelt, so hält er im Kern doch an der Möglichkeit einer rational begründbaren Normativität zumindest in einem bestimmten Bereich gesellschaftlicher oder sozialer Fragen fest: „'Vernunft' soll ja gerade nicht nur Wahrheitsintentionen in dem engen Sinne decken, in dem wir von der Wahrheit von Aussagen sprechen. Vielmehr soll Vernunft die Vernunftsmomente, die in allen drei Kantischen Kritiken auseinandergenommen worden sind, in ihrer Einheit zeigen: die Einheit der theoretischen Vernunft mit moralisch-praktischer Einsicht und ästhetischer Urteilskraft“ (Habermas 1981c: 174)

Als einen gemeinsamen theoretischen Ausgangspunkt der Theorien der frühen Kritischen Theoretiker und seiner selbst nennt Habermas die Philosophie Marx'; namentlich „Marx als Theoretiker der Verdinglichung“ (ebd.: 168; vgl. auch Paetzel 2001: 94). In diesem Sinne teilen etwa Horkheimer und Habermas wenigstens eine Sensibilität für die Fragen eines Zusammenspiels sozialen Lebens und der Entwicklung wirtschaftlicher Produktionsverhältnisse – sowie das Ziel, „die Gesellschaftsmitglieder über soziale Missstände aufzuklären, die ihnen selber nicht bewusst sind“ (Strecker 2009: 231) und letztlich in einem praktischen Sinne emanzipatorisch zu wirken. In diesen drei prominenten Hinsichten (ohne damit an dieser Stelle einen Anspruch auf Vollständigkeit zu stellen) kann Habermas also nach wie vor als ein Vertreter einer kritischen Gesellschaftstheorie in Anknüpfung an die Frankfurter Schule gesehen werden.

4.1.2 Differenzen zu Horkheimers Ansatz

Dort, wo Habermas sich explizit von Horkheimer abgrenzt, nimmt er vorrangig Bezug auf die spätere Theoriefassung der ersten Generation der Frankfurter Schule; auf ihre exklusive Hinwendung zu einem geschichtsphilosophisch induzierten Begriff einer der menschlichen Arbeit und Naturbeherrschung immanenten Vernunft. – Diese etwas selektive Kritik mag man für berechtigt halten oder auch nicht (für eine Kritik an dieser Bezugnahme vgl. Puke 2008: 82); in jedem Falle erklärt sie wesentlich den Ausgangspunkt Habermas' eigener Theorieentwicklung.

Zentral ist für diese der Versuch der Umgehung mehrerer als fehlerhaft erkannter Standpunkte Horkheimers und Adornos. Klar macht Habermas bereits in seiner Frankfurter Antrittsvorlesung 1965, dass aus seiner Sicht ein *geschichtsphilosophischer* Glaube an eine der

menschlichen Naturbeherrschung inhärente emanzipatorische Wirkung nicht mehr als Quelle zur Begründung von sich selbst verwirklichenden Potenzialen einer besseren politischen Praxis taugen kann: „Der Fortschritt der Wissenschaft wurde mit Reflexion, mit der Zerstörung von Vorurteilen identifiziert, der Fortschritt der Technik mit Befreiung von Repression, von repressiven Gewalten der Natur und der Gesellschaft in einem. (...) Aber wer erhofft sich davon heute noch eine Erweiterung der Reflexion oder gar eine wachsende Emanzipation? Die Geschichtsphilosophien haben wir zum alten Eisen geworfen.“ (Habermas 1968a: 336).

Ganz im Sinne des *ursprünglichen* Ausgangspunktes Horkheimers Philosophie lehnt Habermas einen Glauben an eine der Geschichte innewohnende Zielgerichtetheit ab, er kennzeichnet ein geschichtsphilosophisches Verständnis als soziale Konstruktion: „Geschichtsphilosophie, nämlich die Idee der machbaren Geschichte, wird von dieser selbst erst hervorgebracht.“ (Habermas 1960: 359) Freilich verweist Habermas hier nicht auf eine Unmöglichkeit von Fortschritt, oder eine vollständige Kontingenz des Fortschrittsbegriffes. Wesentlicher Inhalt seiner Aussage ist vielmehr, dass ein Glaube an einen aus einem eindimensionalen, naturwissenschaftlich ausgerichteten Fortschrittsdenken zwingend erwachsenden gesellschaftlichen Fortschritt verfehlt ist: Technologischer Fortschritt korrespondiert nicht länger zwangsläufig mit einem gesellschaftlichen Fortschritt, der nur als „Befreiung von Repression“ (s.o.) richtig verstanden ist; um diesen muss im Umkehrschluss beständig gerungen werden – so seine inhaltlich gar nicht allzu weit vom *frühen* Horkheimer entfernte, aber im Weiteren methodisch bedeutsame Aussage.

Die Ursache für den spätestens in der *Dialektik der Aufklärung* in eine negative Geschichtsphilosophie mündenden Begriff einer gesellschaftlich alleinig vorherrschenden instrumentellen Vernunft sieht Habermas hingegen in einem „bewusstseins-“ beziehungsweise „*subjektphilosophischen*“ Zugang Horkheimer und Adornos, der sich „erschöpft“ habe (Habermas 1981a: 518f). Dieser auf die Perspektive eines selbsterhaltenden Subjekts beschränkte Zugang sei es, der den Vernunftbegriff unnötig verenge: Vor dem Hintergrund einer 'modernen', an Selbsterhaltung orientierten Auffassung, die auf objektive Zweckzusammenhänge verzichten muss, betrachtet könne sich das Subjekt bewusstseinstheoretisch nur auf Objekte (also: die Außenwelt) beziehen um sie „so, wie sind vorzustellen, oder so wie sie sein sollen hervorzubringen“ (ebd: 519). Horkheimer und Adorno hätten sich angesichts dieser Aporie eines emanzipatorischen Zieles „einer hemmungslosen Vernunftskepsis überlassen, statt die Gründe zu erwägen, die an dieser Skepsis selber zweifeln lassen“, so Habermas. (1988: 156) In der Folge bleibt der Vernunftbegriff auf den Instrumentellen eingeschränkt – mit weitreichenden Konsequenzen, wie auch andere Autoren konstatieren: „So erscheint die Selbsterhaltung des Subjekts als die notwendige Unterjochung des Objekts und des eigenen Selbst, ist Vernunft potentiell immer Herrschaft.“ (Löwenich 1990: 55) Habermas' Ziel kann es vor diesem

Hintergrund nur sein, eben jene „Gründe zu erwägen, die an der Skepsis zweifeln lassen“ - also eine neue Perspektive auf die offene Frage nach einer menschlichen Rationalität zu suchen.

4.1.3 Habermas' eigener Standpunkt

Um diese Schwächen Horkheimers und Adornos Philosophie zu beheben, ist für Habermas vor allem eine klare und tragfähige philosophische Fundierung des Standpunktes, ein „*klar abgegrenzter Objektbereich (...) in de[m] Rationalitätsstrukturen verkörpert sind*“, nötig (Habermas 1981b: 561). Setzte Horkheimers Theorie eine Zustimmung zu nicht rational-philosophisch begründeten Annahmen (wie dem Axiom der unbedingten Glückswürdigkeit oder dem Ausweis nicht umgesetzter kontingenter Emanzipationspotenziale) voraus, um ihren normativen Standpunkt als plausibel gelten lassen zu können, will Habermas die Konstruktion einer (mehr oder minder) bindenden wissenschaftlichen Erkenntnis vornehmen.

Diesen Schritt will Habermas, diese Einstellung ist all seinen Schriften zu eigen, einerseits durch eine *Erweiterung* und *Differenzierung* eines Rationalitätsbegriffes, sowie andererseits durch die Bezugnahme auf ein noch konkret zu verortendes unverbrüchliches positiv-emanzipatorisches Potenzial der Moderne erreichen: Bestimmend für Habermas' Denken ist die Darstellung „der Moderne als Rationalisierungsprozess“, der „das Projekt einer emanzipierten Gesellschaft“ beinhaltet (Benhabib 1992: 148f). Bezugspunkt einer neuzugewinnenden Normativität einer Emanzipation ist insofern „die kulturelle Moderne“ als „einzigster Fundus aus dem wir schöpfen können“. (Habermas 1981c: 183)

Zu diesem Zweck bearbeitet Habermas den – seiner Diagnose nach – eindimensional auf die Ebene einer instrumentellen materiellen Naturbeherrschung verengten Vernunftbegriff Horkheimers: Selbsterhaltung sei im gesellschaftlichen Kontext kein sich selbst definierender Prozess, der von den Individuen je isoliert vorgenommen werde, so Habermas: „Das scheinbar nackte Überleben ist immer schon eine historische Größe; denn es bemißt sich an dem, was eine Gesellschaft als ihr gutes Leben intendiert.“ (Habermas 1965: 162) Damit verweist Habermas auf eine Ebene der Intersubjektivität, die dem auf den gegebenen Zweck der Selbsterhaltung ausgerichteten menschlichen Handeln eingeschrieben ist: Er geht davon aus, dass „sich die Menschengattung über die *gesellschaftlich koordinierten* Tätigkeiten ihrer Mitglieder erhält“ (Habermas 1981a: 532; Hervorh. F.N.) und dass insofern eine Beschränkung der gattungsspezifischen Tätigkeit der Selbsterhaltung auf die rein *subjektive* Verwirklichung eines gegebenen Zweckes zu kurz greift: In der Selbsterhaltung wirksame menschliche Vernunft beinhaltet *auch* ein Element der Verständigung zwischen den Gesellschaftsmitgliedern, so seine These. Diese transzendiere die Beschränkung der subjektiven Vernunft auf das Subjekt selbst und biete so einen positiven Anknüpfungspunkt.

In dieser Konstituierung einer intersubjektiven, der gesellschaftlichen Sphäre zwingend inhärenten Vernunft neben einer Zweckrationalität begründet sich der „gesellschaftstheoretische Dualismus“ (Honneth 1985: 331) Habermas' normativer Grundbegriffe.

Aus diesen – hier nur sehr grob dargestellten – Grundannahmen ergibt sich der theoretische Hintergrund, der Habermas' Schaffen etwa seit den 1960er Jahren durchgehend, wenn auch in vielen Nuancierungen und Änderungen in der Begründungsstruktur, bestimmt. Interessant sind auf der Suche nach Zusammenhängen zwischen philosophischen Begründungen und praktischen Kritikpotenzialen aber genau diese Nuancierungen. In der allgemeinen Wahrnehmung etwas in den Hintergrund getreten ist etwa, dass Habermas noch 1968, rund 13 Jahre vor seinem Hauptwerk der *Theorie des kommunikativen Handelns*, in dem Werk *Erkenntnis und Interesse* auf demselben Ideenhorizont eine völlig andere Begründung für eine Kritische Gesellschaftstheorie vornahm. Gleichwohl in dieser Schrift das später bestimmende Verständnis einer menschlichen Interaktion als Quelle einer Normativität bereits ausformuliert ist, gelangt Habermas zu einer Wirtschafts- und Ideologiekritik, die spätere Fassungen seiner Theorie an Bestimmtheit deutlich übertrifft – dabei allerdings Gefahr läuft, die Grenzen zwischen Philosophie und Politik zu verwischen.

4.2 Habermas' wirtschaftskritische Theorie in *Erkenntnis und Interesse*

Habermas' Buch mit dem Titel *Erkenntnis und Interesse* knüpft mehr oder minder direkt an die von ihm 1965 gehaltene Frankfurter Antrittsvorlesung gleichen Titels an – in dieser nahm Habermas direkten Bezug auf Max Horkheimer und die von ihm in *Traditionelle und kritische Theorie* geäußerte Positivismuskritik; erweiterte und aktualisierte diese allerdings zugleich (vgl. Habermas 1968: 146ff). Alleine schon aufgrund dieser inhaltlichen Bezugnahme liegt es nahe, hier eine (noch vorhandene) große Nähe zu den Vorgängeransätzen der Kritischen Theorie zu vermuten.

Tatsächlich, so meine These, bleibt Habermas in dieser Theoriefassung nahe an den ursprünglichen Zielen und Begriffen Horkheimers – arbeitet in diese aber die in 4.1 genannten Kritikpunkte und Umwidmungen ein. Zentral ist vor allem das Bestreben den Begriff einer Emanzipation positiv als invariante Form menschlicher Rationalität zu verorten und in einen hierarchischen Kontext insbesondere zu einer Rationalität einer materiellen Naturbeherrschung zu stellen.

4.2.1 Das Argument der Verallgemeinerbarkeit: Emanzipation als 'Gattungsinteresse'

Nicht zufällig taucht bereits im Titel des Werkes der Begriff des Interesses auf: Zu diesem Zeitpunkt seiner theoretischen Entwicklung rekurriert Habermas wie zuvor Horkheimer auf

ein bestimmtes Interesse als Legitimation eines kritischen Standpunktes – allerdings ändert sich der Weg der Legitimierung desselben: An die Stelle, die bei Horkheimer ein „Zurückbeugen“ auf ein subjektives Mitleiden oder einen nicht begründbaren Glücksanspruch einnahm, tritt bei Habermas ein aus dem gesellschaftlichen Prozess direkt entnehmbares quasi-transzendentes *Gattungsspezifikum*: Ein emanzipatorisches Interesse ist nicht länger nur beim Kritischen Theoretiker oder situationsbedingt bei einzelnen Individuen nachzuweisen – sondern vielmehr in der gesamten Menschheit.

Begründet ist dieser Standpunkt – in Übereinstimmung mit Habermas eingangs erwähnter Kritik an seinen Vorgängern – weniger in einer rein geschichtsphilosophischen Schau, denn in einer erkenntnistheoretischen Überlegung: Als Träger eines wahrnehmbaren *verallgemeinerbaren* Interesses an Selbsterhaltung aber auch Emanzipation identifiziert Habermas in seiner Antrittsvorlesung die Wissenschaften. Die gesellschaftlich vorherrschenden Formen *wissenschaftlicher* Tätigkeit, die Ziele ihres Erkenntnisstrebens, so seine These, lassen sich an die gattungsgeschichtlich notwendigen Formen *menschlicher* Tätigkeit zurückbinden. Menschliche Erkenntnisformen folgten aus bestimmten Erkenntnisinteressen und verwiesen damit auf überindividuelle, allgemeine, kulturell gewachsene gesellschaftlich vernünftige Tätigkeiten. (vgl. Habermas 1968a: 242) So habe sich etwa die Form und Erfahrungswelt eines naturwissenschaftlichen Positivismus aus einem selbsterhaltungsgeleiteten Interesse an der Naturbeherrschung entwickelt. „Die Leistungen des transzendentalen Subjekts haben ihre Basis in der Naturgeschichte der Menschengattung.“ so Habermas (vgl. Habermas 1965: 161), oder anders formuliert: „Das Interesse an Lebenserhaltung haftet auf anthropologischer Ebene an einem durch Erkenntnis und Handeln organisierten Leben“ (Habermas 1968a: 260).

Wie Alfred Kessler klarstellt, geht es Habermas nicht um eine „naturalistische Zurückführung von Erkenntnis auf unmittelbar empirische, etwa biologische Überlebensimperative“, sondern um eine Verwurzelung dieser in den „fundamentalen Konstitutionsbedingungen gesellschaftlicher Systeme überhaupt“ (Kessler 1983: 6). Die Grundlagen menschlicher Erkenntnis sind durchaus historisch kontingent, da gesellschaftlich bestimmt, aber für den aktuell gegebenen Gesellschaftszustand gelten sie, wie erwähnt, „quasi-transzendental“ (Keulartz 1995: 223).

Verknüpft ist mit diesem Standpunkt – zunächst überraschenderweise – weiterhin jene „hegelianische Hintergrundüberzeugung“, die Honneth als konstituierend für die Ansätze der Kritischen Theorie bezeichnete: Der Gebrauch gattungsgeschichtlich feststellbarer Formen der Vernunft etwa in Form der Wissenschaften führt potenziell zu einem gesellschaftlichen Fortschritt. Es spiegelt sich hier in einer *erweiterten Form* (s.u.) das Konzept Marx', der das System der Arbeit als konstitutiv für die Reproduktion menschlichen Lebens, aber auch für die Möglichkeit einer Objektivität der Erfahrung der menschlichen Gattung ansah (vgl. ebd.: 220f).

Gemeint ist dieses Argument allerdings eben nicht geschichtsphilosophisch sondern erkenntnistheoretisch: Aus der intentional fortschrittsgerichteten Tätigkeit der menschlichen Wissenschaften ergibt sich kein Fortschrittsdeterminismus, sondern lassen sich die gattungsspezifischen Bedürfnisse und Ziele des Menschen ablesen. Ihren wesentlichen Gehalt erhält diese These freilich erst durch die konkrete Schau der gesellschaftlich wahrnehmbaren Formen und Ausprägungen der Wissenschaften, die Habermas' Kritik an einer Verengung eines Vernunftbegriffes begründet.

4.2.2 Die rekonstruktive Betrachtung: Die Ausdifferenzierung des Vernunftbegriffs

Ausgehend von der Betrachtung der Empirie menschlicher Wissenschaft und den sie leitenden Erkenntnisinteressen erkennt Habermas anders als Marx – und auch anders als Horkheimer – menschliche Tätigkeiten im Sinne der Selbsterhaltung nicht auf eine Beherrschung einer äußeren Natur beschränkt. Vielmehr treten in Habermas Konzeption der 1960er nun (je nach Sichtweise) ein bis zwei weitere Elemente hinzu. Denn neben dem Positivismus erkennt Habermas auch die auf ein Verständnis des sozialen ausgerichtete Hermeneutik und einen kritischen Wissenschaftsbegriff als „Leistungen des transzendentalen Subjekts“ (vgl. Habermas 1965: 160). Die bereits von Horkheimer attestierte und nun erneuerte Diagnose einer „(...) positivistischen Verkümmern der Erkenntnistheorie“ begründet Habermas „in der Reduktion des Selbsterzeugungsaktes der Menschengattung auf Arbeit“ (Habermas 1968a: 58). Kurz gesagt: Die Wissenschaftsgemeinde aber auch die Menschheit als solche ist sich nicht über die tatsächliche Bandbreite ihres notwendigen Selbsterhaltungsprozesses im Klaren.

Langfristig für die weitere Theorieentwicklung Habermas' bedeutend ist dabei vor allem die Konstituierung von *Interaktion* als mit einem hermeneutischen Erkenntnisinteresse verknüpfter, grundlegend menschlicher Tätigkeit. Hermeneutik, so erklärt Habermas, verweist auf das Interesse des „Sinnverstehens“ (Habermas 1968a: 157): Dieses Interesse erklärt sich für Habermas aus der gesellschaftlichen Organisierung des Arbeitsprozesses und deren Einbettung in ein System aus gesellschaftlichen Normen (vgl. Honneth 1985: 267); es steht unter dem Ziel einer „Orientierung des Handelns unter gemeinsamen Traditionen“ (Habermas 1968a: 162). Hier begründet sich in *Erkenntnis und Interesse* die Herleitung eines vernünftigen „kommunikativen Handelns“, das nun als zweiter Bezugspunkt einer kritisch fruchtbaren Normativität in Erscheinung tritt.

Der für die in *Erkenntnis und Interesse* für eine *Begründung besonders starker normativer Standpunkte entscheidende* und damit im vorliegenden Kontext zentrale Schritt ist nun in der Konstituierung eines ebenfalls mit dem Medium der Sprache verknüpften und aus den beiden Interessen der technischen Naturbeherrschung und Verständigung zugleich abgeleiteten und übergeordneten Erkenntnisinteresses zu sehen: Jenem an „menschlicher

Emanzipation“. Einerseits verortet Habermas dieses auf gleicher Höhe mit der Schau von Interaktion und Arbeit als festes Element der Gattungsgeschichte, das als Antwort auf das „Vergesellschaftungsmedium“ der Herrschaft (Habermas 1965: 162) fungiert.

Habermas erhebt zu diesem Zeitpunkt das Emanzipationsinteresse in eine Art Sonderstatus: Als „Interesse der Vernunft“ ist es *konstituierend* für die menschlichen Interessen an Naturbeherrschung und Verständigung, sein Modus ist die Selbstreflexion: „Ein Akt der Selbstreflexion (...) ist eine Bewegung der Emanzipation“; es bleibe auch dort der Erkenntnis nicht „äußerlich wo die beiden Momente des Handelns schon auseinandergetreten sind: auf der Ebene instrumentalen und kommunikativen Handelns.“ (Habermas 1968b: 242)

„Weil das Erlangen von Wissen [über praktische Vorgänge der Naturbeherrschung und Verständigung; F.N.] identisch ist mit der Auflösung von aus unerkannten, unanalysierten Verhältnissen resultierendem Zwang, kann Habermas aus den quasi-transzendental von jeder Wissenschaft vorausgesetzten Erkenntnisinteressen ein weiteres daraus abgeleitetes Erkenntnisinteresse destillieren, nämlich ein grundsätzliches Interesse an Emanzipation. Jenes muss von Wissenschaften notwendig unterstellt werden, wollen sie ihrer Tätigkeit, dem Produzieren von analytisch-empirischem und historisch-hermeneutischem Wissen (...) Sinn verleihen.“ (Bonacker 2000: 118)

Als leitendes Erkenntnisinteresse ist Selbstreflexion, so Habermas, sowohl auf individueller Ebene, als auch auf philosophischer Ebene wirksam: Sie ermöglicht als „Akt (...), der 'ein Leben ändert' ebenso eine individuelle Emanzipation, wie auch die Selbstvergewisserung einer reflektierten Wissenschaft (vgl. Habermas 1968b: 242). Im emanzipatorischen Erkenntnisinteresse fallen „Erkenntnis und Handeln zusammen“ (ebd.). Eine enge Verknüpfung dieses mit dem Modus einer menschlichen Verständigung erklärt sich, wenn man den Wissenschaftsprozess betrachtet, wie er sich im „Positivismusstreit“ in der Diskussion zwischen Popper und Habermas herauskristallisierte: Als ein Prozess des Fortschritts, der aus einer implizit vorausgesetzten zwanglosen gegenseitigen Anerkennung von Argumenten, einer Offenheit für neue Erkenntnis, erwächst (vgl. Bonacker 2000: 119).

4.2.3 Auf die Kritikebene: Materielle Grenzen, Potenziale und Pathologien

Der konkrete Forderungsgehalt einer emanzipatorischen (durch Selbstreflexion vermittelten) Kritik ergibt sich auch bei Habermas aus einer Schau der konkreten gesellschaftlichen Verhältnisse. Diese nehmen einerseits eine Rolle als *Begrenzung* des einforderbaren Wandels ein. „Das Leben eines sich konstituierenden Gattungssubjekts“, so schränkt Habermas ein, sei „nicht als absolute Bewegung der Reflexion“ begreifbar: Der Emanzipation sind „Bedingungen“ durch die Sphären der beiden „unteren“ Erkenntnisinteressen gesetzt: „Das emanzipatorische Interesse ist seinerseits abhängig von den Interessen an möglicher intersubjektiver Handlungsorientierung und an möglicher

technischer Verfügung“ (Habermas 1968a: 259). Was emanzipatorisch machbar ist, ist also nicht idealistisch bestimmbar, sondern hängt von den jeweiligen kontingenten Lebensbedingungen ab. Dies ist Habermas' 'materialistische Einschränkung' – die gleichwohl keine Unterbindung oder Einstellung einer Selbstreflexion impliziert, sondern nur eine aus ihr selbst erwachsende Kenntnis ihrer konkreten Grenzen. (vgl. ebd.: 350)

Zugleich ist eine Nichteinlösung vorhandener Potenziale aus der Position einer gelingenden Selbstreflexion zwingend zu kritisieren; der erkenntnistheoretisch Rang einer emanzipatorischen Selbstreflexion gebietet in diesem Sinne normativ eine praktische Änderung entsprechender gesellschaftlicher Konstellationen. Deutlich wird dieser Standpunkt, wenn Habermas als Modus einer kritischen Gesellschaftstheorie die Psychotherapie einführt. Leitend ist für seine Argumentation eine Parallelsetzung von individueller menschlicher Entwicklung und gesellschaftlicher Entwicklung; von 'Onto-' und 'Phylognese'. „Dieselben Konstellationen, die den Einzelnen in die Neurose treiben, bewegen die Gesellschaft zur Einrichtung von Institutionen“ (Habermas 1968a: 335).

Unter Verweis auf die Arbeiten Arthur Dantos versucht Habermas zu zeigen, dass gesellschaftliche Zwänge (wie sie durch Macht ausübende gesellschaftliche Institutionen vermittelt werden) ihrem Ursprung nach auf ökonomischem Mangel und gesellschaftlich weitergegebenen Imperativen zur Selbsterhaltung der Gattung beruhen – und dass Gesellschaften ebenso wie Individuen „pathologische Zwangslösungen“ (ebd.: 349) für versagte Befriedigungen von Wünschen suchen (vgl. ebd.: 335ff). Die Kritische Theorie habe nun, so Habermas, die Funktionsweise einer Psychotherapie auf die Gesellschaft zu übertragen und, so der Folgeschluss, in einer Art Ideologiekritik und unter Bezugnahme auf verschüttete Artikulationen von Bedürfnissen durch Reflexion die Möglichkeit einer Aufhebung von unnötigen Herrschaftsstrukturen und der Verwirklichung vernünftigen Fortschritts aufzuzeigen (vgl. McCarthy 1978: 105f). Die zwingende Legitimierung dieses Akts besteht in dem Faktum, dass auch „in der Gesellschaft mit dem pathologischen Zwang selbst auch das Interesse an seiner Aufhebung gesetzt“ ist. (Habermas 1968a: 350)

4.2.4 Zusammenfassung: Kritische Theorie als Psychotherapie

Habermas' Argumentation in *Erkenntnis und Interesse* hat zwei wesentliche Folgen: Zum einen kann Habermas auf einer theoretischen Ebene als Modus einer erkenntnistheoretisch-gattungsgeschichtlich legitimierte Kritischen Theorie die *Selbstreflexion* ausmachen, denn diese hat, so die These, die Kraft und Funktion gesellschaftlichen Fortschritt anzuleiten, der als Auflösung von äußeren Zwängen das treibende Motiv hinter der geschichtlich aufweisbaren wissenschaftlichen Entwicklung der Gattung ist. Zum anderen erlangt aufgrund dieser Herleitung die sowohl mit dem Prozess der Verständigung als auch der Selbstreflexion korrespondierende Sphäre des Sprachlichen eine besondere Bedeutung.

Folgt man Habermas' Argumentation und nimmt die Existenz von mindestens zwei Modi menschlicher Selbsterhaltung an, so ergibt sich eine neue Perspektive, wie Axel Honneth konstatiert: „Nicht mehr die sozialen Folgewirkungen des ökonomischen Entwicklungsprozesses, sondern der dynamische Zusammenhang zwischen der gesellschaftlichen Arbeit und dem übergreifenden Prozeß der Verständigung bilden jetzt das erklärungsbedürftige Phänomen“. (Honneth 1986: 269) Sind sowohl zweckrationale Vernunftanwendung als auch menschliche Interaktion zur Bildung eines gesellschaftlichen Rahmens zur Selbsterhaltung notwendig, so müssen auch beide Vernunftformen zur gesellschaftlichen Anwendung kommen, um eine gelingende Vergesellschaftung zu garantieren: „Statt allein an den Stadien der materiellen Produktion, bemißt sich nun die gesellschaftliche Entwicklung ebenfalls an Formen und Inhalten der symbolisch vermittelten Interaktion.“ (ebd.) Geht man wie Habermas in *Erkenntnis und Interesse* (und in leicht veränderten Termini auch seine Vorgänger einer Kritischen Gesellschaftstheorie) davon aus, dass ein positivistisches Wissenschaftsparadigma und im logischen Schluss auch zweckrationale Interessen gesellschaftlich dominant sind und die anderen Sphären menschlicher Erkenntnis und Fortentwicklung dahinter zurücktreten, so ergibt sich eine klare Aufgabe: Die anderen Formen gesellschaftlicher Vernunft müssen rehabilitiert und die Einlösung ihrer Potenziale durch eine Reflexion als einforderbar plausibel gemacht werden. Insofern herrschaftsfreie Interaktion der Modus ist, der menschlichem Fortschritt anleitend und korrigierend anhaftet, kann er auch eine Führungsrolle im praktischen Gesellschaftsprozess beanspruchen.

Neben dieser Erweiterung des Rationalitätsbegriffes besteht der Hauptunterschied zu Horkheimer in einer unmittelbaren Überführung „von Ideen Freuds“ (McCarthy 1978: 105) in die gesamtgesellschaftliche Sphäre – ein Schritt den Horkheimer in dieser Form explizit abgelehnt hatte (vgl. Horkheimer 1932: 60). Dort wo eine Hinterfragung repressiver Umstände nicht geschieht, hat der Kritische Theoretiker angesichts einer gesellschaftlichen Pathologie als 'Therapeut' eine Selbstreflexion in Gang zu setzen, die, so sie geschieht, zwangsläufig zur Einforderung einer Einlösung von emanzipatorischen Potenzialen führen muss. „Da die kritische Reflexion den dogmatischen Charakter sowohl einer Weltauffassung als auch einer Lebensform auflöst, fällt der kognitive Prozeß mit einem Bildungsprozeß zusammen: Erkennen und Handeln verschmelzen in einen einzigen Akt.“, so McCarthy's Analyse (1978: 108).

Ein daraus folgender Unterschied zur Philosophie Horkheimers (der ja ebenfalls eine Überbetonung einer instrumentellen Vernunft bemängelte und auf der Einlösung von kontingent gegebenen Emanzipationspotenzialen insistierte; s.o.) liegt in einer Minderbetonung eines subjektiven Handlungszusammenhanges auf der Ebene des individuellen Rezipienten zugunsten eines gattungsgeschichtlich-philosophischen klar konstituierbaren emanzipatorischen Handlungsinteresses.

Bemerkenswerterweise erinnert die eigentliche hintergründige normative Maßgabe bereits zu diesem frühen Zeitpunkt stark an jenen Standpunkt, den Habermas später in der *Theorie kommunikativen Handelns* auf neuer Grundlage fasst. Denn das eigentliche Ziel ideologiekritischer Praxis liege, so Habermas bereits in der Einleitung zu *Theorie und Praxis* in einer „Organisation der gesellschaftlichen Verhältnisse nach dem Prinzip, daß die Geltung jeder politisch folgenreichen Norm von einem in herrschaftsfreier Kommunikation erzielten Konsensus abhängig gemacht wird“ (Habermas 1963: 29). Versteht man, wie Habermas zu diesem Zeitpunkt, Selbstreflexion beziehungsweise ihre kommunikativen Strukturen nicht nur als quasi-transzendental gegebenes erkenntnistheoretisches Ziel sondern zugleich als ein praktisches Mittel zur Einlösung eines gattungsimmanent gegebenen emanzipatorischen Zweckes, dann verleiht die philosophische Konstruktion dieses Standpunktes zum Zeitpunkt von *Erkenntnis und Interesse* der Kritischen Theorie auf dem Weg zur Erlangung dieses Ziels ein wesentlich stärkeres kritisches und politisches Selbstbewusstsein, wie im Folgenden zu zeigen sein wird.

4.2.5 Wirtschaftskritik: Wirtschaft als Unhinterfragtes

In besonderem Maße eignet sich Habermas' Essay *Wissenschaft und Technik als 'Ideologie'*, um das praktische Kritikpotenzial an Ökonomismen der Theorie Habermas' zum relevanten Zeitpunkt aufzuzeigen: Es stellt „die einzige Publikation von Habermas, in welcher der noch stark philosophisch orientierte Ansatz von *Erkenntnis und Interesse* Anwendung im Rahmen einer kritischen Gesellschaftsanalyse findet“ dar. (Biebricher 2006: 184)

Für den konkreten Inhalt der Kritik relevant ist allerdings vor allem die Konstituierung einer *kommunikativ wirksamen* gesellschaftlichen Selbstreflexion als positiver Bezugspunkt. Im Lichte dieser theoretischen Neuerung gewinnt Habermas' konkrete „Wirtschaftskritik“ einen anderen Charakter: Sie bezieht sich nicht länger auf eine eher politisch fundierte Standpunktnahme zugunsten einer gesellschaftlich angeleiteten Organisation des Produktionsprozesses als Mittel zur Beseitigung menschlichen Leides, sondern ist eine Kritik, die auf die von Habermas neu entworfene genuine Sphäre gesellschaftlicher Reproduktion fokussiert; auf *ihre* Anforderungen einer gelingenden 'Rationalisierung': Mit der Benennung des sozialen Reproduktionsmittels der Interaktion und der Erfassung eines gesellschaftlichen Fortschritts als der Aufhebung von nicht mehr notwendigen Herrschaftsverhältnissen als '*Unbedingtes*' kann Habermas eine andere, dezidiertere Diagnose als noch Horkheimer stellen: Eine positivistische, zweckrational orientierte Ideologie Sorge dafür, dass gesellschaftliche Selbstverständigung ausbleibt und somit Rationalisierung und vor allem menschliche Emanzipation nicht realisiert werden. Seine Kritik ist im Kern weniger eine an unnötigen materiellen Ungleichheiten, denn an einer Unhinterfragtheit oder Unhinterfragbarkeit von gesellschaftlichen Imperativen, die die symbolische Reproduktion

und damit das erkenntnistheoretisch hergeleitete Kernziel der Emanzipation einschränken.

Zwar benennt auch Habermas in *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'* konkrete materielle Missstände – so etwa, dass mit einer erhöhten Wahrscheinlichkeit „die Klasse der Lohnabhängigen von den gesellschaftlichen Disparitäten härter getroffen wird als andere Gruppen“ (Habermas 1968b: 86). Die Hauptstoßrichtung seiner Argumentation ist aber eine andere, stärker auf individuelle und gesellschaftliche Selbstbestimmung fokussierte. So konstatiert Habermas, dass „das Leben des einzelnen trotz des hohen Standes der technologischen Entwicklung nach wie vor durch das Diktat der Berufsarbeit, durch die Ethik des Leistungswettbewerbs, durch den Druck der Statuskonkurrenz, durch Werte der possessiven Verdinglichung und der angebotenen Surrogatbefriedigungen bestimmt ist“ (ebd.: 103).

Als Grund für die diagnostizierte Fremdbestimmtheit der gesellschaftlichen Individuen erkennt Habermas ein „positivistisches Gemeinbewußtsein“ (Habermas 1968b: 90) beziehungsweise eine „Entpolitisierung“ (ebd.: 79) der Gesellschaft. Anders als noch in der liberal-bürgerlichen Ära, in der Marx' Kritik fußte, falle zwar „der institutionelle Rahmen der Gesellschaft (...) nicht mehr unmittelbar mit den Produktionsverhältnisse zusammen“, sei also die gesellschaftliche Sphäre nicht mehr *direkt* durch Ideologien und ein falsches Bewußtsein einer Tauschgerechtigkeit bestimmt. Prinzipiell, so Habermas, sei aber mit dem Scheitern einer „autonomen“ Selbstregulierung der Gesellschaft durch kapitalistische Produktionsprozesse (deren Ideologie freilich bereits Marx „theoretisch entlarvt“ habe; ebd.: 75) aus der Sicht einer nicht mehr an Mythen und Traditionen gebundenen Gesellschaft eine neue Legitimation von Herrschaft durch rationale Verständigungsprozesse nötig geworden (vgl. ebd.: 76)

Tatsächlich sei auf einer oberflächlichen Ebene, und insofern der Staat die Wirtschaft durch eine „Dauerregulierung“ beeinflusse, sogar eine „Repolitisierung“ feststellbar. Allerdings seien diese staatlichen Eingriffe aus dem Versuch der „Abwehr systemgefährdender Dysfunktionalitäten eines sich selbst überlassenen Kapitalismus hervorgegangen“ (ebd.: 75). „An die Stelle der Ideologie des freien Tausches ist eine *Ersatzprogramm*atik“ getreten, die an „einer die Dysfunktionen des freien Tauschverkehrs kompensierenden Staatstätigkeit orientiert ist“. Sie „verbindet das Moment der bürgerlichen Leistungsideologie (...) mit der Garantie von Wohlstandsminima. (...) Diese Ersatzprogrammatik verpflichtet das Herrschaftssystem darauf, die Stabilitätsbedingungen eines soziale Sicherheit und Chancen persönlichen Aufstiegs gewährenden Gesamtsystems zu erhalten und Wachstumsrisiken vorzubeugen.“ (ebd.: 76f)

Damit sei politisches Handeln zwar wieder relegitimiert, aber dabei gleichzeitig auf Eingriffe zur Sicherung von Stabilität und Wachstum festgelegt. Politik verfolge keine „praktischen Ziele“, sondern bleibe in der Abwehr systemgefährdender Momente „eigentümlich negativ“. (ebd.: 77) Es handelt sich also um einer 'Pseudo-Politisierung': Die eigentlichen

Handlungsmöglichkeiten bleiben unreflektiert.

Entscheidend für das Entstehen einer Nichteinlösung von gesellschaftlicher Verständigung über Herrschaftsformen und damit ein Fortbestehen von überkommenen gesellschaftlichen Zwängen ist nach Habermas eine „technokratische“ Ideologie, beziehungsweise eine Wissenschaft im Dienst des Unhinterfragten: Als nunmehr wichtigste Produktivkraft sieht er eine positivistische Wissenschaft und Technik, deren „quasi-autonomer Fortschritt (...) von dem die wichtigste einzelne Systemvariable, nämlich das wirtschaftliche Wachstum, in der Tat abhängt“ unhinterfragbar scheint und das gesellschaftliche Leben determiniert. „Die immanente Gesetzlichkeit dieses Fortschritts scheint die Sachzwänge zu produzieren, denen eine funktionalen Bedürfnissen gehorchende Politik folgen muss“ (ebd. 80f). In anderen Worten: Der gesellschaftliche Zweck eines Fortschritts ist ideologisch auf eine sich steigernde technische Verfügungsgewalt begrenzt; resultierende institutionelle Zwänge sind nicht mehr als Herrschaft erfassbar, weil sie *scheinbar* voll und ganz aus dem Ziel immer besser gelingender Selbsterhaltung resultieren – ein Trugschluss, wie Habermas meint: „Die Steigerung der Produktivkräfte deckt sich nicht mit der Intention des 'guten Lebens', sie kann dieser allenfalls dienen.“ (ebd.: 99).

Im gegebenen Fall, so die klare Diagnose, sorgt eine technokratische Ideologie für eine Bewahrung von gesellschaftlichen Zwängen, die eigentlich aus einer vergangenen Gesellschaftsepoche stammen, namentlich für eine Beibehaltung eines – damals schon als ideologisch erkannten – Leistungsprinzips aus der bürgerlich-liberalen Ära und eine Unterordnung gesellschaftlicher und individueller Bedürfnisse unter wirtschaftliche Imperative. Gesellschaftliche Zwänge ergeben sich nicht aus offener Herrschaft sondern aus einem vernünftig scheinenden wissenschaftlichen Imperativ.

Insofern Habermas auch über ein Konzept eines Mittels zur Aufhebung dieser „Pathologie“ verfügt, kann er auch eine klare positiv formulierte Forderung aussprechen: Ziel muss eine Organisierung der menschlichen Gesellschaft durch Verständigung sein. „Nicht ob wir ein verfügbares oder zu entwickelndes Potenzial ausschöpfen, sondern ob wir dasjenige *wählen*, das wir zum Zwecke der Befriedung und Befriedigung der Existenz wollen können, ist die Frage.“ (ebd.: 99; Hervorh. i.O.) „Die öffentliche, uneingeschränkte und herrschaftsfreie Diskussion über die Angemessenheit und Wünschbarkeit von handlungsorientierenden Grundsätzen und Normen im Lichte der soziokulturellen Rückwirkungen von fortschreitenden Sub-Systemen zweckrationalen Handelns – eine Kommunikation dieser Art auf allen Ebenen der politischen und der wieder politisch gemachten Willensbildungsprozesse ist das einzige Medium, in dem so etwas wie 'Rationalisierung' möglich ist.“ (ebd.: 98)

Zu diesem Zeitpunkt der theoretischen Entwicklung ist es also nicht zuviel gesagt, wenn man Habermas – in Übereinstimmung mit seiner Hierarchisierung der Erkenntnisinteressen – eine Forderung nach einer politischen, interaktionsgeleiteten Kontrolle über die

wirtschaftlich-zweckrationale Sphäre zuspricht: Zumindest scheint er diesen Vorschlag im Sinne einer gelingenden positiv verstandenen Rationalisierung aus theoretisch fundierten Gründen für sinnvoll zu erachten – ohne allerdings damit einem gesellschaftlichen Entscheidungs- und Kommunikationsprozess vorgreifen zu wollen: „Aber sogleich ist anzufügen, daß wir diese Frage nur stellen, nicht antizipatorisch beantworten können; sie verlangt vielmehr jene eingeschränkte Kommunikation über Ziele der Praxis.“ (vgl. ebd. 99f)

4.2.6 Bewertung der Kritik: Gewachsenes philosophisches Selbstbewusstsein

Wie schon im Falle Horkheimers, so besitzt auch Habermas' – mittlerweile ebenfalls rund 40 Jahre alter Ansatz – eine teils beeindruckende Aktualität: Eine Kritik an der Prädeterminierung politischer Entscheidungen gerade in ökonomischen Fragen scheint gerade im Zuge der Banken-, Finanz- oder Eurokrise aktuell; gleiches gilt für prinzipiell hinterfragenswerte Zustände im Schul- oder politischen System. Hier nimmt Habermas (s.o.) mit der Diagnose eines „Moment der bürgerlichen Leistungsideologie (...) die freilich die Statuszuweisung nach Maßgabe individueller Leistungen vom Markt auf das Schulsystem verschiebt“ (ebd.: 77), beziehungsweise einer Reduzierung auf „plebiszitäre Entscheidungen über Führungsgarnituren des Verwaltungspersonals“ (ebd.: 81) Phänomene vorweg, die auch heute noch Sozialwissenschaft und Politische Theorie beschäftigen (vgl. z.B. Crouch 2008 zum Phänomen einer „Postdemokratie“)

Stärker noch als im Falle Horkheimers kann ein genuiner Wert seiner aus dem Blickwinkel einer Kritischen Theorie geäußerten Kritik insofern klar attestiert werden, als dass er in der Lage ist, nicht nur einen gegenwärtigen Zustand als einer subjektiven Präferenz widerstreitend darzustellen – sondern eine Änderung mit einer umfassenden normativen Bewertung zu verknüpfen und damit einen begründeten Veränderungshorizont aufzuzeigen. Konkret üben kann Habermas diese Kritik, weil er einen als „Gattungsinteresse“ (Wiggershaus 1988: 708) zwingend konstituierten normativen Maßstab als belegt annimmt, der aufgrund der konkreten philosophischen Argumentation eine gesellschaftliche Führungsrolle beansprucht: Die Emanzipation der Menschheit verstanden als Aufhebung von unnötig gewordenen Herrschaftszwängen. Transzendierend wirkt dieser Maßstab vor allem tatsächlich da er – in Habermas' Theorie dieses Zeitpunkts – materiellen Selbsterhaltungszielen übergeordnet ist. Beinahe mustergültig zeigt sich hier die Verbindung eines 'Unbedingten' als normative Grundlage einer Kritik am 'Unhinterfragten.' Immanente Anknüpfungspunkte aus dem Fundus der Aufklärung wie eine demokratische Selbstbestimmung können auf diesem Wege normativ eingefordert und radikalisiert werden – und zwar explizit nicht nur in einer formalen Variante, sondern als eine aktive „öffentliche, uneingeschränkte und herrschaftsfreie Diskussion über die Angemessenheit“ von Einflüssen der wirtschaftlichen Sphäre auf das soziale Zusammenleben (s.o.). Impliziert ist damit

letztlich die Forderung einer politisch-demokratischen Bestimmung über menschliches Wirtschaften – nicht gegeben, und darauf ist hinzuweisen, ist gleichwohl das Ergebnis einer solchen gesamtgesellschaftlichen Selbstreflexion. Angreifen kann Habermas auf diesem Wege in jedem Falle eine unhinterfragte Annahme einer stetigen Produktivitätsmehrung – verstanden nach den Kriterien einer vorgegebenen wirtschaftlich-naturwissenschaftlichen Denkweise – als absolutes gesellschaftliches Ziel.

Eine eher untergeordnete Rolle für Habermas' konkrete Wirtschaftskritik scheint hingegen der dargestellte 'therapeutische' Charakter (s)einer Ideologiekritik, die direkte Verknüpfung von philosophischem Argument mit konkreter Handlungsimplication, zu haben. Wie jede andere Kritik kann auch die Habermas' nur ihre Fassung einer Interpretation gesellschaftlicher Zusammenhänge vorstellen; für eine 'klinische' Diagnose fehlt ihr die Autorität. Ihrem Duktus nach klingt Habermas Kritik in *Wissenschaft und Technik als Ideologie*' kaum schärfer als etwa die von ihm als 'philosophisch' ortlos geworden kritisierte von Horkheimer und Adorno in der *Dialektik der Aufklärung*.

Für die Form einer Kritik unter de facto modernen Bedingungen – verstanden als Absenz einer praktischen oder interpretatorischen Vormachtstellung oder 'Autorität' einer Philosophie im gesellschaftlichen Prozess – scheint es nicht wichtig zu sein, ob sich ihre konkrete kritische (und als solche im pluralistischen gesellschaftlichen Prozess per se 'politische', also kontroverse und nie bindende) Äußerung aus einer politisch-argumentativen oder philosophischen Begründung speist. Gleichwohl zieht Habermas' philosophisch induzierte Begründung seines Standpunktes auch eine starke – und durchaus plausible – philosophische Kritik nach sich. Diese wird im folgenden Kapitel eingehender zu betrachten sein.

Auf einer praktischen Ebene gilt vor allem: Bestenfalls, und in *dieser* Weise mag der theoretische Hintergrund eines als philosophisch bindend angenommenen Arguments von Belang sein, kann ein gesteigertes Selbstbewusstsein des sich selbst als Philosophen begreifenden Kritikers zu dezidierten Aussagen und konkreten Richtungsvorschlägen führen. Habermas Überlegungen in *Erkenntnis und Interesse*, so konstatiert Arnd Pollmann, vermochte „die methodischen Grundlagen für eine Ideologiekritik 'falschen Bewusstseins' zu liefern (...), von der bis heute niemand hat plausibel zeigen können (...) dass sie nicht notwendig und machbar ist.“ (Pollmann 2006: 179). Im vorliegenden Kontext wirkt sich dieses verstärkte 'Selbstbewusstsein', so ist anzunehmen, durchaus positiv auf einen gesellschaftlich inspirierenden, transzendierenden utopischen Gehalt der Kritik aus.

Feststellbar ist anhand der Analyse Habermas' Essay aber zugleich auch eine argumentative Gefahr für eine Kritische Theorie: Über das Gefühl einer sicheren philosophischen Legitimierung tritt zumindest im vorliegenden Text eine Argumentation zugunsten eines *praktischen* Grundes für die Präferenz einer verständigungsorientierten Selbstbestimmung in den Hintergrund. Vorherrschend sind zwei argumentative Stränge: Eine Kritik an einem

postulierten ökonomisch-technokratischen 'Sachzwang' und die Einforderung einer Selbstreflexion über dessen negative Folgen – praktisch bezweifelbar ist für den unvoreingenommenen Leser freilich, inwieweit eine selbstbestimmte Organisation unter gegebenen Voraussetzungen *tatsächlich* ein emanzipierteres oder weniger zwangbeladenes Leben mit sich bringen würde, oder inwieweit ein solches mit den eigenen Präferenzen übereinstimmen würde. Auch wenn der von Habermas angenommene emanzipatorisch politische 'Determinismus' eines 'therapeutischen' Wirkens auf eine Selbstreflexion in seinem letztlich ohnehin nicht aufhebbaaren Charakter als Diskursbeitrag kaum autoritär zu werden droht, könnte just diese Annahme eine Vernachlässigung dieser argumentativen Dimension zur Folge haben und sich insofern negativ auf eine Plausibilität des Beitrages auswirken.

Nicht unterschlagen werden soll freilich ein *tatsächlich* auch für die Bewertung der gesellschaftlichen Wirkung der Kritikfassung bedeutender Einwand. Hans-Joachim Giegel verweist auf eine prinzipielle subjektive Unerfassbarkeit der Auswirkungen gesellschaftlicher Weichenstellungen – unter diesen Voraussetzungen scheint ihm eine allzu selbstbewusste Einflussnahme im Brustton einer richtigen Erkenntnis gefährlich: Jeder gesellschaftliche Eingriff sei letztlich unkontrollierbar; die ihn einfordernden Wissenschaftler seien faktisch nicht in der Lage eine notwendige Verantwortung für mögliche fatale Folgen der von ihnen unter Bezugnahme auf Wahrheitsansprüche geforderten Neuausrichtung des gesellschaftlichen Lebens zu übernehmen (vgl. Giegel 2000: 54f). - Freilich muss nun eine Standpunktnahme, die sich nur als diskursiver Beitrag verstehen kann, auch kaum eine alleinige Verantwortung für de facto kollektiv getroffene oder hervorgerufene Entscheidungen oder Entwicklungen übernehmen. Einen wesentlichen Punkt trifft diese Kritik aber insofern, als dass ein bewusstes oder unbewusstes Verschweigen einer unklaren Ausgangslage verzerrend auf eingenommene Haltungen der Adressaten wirken kann. Auch dieser Punkt ist im Weiteren im Hinterkopf zu behalten. Inwieweit sie konkret Habermas betrifft, der in Erkenntnis und Interesse von einem „Vernunftinteresse“ an einer „*versuchsweisen* Verwirklichung der großen Menschheitsillusionen“ (Habermas 1968b: 350) spricht, ist zumindest disputabel.

4.2.7 Bewertung Habermas' philosophischen Standpunkts: Ein 'autoritärer emanzipatorischer' Ansatz

Sichtbar ist also auch praktisch eine selbstbewusste Verschränkung von theoretischer Kritik und praktischer Handlungsanweisung geworden, die sich nicht zuletzt aus dem – überspitzt formuliert – 'therapeutischen' Selbstverständnis der Kritischen Theorie des Habermas der 1960er-Jahre speisen dürfte. Kritik an diesem stärkeren Kritikansatz kristallisiert sich an

zwei Elementen der Theorie, die sich letztlich aufeinander beziehen: Auf einer theoretischen Ebene kritisieren etwa die „Transzendentalpragmatiker“ (Tietz 1995: 256), also Vertreter jener sprachtheoretischen Fundierungsstrategie, die Habermas später selbst einschlagen wird, Karl-Otto Apel und Dietrich Böhler eine nicht zulässige Verknüpfung eines erkenntnistheoretischen und eines praktischen Begriffes der Selbstreflexion sowie einen nicht eingestandenen Idealismus Habermas' These. Auf einer etwas praktischeren Ebene ziehen vor allem die Metapher der 'Psychoanalyse' und die damit denkbarerweise verknüpften „autoritären“ (McCarthy 1978: 111) Standpunktnahmen Kritik auf sich. Auch wenn der Anspruch Habermas' mit Sicherheit kein 'autoritärer' war, muss sich eine philosophisch-theoretische Begründung doch einer Kritik aus dem Blickwinkel eines 'Advocatus Diaboli' aussetzen und fragen lassen, in welche Richtung ihr Standpunkt im 'schlechtesten' Falle zu wenden wäre.

„Selbstreflexion“ bezeichnet in *Erkenntnis und Interesse* sowohl einen aufklärerischen erkenntnistheoretischen Modus der Wissenschaften als gattungsspezifische Disposition, wie auch eine persönliche Reflexion in einer konkreten gesellschaftlichen Situation. Auf einen tatsächlichen Unterschied zwischen diesen beiden Konstellation verweist Apel ebenso nachdrücklich wie Böhler: „Bei Marx (...) wurde das Verhältnis von emanzipatorischer 'Idee' und materiellem 'Interesse' so bestimmt, daß sich die Idee nur durchsetzt, insoweit sie mit einem Interesse konvergiert“ (Böhler 1974: 369); eine abstrakte emanzipatorische Idee und materielles Interesse aus ein und derselben Argumentation gedeckt zu sehen – so wie Habermas dies tut – „würde auf eine idealistische Illusion hinauslaufen“ (Apel 1970: 341). Schließlich ziele eine nicht erkenntnistheoretische, sondern 'geschichtliche' Selbstreflexion „auf die praktische Umsetzung der situativen Erkenntnis, die bestimmte Menschen oder Gruppen durch Aufklärung ihrer persönlichen Lebensgeschichte oder ihrer gesellschaftlichen Situation erwerben können. Der geschichtlichen Selbstreflexion geht es also nicht um ein formal-emanzipatorisches *Erkenntnis*-Wissen überhaupt, sondern um praktisch-emanzipatorisches *Handlungs*-Wissen in einer konkreten Lebenssituation“ (Böhler 1974a: 361; Hervorh. i. O.) – eine *praktische individuelle* Standpunktnahme ist aus einer erkenntnistheoretischen Schau also nicht abzuleiten, so die Erkenntnis.

Auf den gesamten Ansatz Habermas' erweitert Rolf Eickelpasch diese Kritik: „Das idealistische Vernunftprinzip wird in die Naturausstattung des Menschen, in das invariante Prinzip der Sprache verlegt, in der das 'Interesse an Mündigkeit' quasi-transzendental verankert ist.“ (Eickelpasch 1976: 208), erst auf diese Weise, durch die Bezugnahme auf ein naturhistorisch konstituiertes 'Gattungssubjekt', könne Habermas eine „Letztbegründung“ (ebd.: 206) einer theoretischen und praktischen kritischen Haltung liefern, die dem Menschen qua Gattungszugehörigkeit und den zwar prinzipiell kontingenten, aber praktisch als gegeben anzusehenden Vergesellschaftungsumständen gegeben sei. Habermas „stilisiere“, so auch die allgemeinere Diagnose Böhlers, „die Idee einer Verbindung von

Erkenntnis und Interesse im emanzipatorischen 'Interesse' idealistisch überschwenglich zu so etwas wie einem reinen Subjekt-Interesse.“ (Böhler 1974b: 369)

Erst durch diese Anklage einer idealistischen Subjektphilosophie und einer „Konfusion von zwei verschiedenen Bedeutungen (des idealistischen Begriffs) von 'Selbstreflexion'“, wie Habermas später selbst bemerkt (Habermas 2000: 14), ist es möglich, dass in seiner Konzeption das Interesse an einer emanzipatorischen abstrakten Schau und einer praktischen emanzipatorischen Handlung als rational verpflichtend zusammentreten, und „damals die Ideologiekritik als *das* neue Muster für eine kritische Gesellschaftstheorie“ (ebd.; Hervorh. i. O.) erscheinen konnte:

Eine mindestens ebenso scharfe und letzten Endes gleichlautende Kritik spricht Hans-Joachim Giegel aus – diese wirft ein stärkeres Licht auf eine potenziell bedenkliche kritikpraktische Dimension Habermas' Konstruktion. Giegel bemängelt, die Handlung einer Psychoanalyse sei letztlich nicht von der individuellen auf eine gesellschaftliche Dimension übertragbar. Auf gesellschaftlichem Terrain sei (möglicherweise) anders als im Falle einer Psychotherapie eine klare Unterscheidung zwischen Leiden und Nicht-Leiden, also die Implikation einer 'Behandlung' nicht zu erkennen: „Nirgendwo lässt sich eine einfache Verzweigung von Pathologie und Normalzustand erkennen (...) eine normative Stellungnahme ist hier nicht aufgrund einer sich in Form einer stark konservativen normativen Dualität unmittelbar aufdrängenden (...) Evidenz, sondern nur durch eine elaborierte argumentative Feinarbeit zu gewinnen.“ (Giegel 2000: 56). Es ist dies der Verweis auf eine Kompetenzüberschreitung einer Kritischen Theorie durch eine Einholung des Politischen (also vorab Unentscheidbaren) in das Philosophische (also Entscheidbare).

Wie auch immer man die konkreten normativen Potenziale einer Kritischen Theorie bewertet, verweist diese Kritik doch auf einen Kernpunkt: Es ist einer Kritischen Theorie nicht möglich, eine Sonderstellung als 'Therapeut' qua Einsicht zu beanspruchen. Keulartz verweist in diesem Kontext auf das „Risiko einer unkontrollierten Machtausübung seitens der Ideologiekritiker, die einen privilegierten Zugang zur Wahrheit beanspruchen“ (Keulartz 1995: 240). - Auch wenn diese Gefahr mangels einer Machtposition kritischer oder sonstiger Theoretiker faktisch gering sein mag, so ist doch im Zwischenschritt der heftigen Kritik an Habermas' frühem Ansatz klar herausgearbeitet: Eine Gesellschaftskritik kann unter nachmetaphysischen Bedingungen von theoretisch-philosophischen Implikationen nicht auf praktische Handlungsweisungen schließen. Die deutliche Kritik, die sich bereits an einer theoretisch angedeuteten Möglichkeit einer solchen Argumentation zeigte, verweist letzten Endes auf jene berechtigte Skepsis vor der „objektiven Vernunft“, die bereits Horkheimer äußerte: Die Gestaltung der Gesellschaft obliegt der Entscheidung und den Interessen der Individuen – das Politische hat politisch zu bleiben. Die Begründung eines apriorischen Standpunktes in einer konkreten geschichtlichen Situation wäre nur unter der Inkaufnahme einer (im engen Sinne) idealistischen Selbstbegründung möglich. Das gilt, wie festzustellen

war, etwas paradoxerweise sogar für einen Standpunkt, der letztlich vor allem einen kommunikativen Entscheidungsfindungsprozess zwingend zu begründen versucht, und insofern *praktisch* eher eine Stärkung des Politischen zu seiner Forderung macht.

4.2.8 Fazit: Ein fruchtbarer Ansatz auf schwachem Fundament

Für den an 'aktuellen' Schriften Habermas' geschulten Leser, stellt der in *Erkenntnis und Interesse* genommene Begründungsweg einer Gesellschaftskritik durchaus eine Überraschung dar: Offensichtlich ist, dass Habermas mit dem Ziel antritt, ein emanzipatorisches Interesse philosophisch zu motivieren; also einer Angewiesenheit auf Anknüpfungspunkte im konkreten gesellschaftlichen Prozess die er bei Horkheimer kritisierte, zu entgehen. Formal beharrt Habermas dabei auf einer materialistischen, post-metaphysischen Konstruktion – das sich gattungsgeschichtlich speisende „quasi-transzendente“ Moment seiner Argumentation „scheint“ (wie Böhler meint) aber praktisch als ein „idealistisches“ auf. Insofern Habermas (wenn auch nur über die „Konfusion“ zweier Bedeutungsebenen des Begriffes „Selbstreflexion“) mit seiner Theorie ein abstraktes wie auch ein praktisches Interesse an Emanzipation im Sinne einer Auflösung von unerkannten Herrschaftsansprüchen herleitet, beschränkt sich seine Theorie zu diesem Zeitpunkt nicht auf eine moralische *Begründung* einer je *konkret* zu fassenden kritischen Äußerung, sondern fasst auch eine *a priorische* Ausweisung einer gattungsinhärent verallgemeinerbar 'richtigen' Stellungnahme in einer konkreten Situation.

Die Kritik an diesem Standpunkt wird verständlich, wenn man von den von Habermas vorgebrachten *Inhalten* abstrahiert: Auf einer abstrakten Ebene versucht der vorgebrachte Entwurf eine dem gesellschaftlichen Moment externe (oder zumindest nicht erwiesenermaßen oder garantierbarer Weise im empirischen Sinne immanenten) normative Forderung aufgrund einer faktisch subjektiven 'Einsicht' (oder im walzer'schen Sinne: „Entdeckung“) als gegeben entgegen zu setzen.

Ungeachtet also der Tatsache, dass Habermas mit einer Aufforderung zu individuellen und gesellschaftlichen Selbstreflexion und einer Einforderung einer inhaltlich offenen gemeinschaftlichen Entscheidung eine auch aus 'moderner' oder 'postmoderner' Sicht eher unproblematische Forderung aufstellt, verletzt er auf diesem Wege eine Grunderkenntnis ebenjener (Post-)Moderne: Die Einsicht das jede Form einer externen Zuschreibung eines Interesses nicht akzeptabel ist, dass ein Blick 'hinter die Kulissen' im persönlichen Erleben je subjektiver Bedürfnishorizonte nicht möglich ist. In diesem Sinne überrascht es wenig, dass Habermas in der Theorie des kommunikativen Handelns sein formales Ziel (die normative Begründung der Rationalität einer intersubjektiven Verständigung oder 'Reflexion' über gesellschaftliche Zielsetzungen beibehält, aber auf ein verändertes philosophisches Fundament stellt.

Festzuhalten ist aber auch, dass angesichts Habermas' konkreter kritischer Inhalte, aber auch des zwangsläufigen Ranges auch einer philosophisch induzierten Kritik als 'politische Äußerung' keine eigentlich 'autoritäre' Kritikfassung auszumachen ist. Relevant für den Charakter der Kritik scheint allenfalls ein gestiegenes philosophisches Selbstvertrauen zur Benennung eines benennbaren Zieles.

4.3. Jürgen Habermas' Standpunkt in der *Theorie des kommunikativen Handelns*

Jürgen Habermas' weitere theoretische Entwicklung ist stark geprägt von der Einsicht eines philosophischen Scheiterns in *Erkenntnis und Interesse*. Insofern der Blick 'hinter die Kulissen des menschlichen Geistes' nicht glückte, bleibt Habermas in seinem Hauptwerk, der *Theorie des kommunikativen Handelns*, nun vor allem eines: Eine Beschränkung der theoretischen Schau auf das Geschehen auf der *Bühne* des täglich empirisch wahrnehmbaren menschlichen Lebens.

Diese theoretische Neupositionierung hat sowohl Einfluss auf die Methodologie und argumentative Struktur, als auch auf die kritische Reichweite Habermas' Ansatz. Kennzeichnend ist nun eine umfängliche Annahme der 'postmodernen' (in Habermas' Duktus freilich weiterhin als 'modern' bezeichneten) Konstellation; er entfernt sich nun endgültig von jeglichen subjektphilosophischen Anklängen. Sein Ziel ist nunmehr eine *soziologisch* und *sprachtheoretisch* angeleitete 'Rekonstruktion' der dem menschlichen (Zusammen-)Leben zugrundeliegenden Strukturen. Maeve Cooke verortet Habermas' Theorie in der Folge gar eher in der soziologischen, denn in der philosophischen Sphäre (vgl. Cooke 1994: 4f). Ungeachtet dessen – und auch dem generellen 'rekonstruktiven' Anspruch zum Trotz – lässt sich auch in der *Theorie des kommunikativen Handelns* ein im honnethschen Sinne 'konstruktives' Argument einer verallgemeinerbaren Normativität ausmachen – wenn auch an zunächst eher unvermuteter Stelle.

Damit ist Habermas' Ansatz in der *Theorie des kommunikativen Handelns* ein neuer Rahmen und ein neues argumentatives Fundament als Ausgangslage gegeben. Zumindest teilweise unangetastet davon bleiben jedoch die Überzeugungen, mit denen Habermas diesen Rahmen füllt. Denn nachdem Habermas seinen in *Erkenntnis und Interesse* exerzierten erkenntnistheoretischen Zugang aufgibt, bleibt eines seiner Kernanliegen weiterhin offen: Jenes, der gesellschaftlich scheinbar unwidersprochen dominanten Zweck-Mittel-Rationalität (vgl. ebd.: 134) ein Pendant gegenüber zu stellen, dass eine ebenso rationale Erfassung von Normen und Zielen ermöglicht – und auf diesem Wege dem Walten der Zweckrationalität begründetermaßen Grenzen aufzeigen zu können. Diese zu konstituierende Rationalitätsform soll sich nun allerdings – angesichts des verstellten Zugang zu einem verallgemeinerbaren Subjektiven – aus der der Sphäre des Intersubjektiven speisen.

Eines ist bereits vorab zu konstatieren: Breiten Raum nimmt in der *Theorie des kommunikativen Handelns* die Rekonstruktion und detaillierte Analyse von Sprachstrukturen ein – ungeachtet dessen scheint die Sprachanalyse für die Genese des konkret genutzten kritischen Potenzials Habermas' Ansatz nicht wirklich zentral, wie zu zeigen sein wird. So bedeutsam Habermas' Betrachtungen in soziologischer Hinsicht und für seine weitere Theorieentwicklung auch sind: Entscheidend für Habermas' Wirtschaftskritik ist eher das in Anlehnung an Durkheim gewonnene Argument einer Notwendigkeit der kommunikativen Verständigung zur Erhaltung der 'Lebenswelt' unter den Bedingungen der Moderne.

4.3.1 Das Ziel der Konstruktion einer ebenbürtigen Rationalität

Wie will Habermas nun seinen Begriff einer der zweckrationalen ebenbürtigen, intersubjektiven Rationalität begründen? In der *Theorie des kommunikativen Handelns* beginnt Habermas die Herleitung derselben anhand einer Schau des semantischen Inhalts ebenjenes Wortes der „Rationalität“: „Die enge Beziehung zwischen Wissen und Rationalität läßt vermuten, daß die Rationalität einer Äußerung von der Zuverlässigkeit des in ihr verkörperten Wissens abhängt“. (Habermas 1981a: 25f) Als 'rational' können, so Habermas, Tätigkeiten *und* Äußerungen bezeichnet werden, die begründetermaßen einen Anspruch auf 'Wahrheit' beziehungsweise 'Wirksamkeit' erheben: „Mit seiner Behauptung nimmt A Bezug auf etwas, das in der objektiven Welt tatsächlich *statthat*, mit seiner Zwecktätigkeit nimmt B auf etwas Bezug, das in der objektiven Welt *statthaben soll*. Indem sie das tun, erheben beide mit ihren symbolischen Äußerungen Ansprüche, die kritisiert und verteidigt, d.h. begründet werden können. Die Rationalität ihrer Äußerungen bemißt sich an den internen Beziehungen zwischen dem Bedeutungsgehalt, den Gültigkeitsbedingungen und den Gründen, die nötigenfalls für ihre Gültigkeit (...) angeführt werden können.“ (ebd.: 27)

In diesem recht kurzen Abschnitt legt Habermas einen weitreichenden Entwurf der Realität menschlichen Lebens dar. Wesentlich sind hier zwei Punkte: Zum einen eine – im Lichte Habermas' vorausgehender Arbeiten – erwartbare Spaltung menschlichen Handelns in eine Verständigungsebene im sozialen Bereich und eine konkrete Handlungsebene in der Auseinandersetzung des Menschen mit einer als passives Objekt einer Handlung verstandenen Umwelt. Zum zweiten die Annahme einer Überprüfbarkeit menschlicher Tätigkeiten auf *beiden* Ebenen (vgl. ebd.: 29f).

Relativ unproblematisch sind diese Standpunktnahmen im Hinblick auf menschliche „Zwecktätigkeiten“: Dass das Gelingen oder der „Erfolg“ (ebd.: 26) einer zweckgerichteten Naturbearbeitung das Ziel ebenjener ist, ist ebenso einsichtig wie die Annahme, dass ihr Erfolg (zumindest früher oder später) überprüfbar ist; er tritt ein, wenn die angewandten Mittel zum intendierten Effekt führen. Ebenso unstrittig dürfte sein, dass ein 'erfolgreiches' Handeln des Menschen im Umgang mit seiner Umwelt für eine Erhaltung der Gattung

zwingend notwendig ist. In diesem Sinne ist die „Rationalität“ in einer zweckorientierten Handlung eine klar benennbare und positiv zu bewertende Qualität.

Problematischer ist die Lage im Bereich der – für Habermas als gleichberechtigt zu konstituierenden – Rationalität menschlicher Kommunikation. Habermas' Argumentation in dieser komplizierten Sachfrage kann in zwei Schritte aufgegliedert werden: Zunächst ist nachzuweisen, dass Behauptungen und Äußerungen aller erkenntnistheoretischen Unklarheit zum Trotz dennoch tatsächlich zu einem intersubjektiven (nach nachvollziehbaren Kriterien 'richtigen') Konsensus, vor allem aber einem rationalen Erkenntnisgewinn führen können – dass also eine „kommunikative Rationalität“ möglich und gegeben ist.

Sodann ist in einem zweiten Schritt darzulegen, dass die Anwendung einer solchen kommunikativen Rationalität ein konstitutiver Bestandteil menschlichen Lebens und – mehr noch – einer positiven Rationalisierung ist: Das heißt, dass ihre *Anwendung* einerseits zu einer Emanzipierung, eine *Absenz* einer solchen Verständigung unter ansonsten modernen Rahmenbedingungen zu plausiblerweise als negativ zu kennzeichnenden Effekten und Auflösungserscheinungen führt. Nur auf diesem Wege kann auch einer Verständigungsebene menschlichen Handelns ein *verallgemeinerbarer Wert* zugewiesen werden, der eine Verständigung normativ über eine wie auch immer geartete stumme, vermachtete oder willkürliche Organisation menschlichen Zusammenlebens heraushebt und die Zuschreibung des positiv konnotierten Begriffes der Rationalität rechtfertigt.

4.3.2 Rekonstruktion Teil I: Der rationale Charakter menschlicher Verständigung

Wesentlich für Habermas' Argumentation ist die These, dass menschliche Verständigung über ein *ihr inhärentes* rationales *Erkenntnispotenzial* verfügt. Das angenommene spezifische Erkenntnispotenzial der Kommunikation wird in Habermas' „Konsenstheorie der Wahrheit“ offenbar. Habermas bezieht sich in diesem Kontext auf die Argumentationstheorie Toulmins, mit deren Hilfe er einem erkenntnistheoretischem Relativismus ebenso wie autoritativen Fassungen von 'Wahrheit' beikommen will.

Prinzipiell und zunächst scheint 'Erkenntnis' als ein umfassend problematischer Begriff: „Soweit Argumente im Sinne logischer Folgerung zwingend sind, fördern sie nichts substantiell Neues zutage; und soweit sie überhaupt substantiellen Gehalt haben, stützen sie sich auf Evidenzen und Bedürfnisse, die mit Hilfe mehrerer Beschreibungssysteme und im Lichte wechselnder Theorien verschieden interpretiert werden können und deshalb keine ultimative Grundlage bieten.“ (Habermas 1981a: 46). Andererseits können aber relativistische Standpunkte nicht „universalistischen Konnotationen von Geltungsansprüchen, wie der Wahrheit von Propositionen oder der Richtigkeit von Normen“ (ebd.: 47) gerecht werden. Von der Annahme der Existenz legitimer Geltungsansprüche will Habermas also auch im

Angesicht der erkenntnistheoretischen Diskreditierung subjektiver Erfahrungen und Wahrnehmungen nicht lassen. Er konstatiert, man könne „nicht sinnvoll behaupten, daß eine Aussage nur für ein bestimmtes Individuum wahr, daß eine Person in ihren Äußerungen nur für einige Individuen wahrhaftig sei.“ (ebd. 1973: 223)

Habermas schildert seine Fassung der Problemlage wie folgt: „Die Gewißheit einer Wahrnehmung, Paradigma für Gewißheiten überhaupt, besteht (...) nur für das wahrnehmende Subjekt und für niemanden sonst. Freilich können mehrere Subjekte die Gewißheit, dass sie eine bestimmte Wahrnehmung gemacht haben, teilen; aber dann müssen sie es sagen, d.h. dieselbe Behauptung aufstellen. Einen Geltungsanspruch melde ich als etwas intersubjektiv nachprüfbares an, eine Gewißheit kann ich nur als etwas Subjektives äußern.“ (vgl. Habermas 1973: 223) Die Lösung ist ein *Diskurs* als eine kommunikative Auseinandersetzung, in der einerseits eine rein subjektive Setzung in argumentative Nöte gerät, und sich ein Relativismus als ein Standpunkt entlarven muss, der selber einen nicht-relativistischen, sondern übergreifenden *Geltungsanspruch* stellt.

Unter den modernen Bedingungen einer Auflösung von Gewissheiten setzt Habermas im Intersubjektiven also einen letzten Bezugspunkt von Erkenntnis: Die Klärung offener Fragen über die *prozedurale Vernunft*, die einer „idealen Sprechsituation“⁵ innewohnt. Sie vermeidet sowohl eine relativistische Beliebigkeit, als auch eine Unterdrückung von besseren Erkenntnissen oder den Standpunkten Andersdenkender. (vgl. Habermas 1973: 255ff) In ihr kommt eine *intersubjektive Rationalität* zum Ausdruck, die widerstreitende Geltungsansprüche zu klären vermag.

4.3.3 Konstruktion Teil I: Die Verallgemeinerbarkeit einer diskursiven Vernunft

Habermas findet die Regeln einer gelingenden intersubjektiven Konsensherstellung in der „Tiefenstruktur“ menschlicher Kommunikation angelegt – und zwar als eine „kontrafaktische“ Annahme, die von den Kommunizierenden getätigt werden *muss*, um eine Verständigung zu ermöglichen. Er geht dabei „von Regeln aus, die nicht erst durch Konventionen festgelegt werden, sondern von Regeln, die diese selbst erst begründen.“ (Puke 2008: 100)

Habermas hat dieses Argument in seinem Aufsatz zur *Was heißt Universalpragmatik* (vgl. Habermas 1976: 174ff) entfaltet. Kommunikation kann diesem zufolge nur gelingen, wenn die an der Interaktion Beteiligten implizit von bestimmten beiderseitigen Ansprüchen an die getätigten Äußerungen ausgehen: Namentlich, dass die je getätigte Äußerung *verständlich* ist, über einen *wahren propositionalen Gehalt* verfügt, eine *wahrhaftige Intention* geäußert wird und eine richtige Äußerung in Bezug auf geltende Normen und Werte darstellt. (vgl. Keulartz:

5 Insofern der Begriff der „idealen Sprechsituation“ im vorliegenden Kontext keinen normativen Bezugspunkt Habermas' für die Begründung einer Wirtschaftskritik oder Gesellschaftskritik darstellt, soll auf eine ausführliche Klärung der Begrifflichkeit verzichtet werden. Für eine eingehende Darstellung vgl. Habermas 1973: 255ff

354f) – Dass also die prinzipiellen Voraussetzungen eines 'richtigen' Konsensus bestehen. Zwingend nötig sind diese Grundannahmen, weil eine Verständigung anderenfalls nicht möglich wäre. „Geltungsansprüche“, so Habermas, müssen „von Sprecher und Hörer reziprok erhoben und anerkannt werden (...), wenn grammatische Sätze mit dem Erfolg einer gelingenden Kommunikation verwendet werden sollen.“ (ebd.: 255). „Im alltäglichen Leben vertrauen wir im allgemeinen darauf, daß diese Ansprüche gerechtfertigt sind (...). Dieses Vertrauen ist allerdings kein blindes Vertrauen, sondern für Habermas im Prinzip rational motiviert. Ein Zuhörer akzeptiert einen Sprechakt nämlich nur dann, wenn er erwarten kann, daß der Sprecher in der Lage ist, die damit verbundenen Geltungsansprüche mit Argumenten zu belegen, und zudem bereit ist, diese Argumente, wenn nötig, in einem Diskurs auf ihre Haltbarkeit zu überprüfen.“ (Keulartz 1995: 253)

Es geht Habermas an dieser Stelle nicht darum, darzustellen, dass Kommunikation tatsächlich nur unter diesem Muster abläuft, sondern darum, dass die Kommunizierenden die Geltung dieser Anforderungen *kontrafaktisch* voraussetzen müssen, um sich zu verständigen: „Die Pointe dieses Verfahrens besteht in folgendem Nachweis: Wenn das, was bestritten wird, im Bestreiten schon präsupponiert oder vorausgesetzt werden muß, dann haben diese Präsuppositionen oder Voraussetzungen (...) einen transzendentalen bzw. einen quasi transzendentalen Status, da sie pragmatisch für den Bestreitenden unhintergebar und alternativlos sind.“ (Tietz 1995: 253). Oder etwas einfacher gefasst: Jemand, der sich über die 'Regeln' der Wahrhaftigkeit, Richtigkeit etc. hinwegsetzen will, muss zumindest annehmen, dass sein Gegenüber seiner Aussage prinzipiell diese Attribute zugesteht – ansonsten wäre Kommunikation zwecklos und von vorneherein zum Scheitern verurteilt.

Habermas zeigt auf diesem Wege auf, dass ein rationales Potenzial bereits in den bestehenden Grundstrukturen menschlicher Verständigung angelegt ist – an die Stelle die für den Vernunftbegriff Kants die transzendente Reflexion auf eine Einheit des Selbstbewusstseins gespielt hat, tritt bei Habermas die Nachkonstruktion von 'unhintergebaren' Regeln der Verständigung (vgl. Tietz 1995: 253f).

Als wichtig für die Konstituierung Habermas' gesellschaftskritischer Position sind in dieser sprachtheoretischen Schau vor allem zwei Punkte herauszustreichen: Menschliche Kommunikation erlaubt Erkenntnis; sie ist viel mehr sogar die einzige Möglichkeit legitime Geltungsansprüche aufzustellen und zu überprüfen – auch und gerade in Fragen, die angesichts einer erkenntnistheoretischen Skepsis in der Moderne leicht dem Relativismus anheim gegeben werden. Und, dies ist der zweite Argumentationsschritt, diese Rationalität ist menschlicher Kommunikation genuin eingeschrieben. Rationalität ist also nicht nur ein 'utopisches' Potenzial, sondern der inhärente Charakter der Kommunikation, selbst wenn aufgrund strategisch verzerrter Verständigungen nicht jeder einzelne Kommunikationsvorgang diesen Charakter auch realisiert.

Prinzipiell hat Habermas mit der idealen Sprechsituation ein machtvolles 'konstruktives'

Instrument für die Überprüfung (unter anderem) der 'Richtigkeit' von Verregelungen des menschlichen Lebens geschaffen – dieses ist allerdings zumindest in der *Theorie des kommunikativen Handelns* nicht der Bezugspunkt seines normativen Arguments. In einem Interview stellte Habermas klar: „Man darf sich die ideale Sprechsituation nicht als ein utopisches Muster für eine emanzipierte Gesellschaft vorstellen. Ich benutze sie nur zur Rekonstruktion des Vernunftbegriffs (...).“ (Habermas, zit. nach Balkenhol 1991: 106)

4.3.4 Konstruktion Teil II: Kommunikation als Teil des *Projekts der Moderne*

Einen normativen Gehalt erhält der rationale Prozess einer intersubjektiven 'Wahrheits-' oder 'Konsensfindung' also auf einem anderen Wege: Habermas weist die kommunikative Rationalität als ein konstitutives und notwendiges Element der Moderne aus.

Diesen Rang erhält sie insofern, als unter der Absenz von Gewissheiten einzig sie auf intersubjektivem Wege Erkenntnis gestattet und damit das Äquivalent der Zweckrationalität in der sozialen Sphäre darstellt. Die Auseinandersetzung mit der Begründung von Normen, propositionalen oder expressiven Aussagen, ermöglicht dem Individuum *genauso* wie die empirische Überprüfung des Erfolgs von praktischen, objektgerichteten Handlungen einen Zuwachs an *Wissen*: „Das Konzept der Begründung ist mit dem des Lernens verwoben“; verknüpft ist über die Einrichtung des theoretischen Diskurses die Fähigkeit „aus Fehlschlägen, aus der Widerlegung von Hypothesen und dem Scheitern von Interventionen zu lernen“ (Habermas 1981a: 39).

Habermas sieht auch die menscheitsgeschichtlich rekonstruierbare *gesellschaftliche* Evolution als einen solchen „Lernprozess“, in dessen Verlauf eine Rationalisierung erkennbar ist. (vgl. hierzu ausführlich Koch 1983: 133ff) Dies treffe auf individueller wie auf gesellschaftlicher Ebene zu: Das kommunikative Regelwissen wird von Habermas als das Ergebnis gattungsspezifischer Lernprozesse rekonstruiert: Er beruft sich in der Theorie des kommunikativen Handelns (wie schon in früheren Schriften) unter Rückgriff auf die Arbeiten von George Herbert Mead auf eine Parallelität zwischen Onto- und Phylogenese. Auf diesem Wege kommt nun einer gelingenden Verständigung eine Rolle als evolutorischer gesamtgesellschaftlicher *Fortschritt* zu: Es handelt sich in Habermas' Ansatz um eine „Abfolge von notwendigen Stufen der menschlichen Handlungsrationalität“, die jedoch getrennt von einer faktischen gesellschaftlichen „Entwicklungsdynamik“, also nicht als Determinismus, sondern als zu forcierender Prozess zu sehen sind (vgl. Honneth 1986: 312).

Den vollen Umfang ihrer Bedeutung erhält die intersubjektive Verständigung allerdings im – soziologisch nachvollziehbaren – gesellschaftlichen Modernisierungsprozess. Im Zuge der Modernisierung, im „Prozeß der Versprachlichung des Sakralen“ werden *de facto* tradierte Setzungen und Sinngehalte zerstört; „Verständigung verläuft immer weniger über den

naiven Rückgriff auf die Lebenswelt⁶ (...). Eine zunehmende Autonomie der Handelnden gegenüber (...) Überlieferung und Tradition wird möglich, weil sich die Verständigungsform ändert, und mit ihr die Motivationen und die gesellschaftlichen Institutionen.“ (Habermas 1981a: 147)

In diesem Sinne bildet eine wachsende Anwendung von Kommunikation ein positives Emanzipationspotenzial – zugleich jedoch, so die These, angesichts schwindender einander, solidaritätsstiftender Überlieferungen auch eine *Notwendigkeit*, die über das Einlösen von präferier- oder nicht präferierbaren Emanzipationspotenzialen hinausgeht.

Habermas greift zur Ausarbeitung dieser zweiten These auf einen soziologischen Ansatz zurück. In Emile Durkheim sieht Habermas einen Unterstützer für die These, dass unter den Voraussetzungen der Moderne eine gelingende Vergesellschaftung nur durch Verständigung über das Zutuende möglich ist: „Die mit fortschreitender Individuierung wachsende Autonomie des Einzelnen charakterisiert nämlich, Durkheim zufolge, eine neue Form von Solidarität, die nicht mehr durch einen vorgängigen Wertkonsens gesichert ist, sondern kraft individueller Anstrengungen kooperativ erzielt werden muss. An die Stelle einer sozialen Integration durch Glauben tritt eine durch Kooperation.“ (ebd.: 130) Eine soziale Integration verlange nun einen „erzielten, d.h. kommunikativ herbeigeführten Konsens.“ (ebd.: 136) In anderen Worten: Menschliche Kommunikation ist für die Erscheinungsform, für zwingend benötigte geteilte Hintergrundüberzeugungen der Gesellschaft konstitutiv; dies gilt mit dem Wegfallen von unhinterfragten Setzungen im Alltagsleben in zunehmendem Maße. In diesem Sinne ist *jeder* Mensch an die Anwendung von Kommunikation gebunden.

Die „soziale Integration“ ist dabei als eine Notwendigkeit menschlicher Selbsterhaltung gekennzeichnet. Durch die Zerstörung von Traditionen, Glauben und Gewissheiten freigewordene Stellen in der symbolischen Reproduktion können nicht einfach freigelassen oder dem Spiel unkontrollierter Kräfte übergeben werden können, da auf diesem Wege eine ständige Kommunikation über offene Fragen die Verständigungspotenziale überfordern würde. (vgl. Cooke 1994: 135)

Habermas verweist auf eine empirisch feststellbare Entstehung von gesellschaftlich pathologischen Zuständen, die, so die These, auf einen Mangel an eben jener gelingenden Verständigung zurückzuführen sind: Ist das „sprachliche Medium, über das sich die Strukturen der Lebenswelt reproduzieren“, in seiner Wirkung eingeschränkt, können also im Modernisierungsprozess entstehende Legitimationslücken nicht durch einen Konsens gedeckt werden, dann „verknappen“ sich „Sinn“, „gesellschaftliche Solidarität“ und „Ich-Stärke“ (ebd.: 213). Es „manifestieren sich in dem jeweils eigenen Bereich der Kultur, der Gesellschaft und der Person (...) Sinnverlust, Anomie oder seelisch[e] Krankheit“ (ebd.: 216). Das gesellschaftliche Zusammenleben wird brüchig, das Leben des Einzelnen leidet an einem

6 Zum Begriff der Lebenswelt s.u.

Sinnverlust und droht an Lebenswert zu verlieren.⁷ - Insofern der „Vollzug von Verständigungsprozessen“ keine „reine Notwendigkeit“ ist, sondern „in der Entfaltung der kommunikativen Vernunft seinen Ausdruck findet“ (Puke 2008: 105), ist im Lichte dieser Einschätzung unter den Bedingungen der Moderne die Möglichkeit zum Vollzug ebenjener kommunikativen Vernunft normativ einzufordern.

4.3.5 Begrenzungen: Kommunikation als *Teil des Projekts der Moderne*

Aufgrund der bis hierhin vorgenommenen Darstellung Habermas' Argumentation könnte eine gelingende innergesellschaftliche Verständigung zunächst als ein universales Ziel aufscheinen: Alle Individuen sind im Rahmen der symbolischen Reproduktion auf eine sprachlich geleitete Verständigung angewiesen. Letztlich, und dies ist entscheidend, kennzeichnet Habermas die Ausbildung und Anwendung kommunikativer Rationalität als Bestandteil einer „sozialen Evolution“ (Puke 2008: 104).

Die Fokussierung auf den 'evolutorischen' Wert einer gelingenden Kommunikation in der Theorie des kommunikativen Handelns darf jedoch nicht über ein wichtiges Faktum hinwegtäuschen: In Übereinstimmung mit seiner zweigleisigen Konzeption eines menschlichen Fortschritts erachtet Habermas unter modernen Voraussetzungen auch die Fortentwicklung der Methoden des zweckrationalen Arbeitens und Handelns zur Sicherung des materiellen Überlebens für wertvoll. Die Sphären der symbolischen und der materiellen Reproduktion haben sich *im Prozess der Moderne* „differenziert“, so Habermas' Diagnose. (vgl. Habermas 1981b: 251)

Auch dieser Differenzierungsprozess stellt einen Fortschritt dar, da er eine größere Effizienz bei der materiellen Reproduktion erlaubt: Er besitzt einen „evolutionären Eigenwert“ (ebd.: 499), insofern er auf der Ebene der materiellen Reproduktion „gleichzeitig neue Steuerungsmöglichkeiten erschließt und eine Reorganisation der alten, feudalistischen Klassenverhältnisse erzwingt“ (ebd.). Gerade das Ausgenommensein der materiellen Reproduktion aus den zeitaufwändigen Prozessen einer diskursiven Verständigung erlaubt also einen Fortschritt – eine Rücknahme dieser Entwicklung würde eine „Regression“ bedeuten, und ist insofern (unter der Maßgabe eines inhärenten Wertes des „Projekts der Moderne“, den Habermas immer wieder betont) abzulehnen: Anders als Marx will Habermas die auseinander getretenen Sphären des Gesellschaftlichen nicht wieder in eine 'Totalität' vereinen. (vgl. Koch 1983: 214)

In der Folge entsteht eine *legitime* Differenzierung zwischen den Sphären der *Lebenswelt* (der Ebene der symbolischen Reproduktion) und des *Systems* (der Ebene der materiellen Reproduktion), die ihrer Eigenlogik nach jeweils aus unterschiedlichen theoretischen

⁷ Hier zeigen sich tatsächlich die von Honneth erwähnten Anklänge an eine „hegelsche Hintergrundüberzeugung“ (vgl. Honneth 2004: 32)

Perspektiven zu analysieren sind (vgl. Habermas 1981b: 269f). In diesen sollen die ihnen korrespondierenden, fortschrittleitenden Vernunftarten je ein weitgehend uneingeschränktes Refugium haben. Diese Setzung ist nun für das wirtschaftskritische Potenzial der Theorie Habermas' von außerordentlichem Belang. Das eigentliche normative Argument, das freilich die Forderung einer Respektierung des Gehaltes einer kommunikativen Handlungskoordination in ihrem Einflussbereich, dem Sozialen beinhaltet, ist nicht in der Absolutsetzung eines Eigenwertes eine Verständigung, sondern in einer Ausschöpfung der fortschrittlichen Potenziale der Moderne zu sehen.

Infolgedessen nimmt der Maßstab eines sozial induzierten menschlichen Leidens, den noch Horkheimer als Hauptbezugspunkt einer Kritik installierte, eine zumindest nicht mehr unbedingte Rolle als Kritikmaßstab ein. Habermas unterscheidet nun zwischen einem durchaus nachvollziehbaren aber als notwendigem Übergangszustand verstandenen Leiden aufgrund einer „Zerstörung traditionaler Lebensformen“ und einem Leiden aufgrund der „Verdinglichung posttraditionaler Lebensweisen“ (Habermas 1981b: 499). Eine notwendige Kritik zieht lediglich Zweiteres nach sich, da es auf eine *Regression lebensweltlicher Rationalität* hindeutet, also auf ein Zurückbleiben hinter den Potenzialen der Moderne verweist.

Der eigentliche Maßstab ist nun eine Gesellschaftskonstellation, in der sich beide Spielarten einer Rationalität ungehindert voneinander entfalten können. Gefährdet wird dieser Zustand vor allem durch ein Ausufern systemischer Rationalität in die Sphäre der Lebenswelt; im Fokus steht die Grenzziehung zwischen beiden Bereichen: „(...) das Grundproblem der Fortsetzung des Modernisierungsprozesses besteht (...) darin, daß eine weitere Ausdehnung der Zweckrationalität eine Umkehrbewegung im Bereich der kommunikativen Rationalität erzwingt. (...) die Konsenschancen sprachlicher Verständigung sind (...) säkular bedroht.“ (Berger 1986: 259)

4.3.6 Philosophisch induzierte Selbstbeschränkung

Insofern Habermas seine Theorie bewusst empirisch anlegt, diese andererseits philosophisch bearbeitet und abstrahiert, beschränkt er in mehrerlei Hinsicht auch den Gültigkeitsanspruch seiner Theorie.

Dies gilt einerseits für den Begriff der „Tiefenstruktur“ der menschlichen Rede: Er ist in einer wissenschaftlichen Schau gewonnen, und kann sich als falsch herausstellen; der Universalitätsanspruch ist damit fallibel. „Die hypothetischen Rekonstruktionen müßten aber an Sprecherintuitionen geprüft werden können, die über ein möglichst breites soziokulturelles Spektrum streuen. Der universalistische Anspruch der formalen Pragmatik läßt sich auf diesem Wege der rationalen Nachkonstruktion natürlicher Intuitionen nicht im transzendentalphilosophischen Sinne *zwingend* einlösen, aber *plausibel* machen.“ (Habermas 1981a: 199; Hervorh. i. O.) Auf diesem Wege konstruiert Habermas nun tatsächlich ein

gattungsbezogenes, universale Gültigkeit beanspruchendes, aber falsifizierbares Argument für einen Anknüpfungspunkt universalisierbarer Normen.

Während diese Einschränkung eher eine rein wissenschaftstheoretische Bedeutung hat, hat ein anderes einschränkendes Element auch eine kritik-praktische Bedeutung. Denn zugleich ist sich Habermas bewusst, dass er mit seiner einen Universalgültigkeitsanspruch hegenden Theorie zahlreiche Abstraktionen von der gesellschaftlichen Empirie und Situation vornimmt – die Folge ist eine explizite Skepsis in Bezug auf die Fähigkeit der Theorie Lösungen in konkreten Situationen anbieten zu können. „Jede deontologische, zugleich kognitivistische, formalistische und universalistische Ethik verdankt ihren engen Moralbegriff energischen Abstraktionen. Deshalb stellt sich zunächst das Problem, ob sich Fragen der Gerechtigkeit überhaupt von den jeweils besonderen Kontexten des guten Lebens abstrahieren lassen. Wenn dieses Problem gelöst werden kann, stellt sich die weitere Frage, ob nicht die praktische Vernunft spätestens bei der Anwendung gerechtfertigter Normen auf besondere Situationen abdanken muß zugunsten eines ihrem jeweiligen Kontext verhafteten Klugheitsvermögens. Selbst wenn dieses Problem gelöst werden kann, taucht die neue Frage auf, ob die Einsichten der universalistischen Moral überhaupt Aussichten haben, in die Praxis umgesetzt zu werden.“ (Habermas, zit. nach: Apel 1986: 3)

Diese Einsicht, die als ein starker 'realistischer' Anspruch einerseits, als eine – im Nachgang zu *Erkenntnis und Interesse* – explizite Würdigung des Politischen in Abgrenzung zum Moralischen andererseits gewertet werden kann, schlägt sich in zwei konkreten Formen in der Theorie des kommunikativen Handelns nieder: Zum einen gestaltet Habermas seine gesellschaftskritische Forderung dezidiert formal. Er will, nicht zuletzt um eine Distanz zur Subjektphilosophie zu halten, so konstatiert Keulartz, nichts über den inhaltlichen Charakter zukünftiger Lebensformen aussagen, sondern bezieht sich nur auf „formale Aspekte ihrer kommunikativen Infrastruktur“: „Die Idee der idealen Sprechsituation charakterisiert nur ein bestimmtes formales Verfahren zur Feststellung von Normen; wie diese Normen inhaltlich aussehen, hängt vollständig von den Diskursen zwischen den Beteiligten ab.“ (Keulartz: 254f)

In einer fundamentalen Hinsicht stimmen die Kontrahenten Habermas und Richard Rorty hier überein (vgl Nielsen 1993: 120): Die Philosophie und damit auch für Kritische Theorie kann in Bezug auf Erkenntnis keinen „Sonderstatus“ verbuchen – gleichwohl verzichtet Habermas dennoch nicht auf eine philosophische Fundierung, und verknüpft diese auch konkret mit seiner Gesellschaftskritik. Auch aus diesem Grund folgt für Habermas eine Selbstbeschränkung der politischen und kritischen Einlassungen Kritischen Theorie.

4.3.7 Habermas' Wirtschaftskritik: Die Grenzüberschreitung des Ökonomischen

Habermas eröffnet die *Theorie kommunikativen Handelns* mit der Diagnose eines Missstands: Habermas sieht „heute immer deutlicher hervortretende Sozialpathologien“ - und auch zu diesem Zeitpunkt seiner theoretischen Entwicklung sind diese für ihn in einem spezifischen Einfluss der Wirtschafts- und Administrationssphäre begründet, darin nämlich, dass „die kommunikativ strukturierten Lebensbereiche den Imperativen verselbständigter, formal organisierter Handlungssysteme unterworfen werden.“ (Habermas 1981a: 8).

Diese 'Zeitdiagnose' ist die direkte Schlussfolgerung aus Habermas' philosophischer Vorarbeit in der *Theorie des kommunikativen Handelns*. Diese kulminiert in gesellschaftskritischer Hinsicht in der These der „Kolonialisierung der Lebenswelt“. Wie nicht anders zu erwarten (und bereits angedeutet), spiegelt sich hier die These einer auf *formalem* Wege zu realisierenden Rationalität in einer *formalen* normativen Forderung – zugleich setzt die These der Dualität der Rationalitätssphären und des Eigenwerts des erreichten Standards der materiellen Reproduktion der Reichweite der Forderung klare Grenzen.

Habermas, das wurde bereits oben deutlich, sieht im Spätkapitalismus tendenziell die Lebenswelt von Eingriffen aus dem ökonomisch-administrativen System bedroht, insbesondere durch ein „Eindringen“ von „Imperativen der verselbständigten Subsysteme (...) in die Lebenswelt“, die eine „Assimilation“ erzwingen. (Habermas 1981b: 522) – Das Konfliktpotenzial der Moderne, so seine Diagnose im Gegensatz zu Horkheimer, liegt nicht per se in einer die gesellschaftlichen Totalität bestimmenden anti-emanzipatorischen Organisationsform der Wirtschaft, sondern kristallisiert sich an der *Grenze* zwischen den gesellschaftlichen Sphären, namentlich wenn diese in Richtung der Lebenswelt durch systemische 'Medien' überschritten wird und wenn „kritische Ungleichgewichte in der materiellen Reproduktion (...) nur noch um den Preis von Störungen der symbolischen Reproduktion der Lebenswelt vermieden werden können.“ (Habermas 1981b: 452)

Habermas ist sich im Klaren, dass zwischen den beiden gesellschaftlichen Sphären zwangsläufig ein Austausch stattfinden muss, der sich aufgrund der Erfordernisse der systemischen Ebene über die Medien Geld und Macht vollzieht (vgl. ebd.: 476). Das ist zunächst jedoch, so Habermas, als ein zwangsläufiger Effekt der Modernisierung zu sehen, insofern nicht per se zu kritisieren – es handelt sich um „Effekte einer Entkoppelung von System und Lebenswelt“ (ebd.: 470). Zu *kritisieren* seien aber nicht schmerzhafteste Effekte einer Modernisierung, sondern „soziale Pathologien“. Zu identifizieren gilt es vor diesem Hintergrund die „Schwelle an der die Mediatisierung der Lebenswelt in eine Kolonialisierung umschlägt“. (ebd.: 471)

Einerseits benennt Habermas diesen Punkt auf einer abstrakten Ebene mehrfach relativ klar: „Am Ende verdrängen systemische Mechanismen Formen der sozialen Integration auch in jenen Bereichen, wo die konsensabhängige Handlungskoordination nicht substituiert

werden kann: also dort, wo die symbolische Reproduktion auf dem Spiel steht. Dann nimmt die Mediatisierung der Lebenswelt die Gestalt der Kolonialisierung an“ (ebd.: 293).

Diese Aussage ist durchaus in einem engen Sinne zu verstehen: Die Absenz einer Möglichkeit einer konsensabhängigen Handlungskordinierung ist nicht generell als „pathologisch“ zu bezeichnen, sondern in solchen Bereichen, die die Lebenswelt im engsten Sinne betreffen: Habermas beschreibt eine Veränderung der Rollen der Individuen im Austausch mit den „mediengesteuerten Systemen“ hin zu „Beschäftigten“ und „Konsumenten“ beziehungsweise „Klienten“ und „Staatsbürgern“ als zwingenden Effekt der Entkoppelung von System und Lebenswelt: „Aktoren, die die Rolle von Arbeitnehmern oder von Klienten der öffentlichen Verwaltung übernehmen, lösen sich aus lebensweltlichen Kontexten und stellen sich auf formal organisierte Handlungsbereiche ein“ (ebd.: 474); dieser Vorgang ist nicht-pathologisch, insofern die Lebenswelt sich, wie Habermas attestiert, aus diesen Bereichen „schmerzlos“ (ebd.: 549) zurückziehen kann. Das Gesellschaftsmitglied könne, so die These, etwa als Arbeitnehmer funktionalen Imperativen folgen, ohne dass dabei eine funktionierende Konstituierung der eigentlichen Lebenswelt in Gefahr gerät.

Anders verhält es sich prinzipiell mit den Rollen als „Konsument“ und „Staatsbürger“; „diese müssen durch Handlungsorientierungen ausgefüllt werden, in denen sich eine private Lebensführung bzw. die kulturelle und politische Lebensform der vergesellschafteten Individuen ausdrücken“ (ebd.: 475). Dass auch diese Rollen, die eine Ausdrucksform einer „privaten Lebensführung“ darstellen in „entfremdeten“ Formen stattfinden, scheint zunächst als notwendiger Imperativ der systemischen Ebene legitim, zumindest aber unumgänglich, oder bestenfalls aufgrund einer individuellen *politischen* Haltung kritisierbar. Habermas attestiert eine eingeschränkte Handlungsfähigkeit des Individuums innerhalb dieser Rollen, etwa durch eine Beschränkung des Einflusses auf die bloße „Rekrutierung des Führungspersonals“ (ebd.: 510) – allerdings kompensieren die Subsysteme diese Einschränkungen durch „systemkonforme Entschädigungen“ (ebd.: 522).

Habermas Diagnose ist jener *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'* prinzipiell in diesen Punkten relativ ähnlich – allerdings problematisiert Habermas diese nun zu einem anderen Grad: Das Problem ist nun nicht mehr der Vorgang dieses Eingriffs auf die gesellschaftliche und individuelle Selbstbestimmung an sich, sondern eine anderweitig induzierte *Wehrlosigkeit* mit dem die Lebenswelt diesem begegnet: „Das Alltagsbewußtsein sieht sich an Traditionen verwiesen, die in ihrem Geltungsanspruch bereits suspendiert sind und bleibt doch, wo es sich dem Bannkreis des Traditionalismus entzieht, hoffnungslos zersplittert. An die Stelle des 'falschen' tritt heute das fragmentierte Bewußtsein, das der Aufklärung über den Mechanismus der Verdinglichung vorbeugt. Erst damit sind die Bedingungen einer Kolonialisierung der Lebenswelt erfüllt.“ (ebd.)

Verdinglichungsprozesse als solche „können“ (so seine Ausdrucksweise, die eine per se kritische Haltung den potenziellen Verursachern gegenüber zu negieren scheint) sich

lediglich „gleichermaßen aus der Bürokratisierung und der Monetarisierung von öffentlichen wie privaten Lebensbereichen ergeben.“ (ebd.: 504)

Anhand eines Beispiels wird nun deutlich, wo Habermas den Grenzverlauf zwischen „Mediatisierung“ und „Kolonialisierung“ tatsächlich verortet: „Als *Krisen* wirken sich (...) Systemungleichgewichte freilich erst aus, wenn die Leistungen von Ökonomie und Staat manifest unterhalb eines etablierten Anspruchsniveaus bleiben und die symbolische Reproduktion der Lebenswelt beeinträchtigen, indem sie dort Konflikte und Widerstandsreaktionen hervorrufen. Davon ist unmittelbar die Gesellschaftskomponente der Lebenswelt betroffen. Bevor solche Konflikte Kernbereiche der sozialen Integration gefährden, werden sie in die Peripherie verschoben: bevor anomische Zustände eintreten, kommt es zu Erscheinungen des Legitimations- bzw. des Motivationsentzuges.“ Soweit scheinen negative Effekte aus der systemischen Ebene auf die Lebenswelt aus philosophischer Sicht tolerierbar. Die Lage ändert sich, „wenn es aber gelingt, Steuerungskrisen, d.h. wahrgenommene Störungen der materiellen Reproduktion durch Rückgriffe auf Ressourcen der Lebenswelt abzufangen“; denn dann „entstehen Pathologien der Lebenswelt. (...) anstelle anomischer Erscheinungen (und anstelle des für Anomie eintretenden Legitimations- und Motivationsentzuges) entstehen Phänomene der Entfremdung und der Verunsicherung kollektiver Identitäten.“ (ebd.: 565f)

An anderer Stelle findet sich ein weiterer Hinweis auf die Grenzziehung zwischen Mediatisierung und Kolonialisierung: „Soziale Pathologien lassen sich nicht an biologischen Sollzuständen messen, sondern an Widersprüchen, in die sich kommunikativ vernetzte Interaktionen darum verwickeln können, weil in einer auf die Faktizität von Geltungsansprüchen angewiesenen Alltagspraxis Täuschungen und Selbsttäuschungen *objektive* Gewalt erlangen können“. (ebd.; Hervorh. F.N.)

Die zitierten Passagen sind dergestalt zu deuten, dass eine Pathologisierung für Habermas immer dann erkennbar wird, wenn für die Gesellschaftsmitglieder objektiv die *Möglichkeit* der Aufnahme eines rationalen Diskurses, also die Speisung der Lebenswelt mit geteilten Werten, Zielen, Grundannahmen verstellt scheint. Seine Wirtschaftskritik bezieht sich also explizit nicht auf materielle Auswirkungen der Ökonomie auf die Gesellschaftsmitglieder, und – so zumindest eine naheliegende Deutung – auch nicht auf das faktisch ausgeübte (geringe) Ausmaß der demokratischen Kontrolle über Wirtschafts- und Administrationsprozesse: Im Fokus der Kritik steht in der *Theorie des kommunikativen Handelns* vielmehr das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein der *Möglichkeit* zu einer lebensweltlichen Reaktion auf – bzw. der Thematisierung von – Problemen, Krisen und Richtungsfragen. Denn ist diese nicht mehr gegeben, so bleibt die symbolische Reproduktion der Lebenswelt hinter dem ihr gegebenen Rationalisierungspotenzial zurück.

Insofern liegt der eigentliche Fokus einer Kritik nicht auf den „verselbstständigten“ Subsystemen, sondern auf einer gesellschaftlichen Konstellation, in der „Strukturen (...) das

Alltagsbewusstsein den Maßstäben exklusiver, eigensinnig entwickelter Expertenkulturen unterwerfen und von deren Zufahren gleichwohl abschneiden.“ (ebd.: 521f) Gefragt ist eine anders strukturierte lebensweltliche Sphäre, um die als unvermeidlich angesehenen Einflüsse der wirtschaftlich-administrativen Sphäre ohne Erscheinungen einer sozialen Pathologie kompensieren zu können. Denkbar ist freilich, dass eine funktionierende Rationalisierung der Lebenswelt über einen „Legitimationsentzug“ selber die Subsysteme in die Schranken weist. Eine solche Prognose oder Forderung ist aber einerseits nicht in der Reichweite Habermas' formalen Ansatzes enthalten – andererseits könnte Habermas selbst eine solche Entwicklung ganz offensichtlich nur so lange gutheißen, wie die Differenzierung der beiden Sphären nicht beeinträchtigt wird.

4.3.8 Bewertung Habermas' Wirtschaftskritik: Die Grenzen der Kritik

Als praktischer Bezugspunkt für eine gesellschaftliche Wirtschaftskritik scheint die von Habermas' in der Theorie des kommunikativen Handelns vorgenommene kritische Äußerung vor diesem Hintergrund kaum bis schwer nutzbar. Einerseits ist der Begriff einer „objektiven Gewalt von Selbsttäuschungen“ in der Praxis kaum klar zu operationalisieren – andererseits ist das Ziel einer Aufhebung eines „fragmentierten“ Bewusstseins ein äußerst abstraktes. Letztlich – und etwas überspitzt formuliert – mag die paradoxe Situation entstehen, dass sich ein Gesellschaftskritiker alleine schon aufgrund seiner individuellen Kritikfähigkeit in einer Situation wähnen muss, in der „Selbsttäuschungen“ keine „objektive Gewalt“ besitzen und insofern eine philosophische Forderung nach einer Änderung der gesellschaftlichen Lage zumindest in seinem persönlichen Umfeld an den Grenzen ihrer Reichweite angelangt ist.

Habermas' Wirtschaftskritik ist auch als eine konsequente Umsetzung der Lehren aus *Erkenntnis und Interesse* zu sehen: Die in der *Theorie des kommunikativen Handelns* vorgenommene theoretische Begründung eines rationalen Reflexions-, Erkenntnis- oder Konsenspotenzials bietet nun explizit keine Handlungsanweisung für Individuen in einem konkreten geschichtlichen Handlungszusammenhang. Sie überlässt das 'Politische' selbst noch bis in die Entscheidung über die Vermeidung einer „Mediatisierung der Lebenswelt“ den gesellschaftlich Handelnden.

Verknüpft ist diese 'Entpolitisierung' teils mit dem Umstand, dass Habermas' normativer Maßstab ein *gänzlich* formaler geworden ist: Gegeben sein muss die *Möglichkeit* einer diskursiven Selbstvergewisserung der Gesellschaftsmitglieder. Die Frage inwieweit oder mit welchem Inhalt die Betroffenen von dieser Möglichkeit Gebrauch machen ist ebenso ausgeklammert, wie die Frage nach konkreten Lebensverhältnissen. Deutlich ist der Umschwung im Vergleich zu *Erkenntnis und Interesse*: Zwar war auch dort das grundlegende Kriterium ein formales, namentlich die Durchführung einer gesellschaftlichen

Selbstreflexion – diese war aber schon ihrer Begründung nach an ein konkretes Ziel und ein vorhersagbares Ergebnis geknüpft. Aus diesem Grunde war zum einen der Kontrollmaßstab einer tatsächlichen Durchführung einer strengerer, sowie ihr zum anderen eine inhaltlich-politische Maßgabe beigelegt. Dieser Umschwung ist einerseits angesichts der von Habermas wohl zu recht attestierten schwierigen Erkenntnislage unter (post-)modernen Bedingungen eine folgerichtiger Schluss. Andererseits beschränkt sie den transzendierenden Gehalt der Theorie deutlich.

Eine ausführliche Kritik an Habermas' kritischem Ansatz hat Georg Kneer geübt. Er bemängelt, dass Habermas vergeblich versuche zu zeigen, dass aus dem kapitalistischen Aufbau der Subsysteme keine Sozialpathologien erwachsen: „Alltagsweltliche Zusammenhänge werden nicht erst in spätkapitalistischen Gesellschaften über die Rollen des Konsumenten und des Klienten kolonialisiert, sondern der sozialstaatliche Kompromiß (einerseits Entfremdung der Arbeit und der Mitbestimmung und dafür andererseits Aufwertung der Konsumenten- und Klientenrollen) muß m.E. als Modellfall einer bereits verdinglichten Lebenswelt angesehen werden.“ (Kneer 1990: 181)

Tatsächlich, so meine ich, verfehlt Kneer die Definition des Habermas'schen Begriffs der sozialen Pathologie in der *Theorie des kommunikativen Handelns*: Diese ist eben nicht per se in einer „Verdinglichung“ der Individuen und gesellschaftlicher Prozesse in gewissen Kontexten zu sehen, sondern rein und ausschließlich in einer solchen Form von Verdinglichung, die auf strukturellem Wege eine *lebensweltliche* Verständigung über offene Fragen *verhindert*. Zu diesen 'offenen Fragen' gehört für Habermas die Konstitution menschlichen Wirtschaftens ausdrücklich nicht.

Im Lichte dieser Feststellung scheint die angesprochene Formalisierung des kritischen Anspruchs zumindest nicht alleine ausschlaggebend für die 'wirtschaftskritischen Potenziale' Habermas' Ansatz. Mit der kommunikativen Rationalität entwickelt Habermas zwar einen rein *formalen* Maßstab für eine gelingende soziale Integration. Potenziell reicht dieser aber – wie bereits oben angedeutet – recht weit: Er umfasst prinzipiell näherungsweise die intersubjektive Einigung der Betroffenen unter den Bedingungen eines herrschaftsfreien Diskurs, beziehungsweise die Wirkung des „zwanglosen Zwangs des besseren Arguments“. Selbst angesichts einer Unerreichbarkeit des fiktiven Bildes einer idealen Sprechsituation impliziert doch ihre prinzipielle Konstruktion, dass ein Konzept der „Wahrheit, verstanden als ein durch vernünftigen Konsens Erzieltes“, die diskursiven und damit letztlich gesellschaftlichen Verhältnisse der „Freiheit (...) und Gerechtigkeit“ voraussetzt (Benhabib 1992: 176). Dieses potenziell stark transzendierende Element bezieht Habermas allerdings nicht in seine Kritik ein.

Neben einem Rückzug des Philosophischen aus der Sphäre des Politischen wirkt an dieser Stelle vor allem die „vortheoretische“ (Honneth 1985: 331) Setzung einer Gleichstellung von kommunikativer und Zweckrationalität restriktiv. Ein völlig veränderter formaler Zugang

zu einer Wirtschaftskritik würde sich ergeben, würde Habermas Lebenswelt und System nicht nur als „in der Analyse scharf zu trennende Bereiche“ sehen, sondern auch als notwendiger- weil rationalerweise voneinander entdifferenzierte Bereiche. Durch diese Dichotomie beschränkt Habermas das von ihm selber unter großem theoretischem Aufwand instandgesetzte Prinzip kommunikativer Rationalität.

Gewiss mag es gute empirische Gründe geben, einerseits davon auszugehen, dass ein Rückgang ökonomischer Effizienz eine moderne Gesellschaft vor substantielle Probleme stellen würde sowie dass die Verschränkung aus Administration und Ökonomie sich durch Kompensationen und sozialstaatliche Leistungen zu einem stabilen Gefüge entwickelt hat. - Gleichwohl gibt es unter der Maßgabe der prinzipiell möglichen Rationalität von Diskursen eigentlich keinen Grund, bestimmte Bereiche aus dem Zugangsbereich eben dieser Diskurse auszuklammern, wie Georg Kneer anmerkt: „Das derzeitige Verhältnis von System und Lebenswelt ist nach Habermas eine empirische Frage, aber die Frage nach dem angemessenen Verhältnis ist m.E. allein eine normative. Zur Vollendung des Projekts der Moderne gehört es notwendig und wesentlich, daß die Akteure diejenigen Handlungsbereiche, in denen sie auf systemintegrative Mechanismen nicht verzichten wollen, selbst bestimmen (...). Am Ende fällt Habermas hinter eine Einsicht seines kommunikationstheoretischen Ansatzes zurück: Die Frage nach der zukünftigen angemessenen Gewichtung zwischen System und Lebenswelt ist eine materiale Frage der Gesellschaft, die der Soziologe Habermas nicht beantworten kann. In einem Aufklärungsprozess gibt es nur Beteiligte.“ (Kneer 1990: 200f) Anders gefasst: Durch die normative Voraussetzung einer zweipoligen menschlichen Rationalität nimmt Habermas eine Restriktion der kommunikativen Rationalität vor, die durch seine Theorie nicht direkt gedeckt scheint; hierzu hätte es einer anderen argumentativen Ausrichtung der Theorie des kommunikativen Handelns bedurft.

Mit seiner Fassung einer „Kolonialisierung der Lebenswelt“ legt Habermas also einen sehr schmalen normativen Bewertungsmaßstab an. Auch wenn sich dieser schlüssigerweise aus einer Bescheidung der Theorie auf das Formale ergibt, ist doch die Frage, inwieweit sich eine Kritische Theorie in der Kritik*praxis* auf einen solchen Standpunkt beschränken kann und sollte. Die Gefahr einer philosophisch induzierten Selbstzurücknahme auch im Bereich explizit politischer (im Sinne als auf eine konkrete Lebenssituation bezogener) Diskursbeiträge ist im Lichte Habermas' Ausführungen zumindest gegeben. - Zum anderen ist zumindest fraglich, ob nicht zumindest eine *Verzerrung* von Kommunikationsverhältnissen unter dem Einfluss einer „mediatisierten“ Lebenswelt eher ein Regel-, denn ein Ausnahmefall ist und ob unter diesen Voraussetzungen tatsächlich eine *gelingende* lebensweltliche Selbstverständigung stattfinden kann.

Johannes Berger etwa bemängelt in diesem Kontext, die Welt der Individuen bleibe in Habermas' Ansatz auf eigenartige Weise zweigeteilt, wobei ihm die These, bloß die

lebensweltliche Seite habe Einfluss auf ihre „soziale Integration“ unplausibel erscheint: „Auch die Auswirkungen, welche die Durchsetzung restriktiver Arbeitsformen in Fabrik und Verwaltung im Bereich der symbolischen Reproduktion hat, werden nicht systematisch aufgegriffen. Dies hängt damit zusammen, daß bei Habermas Verdinglichungseffekte sich eben nicht eo ipso ergeben durch die Ersetzung von Sprache durch Geld und Macht, sondern nur dann, wenn diese Ersetzung dort geschieht, wo auf Sprache nicht verzichtet werden kann.“ (Berger 1982: 274)

Habermas reduziert in seiner konkreten Gesellschaftstheorie auch sein kritisches Argument auf das formale Minimum: Die Einrichtung einer Gesellschaft, die das Potenzial einer vernünftigen Fortentwicklung prinzipiell offen hält, und soziale Pathologien, verstanden als die Austrocknung kommunikativer Verständigungspotenziale vermeidet. Selbst die Forderung nach einer „gerechten“ kommunikativen Ausgangsposition, bleibt noch dem konkreten kommunikativen Reproduktionsprozess überlassen. Entscheidend sind zwei Faktoren: Eine durch die praktische Reichweite einer Philosophie induzierte Selbstbeschränkung im Politischen, sowie eine theoretisch nur unzureichend gedeckte Setzung einer 'Unantastbarkeit' systemischer Differenzierung.

4.3.9 Kritik an Habermas' philosophischem Standpunkt: Anwendung und Begründung

Eine philosophische Kritik an Habermas' Ansatz findet sich auf zwei Ebenen: Einerseits theorieimmanent an der Art und Weise in der Habermas' das von ihm gewonnene Konzept einer kommunikativen Rationalität anwendet - andererseits wurden auch grundsätzliche Zweifel an Habermas' Begründung geäußert.

In ersteren Kontext fügt sich die Kritik Axel Honneths ein: Honneth bemängelt, der Dualismus des habermas'schen Rationalitätskonzepts, die Vorstellung zweier legitimerweise getrennter und nach in jeweiligen Maßstäben je unversehrte Sphären, Sorge dafür dass Habermas die Gesellschaft nicht als Kommunikationsbeziehung verschiedener kultureller Gruppen begreifen könne, der auch durch Machtverhältnisse geprägt ist; Habermas fehle der Begriff des „Medium des sozialen Kampfes“ (Honneth 1986: 334; vgl. ebd.: 304f).

Thomas McCarthy bemängelt, dass Habermas bei dem Versuch in einem „zweistufigen Gesellschaftskonzept (...) die systemtheoretische Dimension der Analyse der kapitalistischen Gesellschaft wieder zu gewinnen“, den systemtheoretisch konstituierten Bereichen der Gesellschaft ein „zu großes Einflussgebiet einräumt und daß im Ergebnis die kritische Theorie in eine unnötig defensive Position manövriert wird.“ (McCarthy 1986: 178) Die *mögliche* Vielgestaltigkeit von Interaktionen in Organisationen missachte Habermas in der Folge zugunsten einer Setzung einer funktionalistischen Organisierung von politischen Prozessen – es bestehe, so McCarthy, die Gefahr, dass Habermas bei der offenen Frage nach einer adäquaten Konstitution des politischen Systems „so viel aus dem begrifflichen Arsenal der Systemtheorie übernommen hat, daß er Gefahr läuft, nicht mehr imstande zu sein, in

diesen Begriffen eine Antwort (...) zu formulieren, die mit seinen erklärten politischen Idealen kompatibel ist“ (ebd.: 196) – Jede Form einer verstärkten politischen Partizipation bringe unter Habermas' systemtheoretischen Blickwinkel eine „Entdifferenzierung“; eine solche käme freilich in Habermas Duktus einer „Regression“ gleich.

Tatsächlich lege Habermas mit seiner 'realistischen' Betrachtung der Erfordernisse einer materiellen Reproduktionen einen zu starken und willkürlichen Maßstab an: „Im Falle der sozialen Evolution muß das Wachstum der Systemkomplexität, entsprechend Habermas' eigenen Prinzipien, der kommunikativen Rationalisierung des Lebens als Maßstab des Fortschritts untergeordnet werden. Realistischerweise wird es hier Kompromisse und Verhandlungen geben müssen (...) das Problem des Überlebens kann nicht durch Wunschdenken beseitigt werden. Für die kritische Gesellschaftstheorie muß jedoch die 'utopische' Idee selbstbewußter Selbstbestimmung eine regulative Idee bleiben, in deren Licht wir zumindest erkennen, wann und warum wir Kompromisse eingehen.“ (ebd. 1986: 200)

Auch auf der *Begründungsebene* steht Habermas' Verständnis eines normativen Gehalts der Moderne in der Kritik: Benhabib sieht in diesem 'Entwicklungsprozess' einen Narrativ, der sich nur schwerlich von der Onto- auf die Phylogenese übertragen lässt. Bei dieser Übertragung schwingt nach wie vor der „Oberton einer spekulativen Geschichtsphilosophie“ (Benhabib 1992: 169) mit: „Weder stehen wir schon am Ende der Geschichte, noch können wir uns auf einen 'normalen' Entwicklungsablauf berufen, der uns sichere Kriterien für 'Regressionen' und 'Abweichungen' zur Verfügung stellte.“ (ebd.: 170) Habermas, so ist sicher zu Recht zu argumentieren, bezieht sich in seiner Analyse auf den Status Quo der Moderne; er setzt ihre Maßstäbe einer 'Pathologie' *vorhandener* Potenziale als Maßstab einer einzulösenden Rationalität. Damit vollziehe er, so Benhabib, „einen Wechsel von der utopischen zur kommunikativen Vernunft“ (ebd.: 171). – Sowie, in Anschauung der von McCarthy geäußerten Argumente, der funktionalistischen Vernunft, wäre etwas provokant zu ergänzen. Tatsächlich deckt sich diese Beobachtung mit der These Kings, Habermas wolle explizit keinen utopischen, sondern einen realistischen Entwurf vorlegen (vgl. King 2009: 297). Mit dem Rekurs auf eine faktische Rationalität kann der utopische Anspruch einer Kritischen Theorie in Gefahr geraten, wie im nächsten Abschnitt zu sehen sein wird – gerade dieser ist es aber, so Benhabib, der es vermag, eine emanzipatorische menschliche Handlung zu *motivieren*.

Zweifel äußert Benhabib auch am Gelingen Habermas' Herleitung einer allgemeinen Geltung kommunikativer Rationalität; vor allem in Bezug auf die Methode der Rekonstruktion. Diese, so Benhabib, trete in Habermas' Konzept an jene Stelle, die etwa bei Kant die Transzendentalphilosophie gespielt habe: „Seit Kant wurde das Ziel transzendentaler Argumente in der Begründung des notwendigen und hinreichenden Charakters bestimmter begrifflicher Voraussetzungen (z.B. die reinen Verstandesbegriffe) und struktureller

Bedingungen (z.B. die notwendige synthetische Einheit des Selbstbewusstseins) gesehen.“ (Benhabib 1992: 159) Mit Robert Paul Wolff bezweifelt Benhabib jedoch, ob auf dem „quasi-empirischen“ Wege Habermas' Nachkonstruktion auch nur eine hinreichende *faktische* Geltung – auf die Habermas ihre Geltung ja beschränkt – seiner These bewiesen werden könne, ob also unter den *gegenwärtigen Bedingungen* die Struktur der menschlichen Sprache *zwingend* auf universal vorhandene Vorannahmen zurückführen sei. Das Problem ist gerade der empirische Zugang: Denn eine zwingende Korrelation lasse sich nicht auf „regressivem“ Wege, dem eines Schluss von einem Ergebnis auf seine Ursachen, nachweisen, „da es in einem gültigen Argument eine Reihe von Prämissen geben könnte“, aus denen sich ein konstaterter Sachverhalt ableiten ließe; „ein transzendentes Argument aber müsste eine erste Prämisse 'p' streng begründen, aus der 's' so folgt, daß 's' dann und nur dann, wenn 'p' erfüllt wäre“ (ebd.: 160).

Dass eine philosophische Theorie im Wesentlichen nur auf Empirie fußen und dann versuchen kann, die gewonnenen Erkenntnis „systematisch zu erklären“ ist eine These, die Habermas bereits im ersten Kapitel der Theorie des kommunikativen Handelns selber vorbringt (vgl. Habermas 1981a: 16f) – fraglich ist nun, welche Auswirkungen auf die Plausibilität der Theorie dieser Umstand im Lichte Benhabibs Analyse hat. Sie konstatiert, dass „eine strenge Rechtfertigung und Begründung des Erbes der kulturellen Moderne nicht möglich ist“. Gerade dieser Bezugspunkt sorgt letztlich für die starke Beschränkung Habermas' konkreter Kritik. Benhabib merkt an, rationale Rekonstruktionen unterschieden sich von hermeneutischen oder dekonstruktivistischen Ansätzen nicht so sehr durch ihren besonderen philosophischen Status als vielmehr durch ihre „empirische Anregungskraft für weitere Forschungen“. (Benhabib 1992: 163)

Ein Schlaglicht auf eine möglicherweise verbundene interne Problematik Habermas' Argumentation wirft Karl-Otto Apel. Aus seiner Sicht verfehlt Habermas das Ziel die Existenz „echter *Universalien*“ (Apel 1987: 211; Hervorh. i.O.) zu begründen: „Ich sehe nicht, wie diese kontextualistische Verabschiedung der transzendentalen Differenz der Geltungsansprüche empirischer und philosophischer Aussagen es Habermas noch erlauben kann (...) auch gleichzeitig von der Denkfigur der reflexiven Besinnung auf die allgemeinen (notwendigen?) Bedingungen der Kommunikation Gebrauch zu machen, denn diese lassen sich ja nicht aufgrund empirischer Generalisierungen und deren Überprüfung in einer quasi-soziologischen 'Theorie' der Verhältnisse in der 'Lebenswelt' überprüfen.“ (ebd.)

Aus Apels Sicht lässt sich nur das als „universal“ begründen, was auch *zwingend* begründet werden kann. Er propagiert zu diesem Zweck als Hauptargument nicht ein empirische Schau von Sprachstrukturen, sondern eine sprachphilosophische Konstruktion: Den transzendentalpragmatischen Rekurs auf einen zwingenden performativen Widerspruch, in den sich Leugner einer universalen Grundlage einer Verständigungsbedingung begeben müssen (vgl. ebd.: 180ff).

Kritiken an der Begründung Habermas' Standpunkt finden sich in noch weitaus größerer Zahl – die nun genannten sollen aber ausreichen, um das wesentliche deutlich zu machen: Auch Habermas ist keine zwingende Begründung seines Standpunktes gelungen. Sowohl Benhabibs Relativierung als auch Apels Kritik beschädigen Habermas' Ansatz zwar nicht fundamental; er ist nicht etwa als solcher widerlegt. Gleichwohl weisen sie noch einmal deutlich daraufhin, dass der universale Gültigkeitsanspruch Habermas' Theorie womöglich überzogen ist.

Habermas Begriffe der „Universalität“ und der „Normativität“ sind allem Anschein nach nicht *zwingend*. Sie stellen – ob nun nur de facto oder auch ihrer Intention nach – ein *begründetes Argument* für die Existenz von Universalien und daraus resultierenden rationalen normativen Maßstäben dar. Ihre Bestätigung oder Falsifikation obliegt letztlich dem (nach Habermas' Sichtweise potenziell in einem schwachen Sinne wahrheitsfähigen) wissenschaftlichen Diskurs. Das vielleicht schwerwiegendste Konterargument gegen seinen Geltungsanspruch ist vermutlich der letztgenannte Einwand Benhabibs: Insofern eine argumentative Regression keine zwingende Kausalität implizieren kann, gibt es zumindest vorerst auch gute argumentative Gründe gegen die Annahme Habermas' Vorschlag.

In diesem Lichte ist der Unterschied Habermas' Argument zu Horkheimers Diktum eines nicht begründbaren Glücksanspruch des Individuums noch einmal klar zu bewerten: Der Hauptunterschied zwischen den Begründungen der beiden Ansätze besteht nicht in einem Unterschied des von ihnen ausgehenden Zwangs, sondern in ihrer *Überprüfbarkeit*: Habermas weist – ganz gemäß seines eingangs der *Theorie des kommunikativen Handelns* geäußerten Anspruchs – die normativen Maßstäbe einer Kritischen Theorie nicht als subjektive Präferenz oder hermeneutisch isoliertes subjektives Ideal *auf*, er weist sie empirisch *nach*; so zumindest sein Anspruch. Die Annahme Horkheimers Diktums wie auch Habermas' Argument bleibt aber dem Adressaten überlassen. Habermas kann lediglich für sich subjektiv in Anspruch nehmen, bessere Gründe vorgebracht zu haben.

Die vorgelegten Kritiken auf einen Punkt gebracht: Habermas' ansonsten sehr elaborierte Theorie leidet offensichtlich an einigen blinden Flecken: Sie ist an einem strukturellen Dualismus orientiert, der (mit Honneth und Berger) nicht in der Lage ist quer zu seiner Grenzziehung verlaufende Konflikte und Einflüsse zwischen Gruppen und Individuen zu erfassen; deren Verlauf zudem bisweilen willkürlich erscheinen kann (McCarthy), und in seiner evolutionstheoretischen Fixierung auf die Ausschöpfung gegenwärtiger oder 'realistischer' Potenziale droht, das Utopische aus den Augen zu verlieren (Benhabib, McCarthy).

Angesichts der Tatsache, dass eine philosophische Standfestigkeit Habermas' Ansatz einerseits zumindest umstritten ist; andererseits aber für Habermas gerade die philosophische Genese seines Standpunktes eine praktische Selbstbeschränkung nötig macht, stellt sich einmal mehr die Frage, inwieweit der philosophische Zugang nicht eher

restriktiv als stärkend wirkt. Seyla Benhabib bemerkt wohl nicht zu Unrecht, dass Habermas rekonstruktiver Ansatz durchaus über ein „utopisches“ oder transzendierendes Potenzial eines Perspektivwechsels verfügen könnte. Genau dieses droht aber in der konkreten gesellschaftskritischen Umsetzung der *Theorie des kommunikativen Handelns* fallengelassen zu werden.

4.3.10 Fazit: Ein wertvoller Ansatz mit einem ernüchternden Ergebnis

Hilary Putnam hat Habermas als Denker gewürdigt, der den „Wert des emanzipatorischen Interesses zu schützen weiß, und zugleich die Pathologien fürchtet, in die es führen kann“ (zit. nach Müller-Doohm 2000: 2) - in der *Gesellschaftstheorie* der *Theorie des kommunikativen Handelns* (und auch später etwa in *Faktizität und Geltung*) scheint die „Furcht vor der Pathologie“ eines 'autoritären Emanzipationsparadigmas' zu dominieren: Es geht Habermas hier um die Zurückweisung eines subjektiven Erkenntnisvorsprungs, unter anderem auch der Beanspruchung eines „elitären Sonderwissens“, wie dieses - nicht ganz unplausiblerweise - Horkheimer und Adorno vorgeworfen wurde. Zugleich zeigt sein zwischenzeitlicher, sehr elaborierter, aber letztlich zumindest hinterfragbarer Versuch einer Letztbegründung seines Standpunktes die Grenzen einer verbindlichen philosophischen Selbstbegründung auf.

Mit seinem Hinweis auf die besondere erkenntnistheoretische Stellung eines Diskurses leistet Habermas einen überaus wertvollen Beitrag zu einer Fassung einer 'modernen' politischen Emanzipation. Er verweist einen potenziell autoritären Erkenntnisanspruch der Philosophie in die Schranken und zeigt den unter den Errungenschaften der Moderne letztlich einzig begründbaren Weg einer politischen Legitimität auf: Die intersubjektive Verständigung. Die Suche nach einer gesellschaftlich wirksamen Rationalität ist nicht mehr *per se* aporetisch. Verbunden ist durchaus auch ein transzendierendes Potenzial: Die Abstrahierung von subjektiven Standpunkten und die Aufbrechung irrationaler gesellschaftlicher Verhältnisse.

Die Lehre der Vorsicht vor einer 'autoritären Emanzipation' ist eine bedeutende - gleichwohl sollte diese, zumindest im Sinne einer aussagekräftigen Gesellschaftskritik, nicht zu einer theoretischen Bescheidung auf die Konstituierung von Mindeststandards führen. Eine theoretische Leerstelle des an gesellschaftlichen *Strukturen* (und letztlich am abstrakten Ziel der Wahrung des 'modernen Fortschritts') orientierten habermas'schen Ansatzes ist insbesondere der Blick auf die subjektiven Bedürfnisse des *Individuums* - aller theoretischen Vorsicht zum Trotz scheint doch eine intuitive Wahrheit aber auch ein wertvoller utopischer Gehalt in der „nicht begründbaren“ These Horkheimers von der unbedingten Glückswürdigkeit des Einzelnen zu stecken. Darauf weist implizit Maeve Cooke hin, wenn sie eine abschließende Kritik an Habermas' Ansatz vornimmt: „While acknowledging the

power of Habermas's vision and its importance in the context of the development of modern democracies, I have reservations about some aspects of it. My main concern is not that this vision prioritizes questions of right, but that it neglects questions of the good." (Cooke 1994: 164)

Eine mögliche Lehre aus Habermas' Ansatz wäre es, eine intersubjektive Verständigung als einzigen und unhintergehbaren Maßstab einer *praktischen* legitimen Entscheidungs- und 'Wahrheitsfindung' zu setzen – auf dieser Basis aber einen Prozess einer nicht-letztbegründeten kritischen Theorie fortzuführen, und dennoch auf „guten Gründen“ Geltungsanspruch erhebende transzendierende Aussagen in den gesellschaftlichen Entscheidungsfindungsprozess einzuspeisen.

Im Lichte dieser Bemerkung soll im Folgenden ein anderer Ansatz einer – im weitesten Sinne – kritischen Gesellschaftstheorie betrachtet werden: Jener Noam Chomskys. Chomsky beginnt bei einem dem Habermas' stark verwandten sprachtheoretischen Ausgangspunkt, wendet diesen aber ins Subjektive – hiermit ergeben sich neue Perspektiven auf eine Begründung einer individuumszentrierten normativen Maßstabsfindung, wie zu sehen sein wird.

5. Eine Alternative: Noam Chomskys kritische Gesellschaftstheorie

Wie zu sehen war: Mit guten, wenn auch je unterschiedlichen, Gründen, lassen sich sowohl der Ansatz Horkheimers, als auch jener Habermas' gemessen am Anspruch einer kritischen Gesellschaftstheorie kritisieren. - Nicht geglückt scheint es bisher jedenfalls, eine auf unhinterfragte, 'hegemoniale' wirtschaftliche Einflüsse in der Gesellschaft transzendierend wirkende Gesellschaftskritik mit einer tragfähigen philosophischen Fundierung zu verbinden. Wenngleich, so ist bislang zu konstatieren, die Äußerung einer plausiblen Wirtschaftskritik nicht an den Besitz eines *zwingenden* philosophischen Arguments gebunden zu sein scheint. Eine neue Perspektive kann an dieser Stelle eventuell die Betrachtung des Ansatzes eines Autors gewähren, der über ungleich losere Verbindung zu Horkheimer und Habermas besitzt, als diese beiden untereinander: Untersucht werden soll nun der gesellschaftskritische Ansatz des US-amerikanischen Linguisten und Philosophen Noam Chomsky.

In mehrfacher Hinsicht liegt es nicht vordergründig nahe, Chomsky in eine Denklinie mit 'den Frankfurtern' zu stellen: So betonte Chomsky in der Vergangenheit selber wiederholt, nicht den Anspruch zu hegen, überhaupt eine politische Theorie als solche zu betreiben (vgl. Grewendorf 2006: 183). Tatsächlich hat Chomsky auch nie eine politisch-philosophische Argumentation einheitlich ausgearbeitet oder als solche ausgewiesen. Ein theoretisches Konstrukt ist lediglich indirekt aus Interviews, Gesprächen und Publikation eher tagespolitischen Charakters zu rekonstruieren. Hier mag ein Grund für eine Nichtbeachtung des Ansatzes liegen. Gleichwohl ist das Projekt einer solchen Rekonstruktion einer kohärenten Theorie Chomskys prinzipiell durchaus erfolg- und erkenntnisversprechend: „It can be shown that Chomsky's analysis of events is systematically informed by a rigorous and (perhaps unfashionably) logical framework“, schreibt etwa Alison Edgley. „Chomsky's approach *does* amount to a theory.“ (Edgley 2005: 130ff; Hervorh. F.N.)

Zum anderen finden sich im Werk Chomskys keinerlei explizite Bezugnahmen auf eine Kritische Theorie im engen Wortsinne – tatsächlich scheint unklar, ob Chomsky die Autoren der Kritischen Theorie überhaupt rezipiert hat. Dass die Schriften Chomskys dennoch ein Anknüpfungspotenzial an die Arbeit Horkheimers und Habermas' besitzen, ist (anstelle einer Darstellung einer Selbstverortung Chomskys) im nächsten Abschnitt zu zeigen. Tatsächlich ist hier, so meine These, das Prädikat einer 'kritischen Theorie im weiteren Sinne' guten Gewissens zu vergeben.

Ein drittes Argument das gegen eine Einbeziehung Chomskys in eine Analyse von Begründungsansätzen Kritischer Theorie zu sprechen scheint, ist eine verbreitete – und *in gewissem Umfang* gerechtfertigte, wie zu zeigen sein wird – Einordnung Chomskys Philosophie in den Kontext eines 'Idealismus' oder 'Nativismus' (vgl. Jones 2003: 13). Das 'idealistische Stigma' soll allerdings hier kein Ausschlusskriterium sein, sah sich doch, wie gezeigt, auch der Ansatz Habermas' zwischenzeitlich einer Kritik an idealistischen

Theoriebestandteilen ausgesetzt.

Gerade die genuin linguistisch Genese Chomskys Standpunkts kann an dieser Stelle als fruchtbarer Anknüpfungspunkt für die Untersuchung des Zusammenhanges zwischen philosophischer Begründung und konkretem (wirtschafts-)kritischem Potenzial dienen: Einen besonderen Reiz gewinnt die Betrachtung Chomskys Ansatz in dieser Hinsicht gerade durch den Umstand, dass Habermas und Chomsky in der Linguistik einen gemeinsamen Ansatz besitzen, den sie in einer ähnlich emanzipatorischen Absicht in unterschiedliche Begründungsstrategien eines normativen Standpunktes umsetzen.

5.1 Noam Chomsky und die Kritische Theorie: Schnittpunkte und Differenzen

Die entscheidende Gemeinsamkeit im Schaffen Chomskys, Horkheimer und Habermas ist mit Sicherheit im gemeinsamen Telos der Ansätze zu sehen: Allen drei Autoren gemein ist das Ziel, auf kritischem Wege den Wert einer menschliche Emanzipation plausibel zu machen. Chomskys Ausgangsstandpunkt ist in einem Zitat greifbar: „I suppose that, at least I would like to believe, that people have an instinct for freedom (...). They don't want to be pushed around, ordered, oppressed, etc.“. (Chomsky 1988: 756). - Die Forderung diesem menschlichen Grundbedürfnis einen passenden normativ-moralisch fundierten gesellschaftlichen Rahmen anbei zu stellen ist der Kerninhalt der politischen Standpunktnahmen Chomskys. „The fact is that if there is any moral character to what we advocate, it is because we believe or are hoping that this change we are proposing is better for humans because of the way humans are.“ (ebd.: 597). Und schließlich stellt für Chomsky ebenso wie für Horkheimer und Habermas der Einfluss einer hypertrophierenden Wirtschaft ein Hindernis für eine sinnvolle Vergesellschaftung. (vgl. Grewendorf 2006: 190ff) Ungeachtet der Tatsache, dass aus den hier zitierten Äußerungen bereits deutlich trennende Elemente zu den Ansätzen der bisher behandelten Autoren extrahierbar wäre⁸ – alleine die Verknüpfung eines in gewissem Rahmen aus einer Gesellschaftsschau gespeisten emanzipatorischem Anspruch und einem Fokus auf wirtschaftliche Einflüsse reicht aus, um einen analytischen Gewinn aus dem Vergleich der jeweiligen Ansätze ziehen zu können.

An dieser Stelle enden die Anknüpfungspunkte freilich nicht, wie zu zeigen sein wird: In einer ersten groben Verortung ließe sich sagen, dass die Theorie Chomskys jeweils mit einzelnen zumindest inhaltlichen Bestandteilen der Theorien sowohl Habermas als auch Horkheimers korrespondiert: Wie Habermas' *Theorie des kommunikativen Handelns* fußt Chomskys Theorie argumentativ auf einem linguistischen Ansatz und wie Habermas beharrt auch Chomsky auf einem auch unter dem Einfluss gegenläufiger Realitäten gleichsam unzerstörbaren positiven menschlichen Vernunftpotenzial. Wie bei Horkheimer steht im

⁸ So etwa das bereits hier recht klar hervortretende anthropologische Element Chomskys Forderung

Zentrum der Theorie das Festhalten an einer „Glückswürdigkeit“ der Individuen, und wie bei Horkheimer und Adorno bündeln sich die bei Habermas im Anschluss an Weber auseinander getretenen Rationalitätssphären im Blick auf das Individuum wieder zu einer Art subjektbezogener Totalität. - Gleichwohl darüber soll die Aufführung inhaltlicher Gemeinsamkeiten nicht hinwegtäuschen vertritt Chomsky mit einem essentialistischen Standpunkt (vgl. Wilkin 1999: 178) ein Paradigma, das mit den Vorstellungen einer Kritischen Theorie im klassischen Sinne nicht in Einklang zu bringen ist. Eine neues Element bringt Chomskys darüber hinaus über seine anarchistische politische Grundeinstellung (siehe 6.3) in die Betrachtung ein – auch dieser Zugang zu einem Gesellschaftlichen könnte neue Perspektiven eröffnen.

Einerseits scheint diese Kombination eines veränderten theoretischen Zugangs bei einem gleichzeitig ähnlichen inhaltlichen Ergebnis im Lichte der bisherigen Betrachtung vielversprechend: Eine Zentrierung auf einen unhintergehbaren Glücksanspruch des Individuums könnte verknüpft mit einer linguistischen Begründung einer 'unzerstörbaren' subjektiven Rationalität zu einem ebenso dauerhaften wie stark transzendierend wirkenden normativen Maßstab werden. Klar ist aber zugleich, dass sich eine subjektzentrierte Philosophie mit ebenjenen Problemen einer (Post-)Moderne auseinandersetzen muss, denen Habermas durch den Weg in das Intersubjektive entgehen wollte. - Vor Beginn der eigentlichen Untersuchung soll nun ein Blick auf das wissenschaftliche Paradigma geworfen werden, in das eine Vielzahl an Interpreten Noam Chomsky verortet: Den „Critical Realism“.

5.2 Auf dem Weg zu widerstandsfähigen Kritikmaßstäben: Der Critical Realism

Denn wie schon bei Horkheimer und Habermas, so ist auch für den Ansatz Chomskys der wissenschaftstheoretische Ausgangspunkt konstitutiv für die Ergebnisse der Suche nach Bezugspunkten einer Normativität: Die Auffassung von Grenzen und Möglichkeiten wissenschaftlicher Erkenntnis bestimmt zugleich den Erklärungs- und Aussagerahmen des kritischen Ansatzes.

Gemeinsam haben Horkheimer, Habermas und Chomsky in diesem Kontext die Ablehnung eines unreflektierten Empirismus. (vgl. zu Chomsky Bátor 1980: 107; Chomsky 1975: 132) Gleichwohl agiert Chomsky aufgrund seines Hintergrundes als Linguist auf einem anderen wissenschaftstheoretischen Fundament als die Vertreter der Frankfurter Kritischen Theorie. Peter Wilkin assoziiert sowohl Chomskys linguistische als auch philosophische Methode mit Roy Bhaskars „Critical Realism“ (Wilkin 1999: 10) - eine These, der sich auch andere Autoren wie Andrew Collier (selber ein 'kritischer Realist') oder der Linguist Trevor Pateman anschließen (vgl. Jones 2003: 2f). Collier geht sogar so weit, Chomskys Ansatz über eine methodologische Verwandtschaft hinaus einen Einfluss auf die Entstehung des Critical Realism zuzusprechen: „Of course Chomsky's early work predates Bhaskar's and

has perhaps influenced the critical realist terminology. But the agreement is not only verbal.“ (Collier 1994: 209) In jedem Fall ist diese Verortung eine, die sich bei der Analyse Chomsky linguistischer Arbeiten, aber auch seiner politikpraktischen Einlassungen als durchaus schlüssig erweisen wird.

Charakteristisch ist für den Critical Realism vor allem eine ontologische Unterscheidung zwischen „realen“, „aktualen“ und „empirischen“ Sphären der Welt. Von diesen meint die „empirische“ Sphäre die Ebene menschlicher Wahrnehmung, die einen (möglicherweise verzerrten) Einblick in die „aktuale“ Sphäre gewährt: Diese umfasst die eigentlichen „Ereignisse“, in denen sich momentan vordergründig wirksame „Mechanismen“ manifestieren. Diese „Mechanismen“ befinden sich auf der Ebene des „Realen“; sie ereignen sich jedoch (außerhalb des wissenschaftlichen Experiments) wirt und unkontrolliert, können einander beeinflussen oder unterbrechen. (vgl. Bhaskar 1998: 41ff)

Menschliche Wahrnehmung (und mit ihr wissenschaftliche Erkenntnis) bezieht sich also auf eine faktisch existente, „intransitive“, von menschlichem Wirken unabhängige Wirklichkeit – aus zwei Gründen ist sie jedoch nicht vollständig und ihr vor allem nicht als alleinigem, positivistischen Erkenntnismittel zu trauen: Die subjektive Wahrnehmung ist „transitiv“, das heißt sozialen und wissenschaftsparadigmatischen Voraussetzungen unterworfen und kann verzerrt sein – vor allem kann sie jedoch keinen letztendlichen Aufschluss über das eventuell nicht-'aktualisierte' Vorhandensein oder die Art und Weise des Zusammenwirkens von „realen“ Mechanismen geben. (vgl. Benton 1998: 301f)

Wichtig ist zudem die explizit intendierte Ausdehnung Bhaskars Theorie sowohl über natur-, als auch sozialwissenschaftliche Fragestellungen. Als wesentlichen Unterschied kennt der Critical Realism jedoch die generelle Unmöglichkeit von kontrollierten Experimenten im sozialwissenschaftlichen Bereich. Erkenntnisse im sozialen Bereich seien vor allem in der Rückschau auf vergleichbare Ereignisse zu gewinnen. (vgl. Archer 1998: 190ff)

Es gilt: Die Existenz gewisser Grundmechanismen ist als reales Faktum zu betrachten; diese sind gleichwohl aufgrund ihrer komplexen Interaktion in der nicht einsehbaren 'realen' Sphäre nicht zwingend eindeutig oder endgültig auszumachen, und – insbesondere in der sozialen Sphäre – keine Konstituenten einer strikten Gesetzmäßigkeit als solcher. Vor diesem Hintergrund ist eine empirische Arbeitsweise auch im sozialen Bereich durchaus legitim – allerdings können Ergebnisse nicht eins zu eins übernommen werden, sondern verlangen eine intellektuelle Verarbeitung und Deutung. Im Gegensatz zu hermeneutischen oder positivistischen Ansätzen ist eine argumentative Distanzierung von dem jeweils Wahrnehmbaren als einzig Erfassbarem möglich – sind aber auch einmal gewonnene Erkenntnisse immer als falsifizierbar und kontingent zu betrachten. Dieser methodische Grundstandpunkt bietet Chomsky das Fundament, um einen positiven Begriff menschlicher Potenziale auch in Anschauung einer diese potenziell überlagernden und durchaus bisweilen als frustrierend zu begreifenden *sozialen* Realität zu bewahren. -

Tatsächlich ist auch genau dieses Ziel, das Aufweisen der Offenheit und Möglichkeit anderer Gesellschaftskonstellationen eines der Hauptanliegen bestimmter Strömungen des Critical Realism. (vgl. z.B. Harré 2009: 143)

Mit dieser *wissenschaftstheoretischen* Verortung steht Chomsky freilich nicht allzu weit entfernt von Jürgen Habermas: Habermas' Versuch einer 'Rekonstruktion' menschlicher Kommunikationsstrukturen folgt durchaus einem vergleichbaren Muster, wenn er auch auf ein anderes Ziel gerichtet ist.

5.2.1 'Rekonstruktion': Multiple Begründungen für eine menschliche Kreativität

Nun wäre es verfehlt, Chomskys Ansatz den gleichen systematischen Aufbau wie jenem der Kritischen Theorie zuzuschreiben. Tatsächlich lässt er sich aber ohne große Probleme in dem gleichen Schema analysieren. Gekennzeichnet ist Chomsky gesellschaftstheoretische Standpunktnahme durch eine große Bandbreite an vorgebrachten Begründungsansätzen. Einige davon scheinen philosophisch nicht übermäßig tragfähig – können aber trotzdem oder gerade deswegen auf ein gewisses Anknüpfungspotenzial an gesellschaftsimmanent vorhandene Einstellungen bauen. Eine charakteristische Position Chomskys ist die Ableitung einer menschlichen Bedürfnisstruktur aus empirischen Eindrücken: So bemerkt er in einem Interview, es sei „pretty well known that a stimulative, complex, supportive, nurturing environment in fact enables people to flourish“ (Chomsky 1988: 756).

Einen anderen Begründungsansatz dezisionistischen Zuschnitts liefert Chomsky unter Verweis auf die Pascal'sche Wette: „„Pascal raised the question: How do you know whether God exists? He said, if I assume that he exists and he does, I'll make out OK. If he doesn't, I won't lose anything. If he does exist and I assume he doesn't I may be in trouble. That's basically the logic. On this issue of human freedom, if you assume that there's no hope, you guarantee that there will be no hope.“ (Chomsky, zit. nach Edgley 2000: 34)

Explizit knüpft Chomsky auch an – gesellschaftlich nach wie vor als relevant zu betrachtende – philosophische Argumente der Aufklärungsphilosophen an. Freilich ohne diese einer gleichermaßen tiefgehenden Analyse zu unterziehen, wie dies etwa Habermas zu tun pflegt. Er sieht seinen Standpunkt jedenfalls als den Versuch der „Bewahrung“ und „Erweiterung“ der „humanist message of the Enlightenment and the classical liberal ideas“ (Chomsky 1970b: 96). In diesem Sinne ist und bleibt für das Ziel einer menschlichen Selbstbestimmung ein 'Unbedingtes'.

Prinzipiell ist Chomsky der Ansicht, es sei „für die ideologiekritische Analyse sozialer und politischer Verhältnisse hinreichend, vorurteilsfrei die Fakten zur Kenntnis zu nehmen, sich rationaler Argumentation zu bedienen und eine gesunde Portion Skepsis an den Tag zu

legen.“ (Grewendorf 2006: 183) – Freilich steckt hinter seinem Argument eine dezidierte Fundierung und hinter den gesellschaftskritischen Untersuchungen ein spezifisches 'Erkenntnisinteresse'.

Angesichts seine Bewusstseins für die autoritativen Gefahren einer Bezugnahme auf ein 'zwingend' fixiertes Menschenbild (vgl. Chomsky 1970b: 73) scheint Chomsky bemüht eine direkte Verknüpfung seiner linguistischen Arbeiten und seiner gesellschaftstheoretischen Äußerungen zu vermeiden, und bezüglich der Begründung seiner gesellschaftskritischen Position auf die eben aufgeführten Begründungen zu verweisen: „Ich möchte (...) betonen, daß Politik und Linguistik logisch unabhängig sind, daß man aber eine Art loser Verbindung herstellen kann.“ (Chomsky 1988: 144)

Tatsächlich scheint aber nicht nur in den Augen seiner Interpreten (vgl. Edgley 2000: 138) klar zu sein, dass sich Chomskys politischer Standpunkt vor allem durch seine konkreten linguistischen Studien konstituiert. „Ich will es so sagen: die politischen Vorstellungen von gesellschaftlicher Organisation (...) müssen letztlich in irgendeinem Konzept der menschlichen Bedürfnisse wurzeln. Nun habe ich das Gefühl, daß die wichtigste menschliche Fähigkeit (...) der Wunsch nach kreativer Selbstäußerung (...) ist. Eine (...) Verwirklichung dieser Fähigkeit ist der kreative Sprachgebrauch.“ (Chomsky 1988: 144)

Angesichts dieser letztlich deutlichen zumindest hintergründigen Verknüpfung soll im Folgenden Chomskys 'linguistisches' Argument als das einer philosophischen Verallgemeinerbarkeit von normativen Forderungen betrachtet werden. - Im Sinne des allgemeinen Konzepts einer Kritischen Theorie könnte hier auch das 'konstruktive' Argument für eine Generalisierung eines gesellschaftsimmanent aufgefundenen Maßstabes gesehen werden. Über diese eher aus analytischem Interesse vorgenommene 'Fremdzuschreibung' soll allerdings nicht vergessen werden, dass Chomskys gesellschaftstheoretisches Argument mindestens *auch* als gesellschaftsimmanent oder dezisionistisch induziertes gesehen werden kann.

5.2.2 'Konstruktion': Angeborene menschliche Fähigkeiten

Wie bereits geschrieben: Chomsky bezieht wie auch Habermas wesentliche, wenngleich hintergründige Grundlagen seiner Theorie aus der Linguistik – tatsächlich war Chomskys Linguistik ein Haupteinfluss für den 'linguistic turn' in Habermas' Kritischer Theorie; vor allem die sprachtheoretischen Überlegungen Habermas' in den *Christian-Gauss-Lectures* nehmen expliziten Bezug auf Chomsky (vgl. Tomberg 2003: 363). Gemeinsam haben die beiden Autoren die Bezugnahme auf Sprache als eine menschliche Universalie – davon abgesehen haben Chomsky und Habermas aber schließlich unterschiedliche Wege der Verarbeitung dieser Erkenntnisse gewählt: Während Habermas einen Pfad weg von der Sprachkompetenz als subjektiver Fähigkeit hin zu den Bedingungen von *Verständigung* als

intersubjektiver Praxis wählte, verharrte Chomsky bei dem Blick auf die *Sprachfähigkeit* des *Individuums*. Diese Trennung der Wege hat schließlich recht fundamentale Unterschiede zur Folge.

Chomskys bahnbrechende – auf empirischen Forschungen fußende, und mit Mitteln der Interpretation der empirischen Ergebnissen arbeitende (vgl. Wilkin 1999: 7) – linguistische Studien fokussieren auf eine universale Struktur menschlicher Sprache; vor allem aber auf die These einer dem Menschen angeborenen Disposition zur Erlernung und Anwendung bestimmter grammatikalischer Strukturen: Chomsky konstatiert die Existenz von „certain factors that govern or enter into the adult system of rules, representations and principles belong to universal grammar; that is, they are somehow represented in the genotype (...)“ (Chomsky 1980: 91), so die Essenz seiner Forschungen: Von Geburt an angelegt seien bei Kindern „im Gehirn verdrahtete Optionen für sprachliche Varianten“ (Chomsky 2004: 425).

Diese Grundannahme baut Chomsky in einer Vielzahl an Texten aus: So leitet er aus dieser zunächst einmal unpolitisch scheinenden These ein Menschenbild ab, das als Grundlage seiner politischen Philosophie angesehen werden kann. Allgemein gesprochen vertritt Chomsky die Ansicht, dass über die Sprachkompetenz hinaus verschiedenste geistige Teil-„Systeme“ (darunter möglicherweise etwa bestimmte Werte-Vorstellungen) angeboren sind, beziehungsweise sich aus der selben Quelle wie die von ihm als universal gekennzeichnete Sprachkompetenz speisen: „These systems and their interactions also arise from a primitive basis, part of an innate endowment that defines 'the human essence'.“ (Chomsky 1980: 92)

Die hintergründige Begründung einer Verallgemeinerbarkeit der linguistischen These auf andere menschliche Qualitäten ist in Chomskys Konzept der menschlichen Fähigkeit der „abduction“ zu sehen. Hierunter versteht er eine angeborene Fähigkeit zur instinktiven, 'theoriegeleiteten' Adaption an *neue* (z.B. soziale) Situationen. Eine Fähigkeit, die in der Menschheit „reich, aber ungleich verteilt“, sowie in diversen Ausprägungen vorhanden sei. (vgl. Wilkin 1999: 8) – Die angeborenen Dispositionen auf linguistischem Feld, von denen Noam Chomsky seine weiteren anthropologischen Schlussfolgerungen ableitet, ließen, so betont er, empirisch beobachtbarer Weise Möglichkeit zu kreativem Umgang mit und einer Weiterentwicklung der sprachlichen Praxis. (vgl. Otero 1981: 48) Dieser Begriff der *Kreativität innerhalb des durch Geburt eingeschriebenen Regelwerks* ist besonders hervorzuheben: Denn *Kreativität* ist für Chomsky eine genuin menschlichen Fähigkeit: „It is a commonplace of aesthetic theory, that creativity involves action that takes place within a framework of rules, but is not narrowly determined either by rules or external stimuli.“ (Chomsky 1988: 144)

Chomsky will mit seinem Bild menschlicher Grunddispositionen also keine endgültige Determinierung oder reduktionistische Gleichheit menschlichen Verhaltens implizieren:

So gelte in der Linguistik, dass sprachliche Grundstrukturen vorangelegt seien, genauere Ausprägungen und Modifikationen aber durch Umwelteinflüsse vorgenommen und bestimmt werden (vgl. Chomsky 2004: 425).

Will man, in Analogie zu der argumentativen Struktur der Kritischen Theorie, ein leitendes Rationalitätskonzept in Chomskys normativem Standpunkt ausmachen, dann liegt für ihn diese 'invariante menschliche Tätigkeit' in der Betätigung des menschlichen Potenzials der Kreativität: Es ist ein *moralisches* Anliegen, den Gesellschaftsmitgliedern die Möglichkeit zur Verwirklichung ihrer Potenziale zu gewähren. Hinzu tritt ein zweites Element: Angesichts des nichtsdestotrotz vorhandenen Differenzspektrums *innerhalb* der angeborenen Grunddispositionen, der „reich aber ungleich verteilten Fähigkeiten“, liege ein kooperativer Gesellschaftsaufbau unter Gewährung gleicher Freiheiten nahe, konstatiert Carlos Otero. (vgl. Otero 1981: 48)

5.3 Auf die kritische Ebene: Kreative Potenziale und der Widerstreit mit der Realität

Vor dem Hintergrund der kritisch-realistischen Annahme einer nicht durchschaubaren „realen Sphäre“ der objektiven Welt ergibt sich aus der Diagnose einer faktisch wirksamen *Grundstruktur* des Menschen kein Determinismus auf geschichtsphilosophischer, gesellschaftstheoretischer oder individueller Ebene. Schließlich können zahlreiche weitere Faktoren aus der Persönlichkeit oder dem sozialen Umfeld der Individuen ebenfalls Einfluss nehmen, und eine Disposition zur Kreativität verzerren oder unterdrücken. In diesem Lichte ist ein grundsätzlich angelegtes Potenzial zur Emanzipation nicht als 'Selbstläufer' zu sehen – damit ist es einerseits möglich, an der prinzipiellen Möglichkeit einer Emanzipation auch unter gegenläufigen empirischen Konstellationen festzuhalten. Zum anderen rückt unter dem Eindruck einer nicht zufriedenstellenden gesellschaftlichen Konstellation die Frage nach verzerrenden, menschliche Potenziale unterdrückenden Einflüssen aus der sozialen Ebene in den Fokus.

Gesellschaftliche Zustände sind also für Chomsky, wie angemerkt, nicht Folge eines Determinismus, sondern veränderlicher Konstellationen, eines Zusammenspiels verschiedenster sozialer Kräfte. Festgelegt sind für ihn – unter dem Vorbehalt der Bedingtheit wissenschaftlicher Erkenntnis – lediglich menschliche Potenziale und Bedürfnisse, nicht aber ihre Realisierung. Chomskys Haltung lässt sich anhand eines Zitates verdeutlichen: „Human nature has lots of ways of realizing itself, humans have lots of capacities and options. Which ones reveal themselves depends to a large extent on the institutional structures. If we had institutions which permitted pathological killers free rein, they'd be running the place. (...) If we have institutions which make greed the sole property of human beings and encourage pure greed, we're going to have a society based on greed.“ (Chomsky 1988: 773)

Auf diesem Wege rücken institutionelle Entscheidungen und Strukturen in den Fokus seiner Gesellschaftskritik: Was gesellschaftliche Einrichtungen und Praktiken vorgeben, bestimmt zu einem gewissen Teil welche (und wieviele) menschliche Potenziale ausgeschöpft werden können. Annahmen, bestehende Wirtschafts- oder Staatsformen seien der menschlichen Natur oder unausweichlichen ökonomiegeschichtlichen Vorgängen geschuldet, sind in der logischen Folge hinfällig. - Freilich verweist Chomsky nicht auf eine völlig Formbarkeit des Menschen. Konstanten sind allerdings eben „innate structures of mind“ und „intrinsic needs of social or cultural character“ (ebd.: 1970a: 395): Der Mensch kann sich an viele Umstände anpassen – das bedeutet jedoch nicht, dass seine eigentlichen Bedürfnisse auch von dieser Vielzahl denkbarer gesellschaftlicher Konstellationen erfüllt werden.

Entscheidend für die Entfaltung menschlicher Potenziale ist für Chomsky im Lichte seines Ideals einer freien, kreativen Selbstverwirklichung die Absenz von Zwang und Repression. Tatsächlich sieht Chomsky Freiheit und ein kooperatives Miteinander der Menschen aus zwei Richtungen gefährdet, nämlich durch autoritäre Eingriffe durch den Staat, und durch unterdrückerische Zustände im kapitalistischen Wirtschaftssystem. Daraus ergibt sich eine konkrete normative Forderung wie er im Essay *Notes on Anarchism* zu erkennen gibt: „(...) at every stage of history our concern must be to dismantle those forms of authority and oppression that survive from an era when they might have been justified in terms of the need for security or survival or economic development, but that now contribute to rather than alleviate material and cultural deficit.“ (ebd.: 1970b: 94)

Hier – wie auch schon bei Horkheimer und Habermas – rückt die normative Einforderung nach einer Einlösung von *Potenzialen* als eigentlicher normativer Bezugspunkt in den Vordergrund. Diese sind, so wird deutlich, in zwei Hinsichten kontingent: Zunächst auf der materiellen Ebene: Mit der Wendung der „era when they might have been justified“ verweist Chomsky auf einen – im Duktus Horkheimers – rahmengebenden Fortschritt der „Naturbeherrschung“.

Gerade im Vergleich mit Habermas von Belang ist, dass Chomsky einen größeren Optimismus – möglicherweise auch lediglich einen offeneren oder kreativeren Zugang – gegenüber der Möglichkeiten der materiellen Selbsterhaltung besitzt: Stellt bei Habermas die Erhaltung eines materiellen Fortschritts Anforderungen an das vergesellschaftete Individuum, erhält bei Chomsky der gewonnene Standard materieller Reproduktion eine andere Perspektive: „I think that industrialisation and the advance of technology raise possibilities for self-management over a broad scale“, „Much of the necessary work that is required to keep a decent level of social life going can be consigned to machines – at least in principle – which means humans can be free to undertake the kind of creative work which may not have been possible, objectively, in the early stages of the industrialisation“. (Chomsky 1984: 248) In dieser Fassung erhält „Entdifferenzierung“ einen anderen Gehalt:

Die Aufgabe der materiellen Selbsterhaltung soll nicht von der Einflussnahme der sozialen Lebenswelt, sondern von der aktiven zweckgebundenen Tätigkeit des Menschen abgelöst werden. Auf diesem Wege ist eine tatsächliche soziale Emanzipation durch einen fortschreitenden technologischen Fortschritt zumindest denkbar.

Mit der Rede von den „stages of our history“ weist Chomsky auf eine einhergehende Kontingenz menschlicher Vorstellungen einer möglichen und wünschenswerten Art der Freiheit hin. Zustimmend zitiert Chomsky den Anarchosyndikalisten Rudolf Rocker: „Even freedom is only a relative, not an absolute concept, since it tends constantly to become broader and to affect wider circles in more manifold ways.“ (1970b: 93) Chomskys Folgerung besteht in dem Verzicht auf die Festlegung einer konkret ausformulierten *überhistorischen* Fassung einer wünschenswerten gesellschaftlichen Organisation: „If so, there will be no doctrine of social change for the present and future, nor even, necessarily, a specific and unchanging concept of the goals towards which social change should tend.“ (ebd.)

5.4 Einschränkungen: Ein anti-autoritärer essentialistischer Ansatz

Peter Wilkin beschreibt Chomskys Konzept als „relativen Essentialismus“. Tatsächlich scheint der von Chomsky eingenommene Standpunkt zunächst sowohl *idealistisch* als auch *essentialistisch*: Chomsky leitet auf linguistisch-empirischem Wege ein a priori einer menschlichen Natur her. Damit steht er in einem deutlichen theoretischen Widerstreit zu dem materialistischen Grundstandpunkt, den die Kritische Theorie oder auch Marx einnahmen, aber auch zum sozialwissenschaftlichen und philosophischen 'common sense' der Gegenwart. Allerdings relativiert sich diese Ausgangslage in zweifacher Hinsicht: Zum einen in *methodischer*, zum anderen in *gesellschaftstheoretischer* Hinsicht. In beiden Fällen erklärt sich die Relativierung vor dem Hintergrund Chomskys wissenschaftstheoretischer Präferenz für den Critical Realism. - Dieser umfasst schließlich neben seiner Vorstellung einer vom Betrachter unabhängigen Realität auch das erkenntniskritische Moment eines Zweifels an der subjektiven Durchschaubarkeit der auf sinnlichem Wege erfahrbaren Realität.

Chomsky stellt in dem Text klar, dass er seine These einer angeborenen menschlichen Grunddisposition nicht als 'erwiesen' ansieht, – die Wissenschaft sei weit davon entfernt belastbare Forschungen über den Charakter des menschlichen Wesens zu erbringen – bezeichnet seine Analogie zwischen Sprache und Menschenbild aber als derzeit bestmögliche wissenschaftliche Annäherung an eine mögliche Einsicht in die menschliche Natur (vgl. Chomsky 1981: 46f). Konsequenterweise steht er damit wiederum nahe am Standpunkt Habermas', der in seiner „Nachkonstruktion“ der Strukturen menschlicher Verständigung ebenfalls davon ausgeht, eine bestmögliche, aber prinzipiell widerlegbare

Aussage über verborgene Grundstrukturen der (im allgemeinsprachlichen Sinne) menschlichen Lebenswelt zu treffen. Chomsky konstruiert eine Art 'falsifizierbaren Idealismus'.

Eine andere 'Einschränkung' Chomskys normativer Standpunktnahme ergibt sich aus einer einerseits philosophisch-induzierten, andererseits wohl nur realistischen Überzeugung: Chomsky betont stark das voluntaristische Element seiner Theorie: „Anarchism is necessarily anti-capitalist in that it 'opposes the exploitation of man by man'. But anarchism also opposes 'the dominion of man over man.' It insists that 'socialism will be free or it will not be at all'. Ein zentraler Standpunkt Chomskys ist, dass ein gesellschaftlicher Wandel nur als ein selbstgewählter stattfinden kann: „The left will have to achieve a position of honesty and commitment to libertarian values. It must not succumb to the illusion that a vanguard party (...) can take state power and miraculously bring about a revolution.“ (Chomsky 1970b: 222) – Dass eine intendierte Umgestaltung der Gesellschaft einen Bewusstseinswandel braucht, darüber ist sich Chomsky im Klaren. Die prinzipielle Möglichkeit zu einem solchen sieht er allerdings gegeben – wenn auch die Ausgestaltung der Gesellschaft nicht dem Philosophen, sondern nur den handelnden Individuen obliegt: „The best way to defend civil liberties is to build a movement for social change with a positive programme that has a broad-based appeal, that encourages free and open discussion and offers a wide range of possibilities for work and action. The potential for such a movement surely exists. Whether it will be realized remains an open question“ (ebd.) Bereits an dieser Stelle ist festzuhalten, dass Chomsky auf völlig anderen philosophischen Grundlagen zu einem normativen Standpunkt gelangt, der etwa dem Habermas' in *Erkenntnis und Interesse* stark ähnelt – allerdings ohne dabei eine menschliche Handlungsfreiheit unterzubewerten.

5.5 Wirtschaftskritik: Zwei Modi einer Kapitalismuskritik

Die Kritik an Wirtschafts- und Herrschaftsverhältnissen stellt einerseits das Zentrum Chomskys Gesellschaftstheorie und politischen Engagements dar – andererseits ist sie in seinem Werk nicht an einem zentralen Ort zu lokalisieren. Chomsky gehört mit Sicherheit zu profiliertesten politischen Aktivisten der USA, entsprechend weitläufig ist das Feld an Monographien, Essays, Reden und Interviews wirtschaftskritischen Inhalts.

Augenfällig ist dabei eine Trennung zwischen theoretischen Äußerungen, wie sie Chomsky in Vorlesungen (*Language and Freedom*; 1970a: 387ff), programmatischen Schriften (*Notes on Anarchism*; 1970b: 92ff) und in seinen zahlreichen Interviews auf konkrete Nachfragen hin vornimmt einerseits und seinen größer angelegten Studien andererseits: Während in Ersteren eine explizite normative Kritik an der Unvereinbarkeit kapitalistischer Strukturen mit dem von ihm gefassten Verständnis menschlicher Bedürfnisse zum Ausdruck kommt,

fokussiert Chomsky in Zweiteren (z.B. *Manufacturing Consent*; Herman/Chomsky 2002) auf eine wohl als immanente Kritik zu lesende Spannung zwischen Anspruch und Wirklichkeit kapitalistisch-'liberalistischer' Gesellschaften; vorrangig der USA. Diese Texte sollen angesichts – der ansonsten schwer überblickbaren – Fülle Chomskys kritischer Einlassungen als Hauptreferenz dienen.

Auf einer *theoretischen* Ebene verweist Chomsky auf eine ungebrochene Aktualität der Diagnosen etwa Humboldts und Marx': Notwendig sei zur Ausschöpfung angeborener Potenziale Humboldt zufolge vor allem die eigene, freie Wahl sowohl von Aufgabe als auch Methode durch den Arbeitenden oder Schaffenden, so Chomsky (Chomsky 1970a: 400). Humboldt leite diese Auffassung zu einer Ablehnung staatlicher Eingriffe in die bürgerliche Freiheit – Chomsky erweitert und aktualisiert diese Schlussfolgerung auf das kapitalistische Wirtschafts- und Arbeitssystem: „He [Humboldt; F.N.] speaks of the essential quality of the condition of private citizens, and of course has no idea of the ways in which the notion 'private person' would come to be reinterpreted in the era of corporate capitalism“. (ebd.)

In einer Aktualisierung auf die Zustände des späten 20. Jahrhunderts müsse nach Humboldts Argumentation die Freiheit des Menschen auch vor dem Zugriff der Wirtschaft geschützt werden, so Chomsky. „It is true that classical libertarian thought is opposed to state interventions in social life, as a consequence of deeper assumptions about the human need for liberty, diversity, and free association. On the same assumptions, capitalist relations of production, wage labor, competitiveness, the ideology of 'possessive individualism' – all must be regarded as fundamentally antihuman.“ (Chomsky 1970a: 97) Die Stoßrichtung dieser Aussage wird deutlich, wenn Chomsky im gleichen Atemzug zitiert... „as Marx put it, socialists look forward to a society in which labor will 'become not only a means of life, but also the highest want in life', an impossibility, when the worker is driven by external authority or need rather than inner impulse“ (ebd.: 98)

Kreativität und Freiheit sind in einem Rahmen autoritärer Fremdbestimmung, aber auch in einem wettbewerbsgleichen Gegeneinander oder einer Atmosphäre der Überlebensangst für Chomsky nicht möglich, wie er klarstellt: „Predatory capitalism (...) is not a fit system for the mid-twentieth century. It is incapable of meeting human needs that can be expressed only in collective terms, and its concept of competitive man who seeks only to maximize wealth and power, who subjects himself to market relationships, to exploitation and external authority, is antihuman and intolerable in the deepest sense.“ Tatsächlich würden die technischen Möglichkeiten eine andere Konstellation erlauben: „Modern science and technology can relieve men of the necessity for specialized, imbecile labour“. (ebd.)

Anders gestaltet sich die Lage mit Blick auf die von Chomsky gemeinsam mit Edward Herman verfasste Studie *Manufacturing Consent*. Im Fokus des Buches steht das Wirken der

us-amerikanischen Medien im Berichterstattungsprozesses. Formal vergleichen Chomsky und Herman hier die Repräsentation bestimmter Themen in den Medien mit ihrer wissenschaftlich messbaren empirischen Häufigkeit – und kommen zu dem Schluss, dass die US-Medien in deutlicher *Korrespondenz zu den Interessen politischer und wirtschaftlicher Eliten* etwa zwischen „worthy and unworthy victims“ (Herman/Chomsky 2002: 37ff) internationaler Konflikte, oder berichtenswerten und unberichtenswerten Rechtsübertretungen im Inland (ebd.: 299f) unterscheiden. Ihre Schlussfolgerung ist, die amerikanischen Medien „beraubten die Öffentlichkeit der Möglichkeit, die wirkliche Welt zu verstehen“. (ebd.: 303)

Implizit stehen hinter dieser kritischen Feststellung natürlich konkrete normative Bezugspunkte: Wenn Herman und Chomsky die Berichterstattung über „worthy and unworthy victims“ vergleichen, dann steht im Hintergrund die Forderung nach einer gleichen Wertschätzung von Menschenleben in vergleichbaren Situationen. Die normative Bezugnahme auf eine „Möglichkeit die wirkliche Welt zu verstehen“ impliziert ein Interesse an einer informierten Mitbestimmung der Bevölkerung am politischen Prozess – eine entsprechende Handlungsanweisung liefert das Werk dem Leser aber nicht; die Ausdeutung der gelieferten Studie bleibt in dieser Hinsicht dem Leser überlassen.

Ähnlich verläuft die Argumentation zum Beispiel in Chomskys globalisierungskritischen Schriften: Er beklagt, deutlich normativ, etwa eine Blindheit politischer und wirtschaftlicher Prozesse für menschliche Bedürfnisse oder eine krasse Ungleichverteilung von prinzipiell im Überfluss vorhandenen materiellen Gütern (vgl. Chomsky 2006) ohne auf eine explizite Begründung dieser normativen Kritik zu verweisen. Implizit dürfte eine doppelte Bezugnahme auf eine teils benennbare, teils vermutete *Immanenz* der geäußerten Kritik sein: Einerseits eine Anknüpfung an die postulierten Selbstansprüche einer liberalen kapitalistischen Gesellschaft, andererseits an das intuitive Gerechtigkeitsverständnis der Leser.

Auf dieser kritikpraktischen Ebene verlässt Chomsky also, so die Schlussfolgerung, eine explizit philosophisch fundierte Basis und überlasst dem Leser einerseits den Abgleich der Forderung mit seinem eigenen Standpunkt – andererseits aber auch die Umsetzung der (möglicherweise) angenommenen Erkenntnis in konkretes Handeln. Chomsky verzichtet beharrlich – und auch auf Nachfragen – auf das Erteilen von konkreten Handlungsratschlägen. (vgl. Arnove 1997) Die Wahl der Mittel aber auch der Ansatzpunkte bleibt immer dem Individuum überlassen.

5.6 Chomskys Wirtschaftskritik als offenes Angebot einer Perspektive der Gestaltbarkeit

Festzuhalten ist zunächst, dass Chomskys Glaube an eine kreative menschliche Natur ihm einen Maßstab für eine äußerst weitreichende Kritik verleiht. Seine Äußerung ist als eine dezidiert idealistische zu verstehen: In den Mittelpunkt der normativen Standpunktnahme rückt eine Bezugnahme auf eine *positiv* verstandene menschliche Freiheit. Die Maßgabe dieses Freiheitsbegriffes ist nicht (nur) die Absenz von Zwang, sondern die Möglichkeit einer kreativen Selbstentfaltung.

Dieser Begriff einer positiven Freiheit beinhaltet einen starken utopischen (oder positiv formuliert:) transzendierenden Gehalt: Er greift ein gesellschaftsimmanent vorhandenes Ideal auf und radikalisiert es anhand eines für die Adressaten leicht fassbaren Kriteriums. Inwieweit im jeweiligen gesellschaftlichen Kontext die Möglichkeit einer „kreativen Selbstentfaltung“ gegeben ist, ist eine leicht individuell reproduzier- und beantwortbare Fragestellung. - Die große Stärke Chomskys Kritik ist einerseits in dieser Greifbarkeit, andererseits in ihrer Betonung einer prinzipiellen Offenheit der gesellschaftlichen Situation zu sehen.

Diese kritische Standpunktnahme scheint von den gewissermaßen 'hermeneutischen' Restriktionen einer Kritik, wie sie vor allem in Horkheimers Kritischer Theorie erwachsen nicht betroffen: So ist eine Anknüpfung an das Bild des 'kreativen und sozialen Menschen' auch angesichts einer möglicherweise in großem Umfang konträren empirischen Situation möglich – der Kern dieser These ist aufgrund ihrer 'nativistischen' oder dezisionistischen Fundierung über einer empirische Gesellschaftsschau nicht anzugreifen; so muss Chomsky auch kein prinzipielles Aporetischwerden seiner These fürchten.

Auch die Einschränkungen die aus Habermas' Ansatz in der *Theorie des kommunikativen Handelns* folgten, spielen hier keine Rolle. Den Eigenwert den eine „entdifferenzierte Systemsphäre“ für Habermas hatte, relativiert Chomsky über eine 'Radikalisierung' des Arguments, das *eigentlich* auch für Habermas in Anschauung seiner Konstruktion einer kommunikativen Vernunft an dieser Stelle einzig hätte leitend sein können: Das Wirtschaften ist, so seine These, unbedingt in den Dienst des Menschen zu stellen – in Verknüpfung mit der Annahme eines gegebenen technischen Automatisierungspotenzials bietet sich für Chomsky die (normativ aufgeladene) Perspektive eine „Differenzierung“ der Arbeits- und der sozialen Sphäre in Form einer 'praktischen' Abkopplung der materiell notwendigen Arbeit vom nunmehr als frei und selbstbestimmt möglichen Schaffen des Menschen vorzunehmen.

Als 'autoritär' wäre Chomskys Ansatz insofern zu bezeichnen, als dass er der Gesellschaft ein feststehendes Ideal entgegenhält. Es bleibt dies allerdings ein rein formales philosophisches Argument: Chomskys konkreter Standpunkt beinhaltet die Vorstellung einer menschlichen Selbstbestimmung, die er auch konsequent auf die Reichweite seiner eigenen Kritik anwendet: Die Einrichtung und Ausgestaltung einer Gesellschaft obliegt den Adressaten der

Kritik selbst; eine 'menschliche Selbstbestimmung' ist nicht über Zwang zu erreichen und, wie Chomsky deutlich macht, auch nicht über den Anspruch einer Umgestaltung der Gesellschaft durch eine 'Avantgarde'. (vgl. Chomsky 1984: 222)

Prinzipiell verzichtet Chomsky auch auf die – an Habermas' Erkenntnis und Interesse bemängelten – zwingende Verschränkung von Einsicht und Handeln: Am deutlichsten hervor sticht dieser Standpunkt vermutlich anhand Chomsky Weigerung konkrete Handlungsanweisungen oder -vorschläge zu geben: Ob ein Handeln und welche Handlungsform von den Gesellschaftsmitgliedern als sinnvoll angesehen wird, obliegt allein diesen. Es ist dies als konsequente Umsetzung Chomskys anarchistischen Standpunktes zu begreifen (vgl. Arnove 1997).

Im Lichte dieser Bemerkung lässt sich konstatieren, dass Chomsky von den betrachteten Philosophen am deutlichsten eine 'Trennung von abstrakter Moralität und konkreter politischer Handlung' vornimmt. Insofern er in seinen politischen Interventionen gar relativ explizit auf eine philosophische Argumentation verzichtet, scheint sogar eine konkrete Verbindung gekappt. Wenngleich (dies als eine Seitenlehre Habermas' Erkenntnis und Interesse) natürlich eine philosophische Grundausrichtung unweigerlich in eine wissenschaftliche oder politische Äußerung hineinspielt.

Es ist gerade diese strikte argumentative Trennung, die Chomskys Argumentation einerseits gegen eine philosophische Kritik immunisiert – andererseits aber natürlich (und dies dürfte in der Folge der philosophische Hauptkritikpunkt an seiner kritischen Positionierung sein) auch seine eigenen Interessen 'verschleiert'. Allerdings stellt sich die Frage, ob diese Trennung nicht lediglich eine realistische Einschätzung des Ranges eines philosophischen Arguments im öffentlichen Diskurs bedeutet. Auch das von Giegel Habermas entgegengehaltene Argument einer 'Unverantwortlichkeit' einer in konkreten Handlungssituationen normativ-präskriptiv wirkenden Kritik entfällt insofern, als dass Chomsky eben dieses konkrete Handeln explizit der Einschätzung der Gesellschaftsmitglieder überantwortet. In einer leichten Wendung der Begriffe könnte man konstatieren, das 'Unbedingte' nimmt in Chomskys Ansatz nicht die Form einer objektiven Verpflichtung, sondern einer objektiven Gestaltbarkeit der sozialen und wirtschaftlichen Sphäre ein – eine offene gesellschaftliche Perspektive als ein indirekter Angriff auf das 'Unhinterfragte'. In diesem Sinne hat Chomsky den Autoren der Kritischen Theorie vor allem einen Optimismus voraus, der auch ohne eine Handlungs*verpflichtung* wertvolle Handlung*perspektiven* eröffnen kann.

Zu kritisieren ist Chomskys ihrer Erscheinungsform nach 'politische' Kritik insofern in erster Linie auch nach politischen Kriterien: Zu bezweifeln wäre etwa, inwieweit eine 'anarchistische' Gesellschaftsorganisation nach Chomskys Vorstellung praktisch umsetzbar wäre, oder ob eine bewusst vorangetriebene Automatisierung den Menschen tatsächlich von (Arbeits- und Erwerbs-)Zwängen befreien könnte. – Es sind dies aber

letztlich empirische Fragen die einem Umsetzungsversuch und insofern ihrer Beantwortung tendenziell noch harren.

5.7 Kritik an Chomskys philosophischem Ansatz: Ein Angriff von postmoderner Seite

In Anbetracht einer gewissen methodischen Ähnlichkeit zu Habermas' Begründung einer linguistisch gespeisten Konzeption des Universalen ist es nicht verwunderlich, dass sich Chomsky zu einem gewissen Anteil auch einer ähnlichen Kritik ausgesetzt sieht.

Auf der einen Seite ist hier eine konstruktivistische Kritik an einem unangebrachten realistischen Anspruch zu nennen: So konfrontierte Michel Foucault Chomsky in einer 1971 ausgestrahlten Fernsehdiskussion mit dem Einwand einer historischen Kontingenz jeglichen gesellschaftspolitischen, letztlich auch wissenschaftlichen Standpunktes: „Wenn man dem [Chomskys Argument einer angeborenen menschlichen Natur; F.N.] zustimmt, riskiert man dann nicht, diese Natur des Menschen – die zugleich ideal und real und außerdem bisher verborgen und unterdrückt gewesen ist – in Begriffen zu definieren, die aus unserer Gesellschaft, unserer Zivilisation und Kultur entnommen sind?“ (Elders 2008: 42). Für Foucault ergibt sich aus der gesellschaftlichen Konstruiertheit von Begrifflichkeiten und wissenschaftlichen Konzepten die Unmöglichkeit einer 'wahren' oder überzeitlichen Konzeption eines normativen Maßstabes; eben die Unmöglichkeit eines 'Unbedingten': „Wie sehr man es auch bedauern mag, diese Vorstellungen kann man nicht vorschieben, um einen Kampf zu rechtfertigen, der die Fundamente unserer Gesellschaft erschüttern soll und im Prinzip auch erschüttern wird. Für so eine Extrapolation sehe ich keine historische Rechtfertigung. Das ist der Punkt.“ (ebd.: 54).

Von der anderen Seite wird eine Kritik an einem *mangelnden* Realismus, aber auch – analog zur Kritik Apels an Habermas – einer schwachen argumentativen Fundierung laut. Als Beispiel für Kritik im zweitgenannten Sinne kann jene Marty Hammersleys genannt werden, der den Ansätzen des Critical Realism generell eine objektive Plausibilität abspricht. (vgl. Hammersley 2009)

Im konkreten Falle relevanter scheint aber die Kritik Peter E. Jones': Er spricht Chomsky die Durchführung einer reinen, argumentativ und empirisch nicht gedeckten Deduktion (Jones 2003: 11) zu, die den wissenschaftlichen Ansprüchen des Critical Realism nicht gerecht werde. Tatsächlich, so Jones' Argument, konstruiere Chomsky auf „Humean and Kantian premisses“ aus empirischen Daten unter dem Hinweis auf eine nicht vorhandene andere Erklärung einen Biologismus (ebd.: 10ff). Als entscheidend seien in Chomskys Falle eher „philosophical preferences“ zu sehen. Ein Vorwurf dem sich im Kern auch der Philosoph Günter Dux – wenn auch auf einem gänzlich anderen Hintergrund – anschließt: Chomsky betreibe einen „rein spekulativen Nativismus“ (Dux 2000: 293). Hintergründig ist in diesen beiden Fällen der Hinweis auf einen Idealismus beziehungsweise einen metaphysischen Ansatzpunkt impliziert.

Während die Frage nach der *empirischen* Validität und Fundierung Chomskys linguistischen Arguments nach wie vor Gegenstand akademischer Diskussion und wohl einstweilen vor allem als nicht letztendlich beantwortet zu betrachten ist, weisen die von beiden Seiten vorgebrachten Argumente auf ein erwartbares 'postmodernes Dilemma' hin: Unter den Bedingungen einer gegenwärtig nicht durchschaubaren, aber im Zuge der Auflösung von vorherrschenden Glaubenssätzen zu Recht nachhaltig problematisierten sozialen Lebenswelt, wie auch der Unklarheit der menschlichen Konstitution, ist die Feststellung eines sicheren normativen Maßstabes nahezu unmöglich. Das zeigte sich bereits in den Reaktionen auf Habermas' kommunikationsgerichteten Rekonstruktionsversuch.

Chomskys Reaktion ist – ohne an dieser Stelle näher auf die linguistische Fachdiskussion eingehen zu können und wie oben bereits angedeutet – im wesentlichen eine pragmatische. In gewissem Umfang gesteht er den 'realistischen' Kritikern eine Legitimität ihres Standpunktes zu (s.o.).

Auch einen postkonstruktivistischen Anwurf Foucaults in bereits oben zitierten Fernsehinterview sieht Chomsky in einer gewissen (wenn auch nicht gänzlich mit Foucaults Standpunkt übereinstimmenden Weise) als valide an: Es sei ihm bewusst, dass „das was immer wir tun auf einem unvollständigen Verständnis der gesellschaftlichen und menschlichen Gegebenheiten beruht“, so Chomsky; dennoch will er aus diesem Umstand keinen Verzicht auf die Fassung eines normativen Standpunktes ableiten: „Wir sind gezwungen etwas zu tun, weil die Probleme drängen.“ (Elders 2008: 42) An einer anderen Stelle des Gesprächs kommt Chomsky Foucaults Standpunkt noch näher: „Der wissenschaftliche Schöpfungsakt hängt von zwei Faktoren ab: zum einen von immanenten Eigenschaften des Geistes, zum anderen“, und hier kommt Chomsky Foucault entgegen, „von den vorgegebenen sozialen und intellektuellen Bedingungen.“ (ebd.: 31). Chomskys pragmatische Schlussfolgerung ist von diesem Zugeständnis nicht beeinträchtigt: Die Bedingtheit oder Kontingenz einer Einsicht sollte, so Chomsky, nicht zur Aufgabe eines begründeten emanzipatorischen Projekts führen.

Angesichts einer bewusst nicht vorgenommenen Letztbegründung, so ist zu konstatieren, ist dies der Status auf dem Chomskys Argument im wissenschaftlichen und politischen Diskurs verbleiben muss: Als ein solches, das einen verschiedentlich begründeten Wahrheitsanspruch hegt, aber zugleich auch aus guten Gründen kritisierbar ist. Entscheidend für die Legitimität der Äußerung ist auch an dieser Stelle der Umgang mit der (unter den Bedingungen einer Absenz unstrittiger 'Wahrheiten') zwar mit 'guten Gründen' gewonnenen, aber dennoch kontingenten 'Erkenntnis': Legitim ist sie, so lange die aufgestellte These in ihrer Bedingtheit klar dargestellt, und dem wissenschaftlichen beziehungsweise politischen Diskurs zur Bewertung anheim gestellt wird.

Eine anderer, im Falle Habermas' nicht gegebener, Ansatzpunkt für Kritik ist im Kontext Chomskys linguistischer Argumentation der Vorwurf eines 'Biologismus', 'Nativismus' oder

'Essentialismus'. Durchaus berechtigter Weise werden essentialistische Ansätze – prominent etwa in der Genderforschung (vgl. Grewendorf 2006: 185) – skeptisch beäugt.

Tatsächlich ist, so meine ich, mit Blick auf diese Kritik zwischen zwei Ebenen zu differenzieren: Einerseits zwischen dem konkreten essentialistischen Ansatz Chomskys, andererseits mit Blick auf die generelle Möglichkeit der Genese repressiver normativer Standpunkte aus essentialistischen, vor allem aber biologistischen oder nativistischen Argumentationen.

Im Anschluss an Foucault benennt Peter Wilkin mehrere mögliche Gefahren essentialistischer Standpunkte; namentlich vor allem einen „Reduktionismus“ und eine Tendenz zur theoretischen „Homogenisierung“ menschlicher Bedürfnisse, sowie die Postulierung eines „Determinismus“ (Wilkin 1999: 181f). Tatsächlich, so Wilkin, sei aber eine Verknüpfung eines Essentialismus mit diesen theoretischen Standpunkten nicht *zwangsläufig* gegeben; klar zu unterscheiden sei vielmehr zwischen „starken“ und „schwachen“ Essentialismen: „The meaning of the term "essentialism" is far from clear, yet it often receives a misleadingly simple definition in the hands of its critics. In the same way that there can be weak and strong forms of social constructivism, there are also differing kinds of essentialism.“ (ebd.: 192)

Im Falle Chomskys liege eine „schwache“ und insofern nicht-reduktionistische, -deterministische und -homogenisierende Variante vor, attestiert Wilkin. - Die Begründung für diese Diagnose liegt vorrangig an zwei Merkmalen Chomskys Theorie: Zum einen an einer universal vorhandenen, aber ungleich ausgeprägten menschlichen Fähigkeit zur Kreativität, zum anderen an einer Verknüpfung von angeborenen Fähigkeiten mit sozialen Einflüssen in Chomskys Konzept – auf Basis dieser Annahmen weicht Chomsky sowohl einer Homogenisierung, als auch einem Determinismus aus. Was aus seiner theoretischen Basis folgt, ist vielmehr die Forderung nach herrschaftsfreier Entfaltung der je *individuellen* Potenziale. Diesen, tatsächlich auch erst in Chomskys gesellschaftstheoretischer Konzeption prominent hervortretenden, Punkt übersieht der Linguist Jones in seiner Kritik. Chomsky selbst eine repressive oder deterministische Konzeption vorzuwerfen, dürfte tatsächlich nicht plausibel sein.

Von dieser konkreten Betrachtung Chomskys Konzept ist jedoch das allgemeine Gefahrenpotenzial biologistischer Theorien zu trennen: Denn potenziell sind alle von Wilkin genannten Vorwürfe gegen einen Essentialismus einlösbar. Soweit auch Chomskys Entwurf fraglos als ein emanzipatorischer funktioniert, besteht doch die Frage, in welche Gefahr sich eine Gesellschaft begibt, die eine Ableitung sozialer Ideale oder Normen aus biologischen (oder anderen naturwissenschaftlichen) Erkenntnissen akzeptiert. Wie Chomsky selber bemerkt, ist nicht absehbar, welche wissenschaftlichen Erkenntnisse – etwa auf dem Gebiet der Neurobiologie – künftig möglich sein werden; möglicherweise auch solche, die den Ansatz Chomskys widerlegen und diesem nachfolgen. - Von Belang ist in diesem Kontext die

Bemerkung, dass der emanzipatorische Charakter Chomskys Forderung aus den *inhaltlichen Ergebnissen* seiner Forschungen entspringt, nicht aber aus der – im Sinne Honneths – 'konstruktiven' Struktur seines philosophischen Arguments. Die formale Herleitung einer sozialen Norm aus einer naturwissenschaftlichen Argumentation *kann*, muss aber nicht die Forderung einer menschlichen Selbstbestimmung nach sich ziehen.

Zu akzeptieren ist Chomskys Argument aus einem emanzipatorischen Blickwinkel insofern in seiner vorliegenden Form, nicht aber seiner argumentativen Struktur nach – die, zum *Prinzip* einer legitimen Gesellschaftskonstitution erhoben, hypothetisch die Gefahr einer Unterordnung des Sozialen unter einen biologischen-wissenschaftlichen Imperativ zur Folge haben könnte. Dies gilt insbesondere eingedenk der von Chomsky selber hervorgehobenen begrenzten zeitlichen Haltbarkeit wissenschaftlicher Erkenntnisse.

5.8 Eine neue Perspektive: Eine Gestaltbarkeit der Welt als 'Unbedingtes'

Reduziert auf eine strikt philosophisch Ebene liegt es nicht fern zu behaupten, Chomskys Ansatz könne als eine 'fachwissenschaftliche Begründung' des von Horkheimer als unbegründbar eingeführten Begriffes der menschlichen Glückswürdigkeit betrachtet werden. Chomsky beruft sich auf eine menschliche Fähigkeit beziehungsweise eines *Bedürfnisses* zur Kreativität. Als Hebel der Verallgemeinerbarkeit könnte dabei das aus linguistischen Studien gewonnene Prinzip der Universalgrammatik verstanden werden. *Potenziell* gelingt auf diesem Wege jener Versuch, an dem Horkheimer und Habermas in *Erkenntnis und Interesse* scheiterten: Die Konstruktion eines positiven Vernunftbegriffes, der auch gegen eine deprimierende gesellschaftliche Realität abgesichert scheint, ohne gleichwohl in einen nicht anknüpfungsfähigen Utopismus oder eine nicht mehr glaubwürdige geschichtsphilosophische Teleologie abzugleiten. Ebenso gelingt es auf diese Weise eine positiven gesellschaftlichen normativen Maßstab zu schaffen, der jenen utopisch-transzendierenden Gehalt besitzt, den etwa Seyla Benhabib gegenüber Habermas' *Theorie des kommunikativen Handelns* einforderte. Auf eine Letztbegründung verzichtet dabei auch Chomsky: Sein Ansatz ist prinzipiell falsifizier- und insofern auch bewusst diskursiv überprüfbar; bisweilen und vor allem auf einer praktischen Kritikebene verzichtet Chomsky gar gänzlich auf seine *Begründung* seiner Kritik.

Als potenziell problematisch ist einzig der *linguistische* Argumentationsstrang Chomskys anzusehen und zwar just insofern dieser als 'fachwissenschaftlicher' potenziell eine Autorität beanspruchen kann, die Chomsky ansonsten aus seinen Argumentationen strikt fernhält. Zu vermuten ist, dass in einer gegenwärtigen Gesellschaftskonstellation die gesellschaftliche 'Autorität' einer humanwissenschaftlichen 'Erkenntnis' jene einer Philosophischen bei weitem übersteigt – hier mag sich das von Habermas' kritisierte dominierende Zutrauen in eine 'objektive Qualität' zweckrationaler 'Erkenntnis'

widerspiegeln. Die Methodik eines humanwissenschaftlichen Ansatzes birgt jedenfalls aus der Sicht einer emanzipatorischen Gesellschaftskritik erhebliche Risiken: Aus einer solchen kann eine emanzipatorische Kritik ebenso wie die Forderung nach einer autoritären Gesellschaftsstruktur erwachsen. Gerade im Angesicht der von Chomsky selbst eingeräumten Vorläufigkeit seiner linguistischen These ist aus emanzipatorischer Sicht eher davor zu warnen, einer naturwissenschaftlichen Argumentation überhaupt ein Einfallstor in die gesellschaftliche Sphäre zu gewähren. Leichte Bedenken gegenüber Chomskys Ansatz lassen sich in eine konkrete Kritik fassen: Seinem philosophischen Argument fehlt jene philosophische Selbstbeschränkung über eine *formale* Rückkopplung an die gesellschaftliche Sphäre, die etwa Habermas' und Horkheimers Theorien besitzen.

Freilich ist mit einer Zurückweisung des linguistischen Begründungspfades weder Chomskys Begründung, noch seine Gesellschaftskritik ad absurdum geführt: Einerseits benennt Chomsky mehrere argumentative – wenngleich philosophisch weniger 'zwingende' – Begründungen für seinen Ansatz. Andererseits funktioniert, wie gezeigt, seine konkrete Gesellschaftskritik in der Praxis zeigt, gar explizit *ohne* Bezugnahme auf eine solche philosophische Begründung – ohne dabei gleichwohl an Plausibilität zu verlieren, wie die für einen Wissenschaftler ungewöhnliche öffentliche Popularität Chomskys und seiner Schriften zu beweisen scheint.

Gerade sein explizit a-philosophischer und in seinem Verzicht auf konkrete Handlungsanweisungen 'politischer' Zugang scheint Chomsky auf der Ebene seiner Wirtschaftskritik gegen eine philosophische Resignation und Kritik zu immunisieren. Einen Wert haben seine philosophischen Begründungen eher als hintergründige Selbstvergewisserung eines genuin politischen Arguments.

Mit dieser Feststellung kristallisiert sich zum Abschluss dieser Arbeit eine fundamentale Frage heraus: Kann das genuin Philosophische überhaupt einen Wert für ein konkretes emanzipatorisches Projekt besitzen? Oder ist es letztlich eher ein Hemmschuh, der den kritischen Theoretiker (oder allgemeiner: den Vertreter eines emanzipatorischen Humanismus) an einer dezidierten politischen Äußerung und Einflussnahme hindert? Ein möglicher Antworthorizont soll im Anschluss an eine knappe Zusammenführung der Erkenntnisse im letzten Kapitel dieser Arbeit aufgezeigt werden.

6. Ein Fazit: Philosophie, Politik und Anarchie

Welche Ergebnisse haben die Betrachtungen der philosophischen Standpunkte und der zugehörigen wirtschaftskritischen Äußerungen Horkheimers, Habermas' und Chomskys nun also erbracht? Führen wir in aller Kürze die Ergebnisse zusammen:

- 1) Als eine erste Erkenntnis ist festzuhalten, dass es keinem der vier betrachteten theoretischen Ansätze einer kritischen Theorie gelungen ist, ein philosophisches Argument aufzustellen, das ausreichend verallgemeinerbar erscheint, um ein 'Unbedingtes' einer menschlichen Emanzipation beziehungsweise politischen Selbstbestimmung zu konstituieren. - Letztlich ist auch der wohl elaborierteste der betrachteten Ansätze, Habermas' *Theorie des kommunikativen Handelns* an der Hürde einer ursprünglich intendierten 'quasi-transzendentalen' Begründung gescheitert.
- 2) Eine Rolle scheint eine *philosophische* Konstruktion eines wirtschaftskritischen Standpunktes dennoch in zweierlei Hinsicht zu spielen: Zum einen als Determinante der Auswahl der heranzuziehenden Kritikmaßstäbe, wie sich in der relativen Diversität der konkreten Wirtschaftskritiken offenbarte – zum anderen, so wurde vor allem in den Ansätzen Horkheimers und Habermas' (im Falle der *Theorie des kommunikativen Handelns*) deutlich, als eine formale Selbstbeschränkung einer konkreten Gesellschaftskritik: Hier funktionierte die philosophische Struktur des Arguments als eine Rückkopplung an die als nicht hintergebar ausgewiesenen konkreten Präferenzen der Gesellschaftsmitglieder.
- 3) Eine Plausibilität und Anschlussfähigkeit einer Wirtschaftskritik scheint nicht per se an eine Letztgültigkeit der ihr zugrundeliegenden philosophischen Argumentation gebunden. So können etwa Horkheimers und Chomskys Ansatz durchaus – freilich in einer letztlich subjektiv vorzunehmenden Wertung – als inspirierende und transzendierende Perspektivenwechsel im Kontext einer auf das Wirtschaftliche ausgerichteten „hegemonialen Selbstbeschreibung“ einer Gesellschaft angesehen werden. Insbesondere eine Bezugnahme auf *individuelle* menschliche Bedürfnisse scheint sich als glaubwürdige Quelle einer starken kritischen Positionierung zu erweisen – wenngleich an dieser Stelle nicht übersehen werden sollte, dass das eher schwache Kritikpotenzial Habermas' Ansatz weniger aus seinem *formalen* Charakter, denn aus Habermas' theoretisch kaum gedeckter Absolutsetzung einer fortschrittlichen Moderne als letztem Bezugspunkt einer Normativität erwuchs.
- 4) Im Lichte der bereits in den Vorbetrachtungen eingeführten emanzipatorischen Wertschätzung einer Kritischen Theorie für die Sphäre des Politischen als einer des 'Unentscheidbaren', aber auch als eine simple realistische Einschätzung ist zu konstatieren, dass eine kritische Gesellschaftstheorie weder normativ noch praktisch den Anspruch hegen kann autoritär auf die Gesellschaft einzuwirken. In dieser

Hinsicht ist auch ein philosophisches Argument gegenüber einem 'politischen' in der gesellschaftlichen Sphäre nicht überlegen. Auch eine Philosophie kann sich nur als eine Stimme in einem gesamtgesellschaftlichen Diskurs verstehen. In diesem Sinne stimmen 'linke' emanzipatorische Gesellschaftskritiker mit den Postmodernisten durchaus überein. In diesem Lichte scheint es auch kein Zufall, dass Slavoj Žižek just im Kontext einer philosophischen Selbstbeschränkung Gilles Deleuze (ausnahmsweise) zustimmen konnte (siehe Kapitel 1). Auf eine eher geringe Relevanz philosophischer Begründungen für eine gesellschaftliche Wirksamkeit weist letztlich auch die (im Gegensatz zu anderen Philosophen) breite gesellschaftliche Rezeption Noam Chomskys in einer ähnlichen emanzipatorischen Stoßrichtung 'politischer', aber nicht konkret philosophischer begründeter Äußerungen hin.

Wie sind diese Erkenntnisse nun einzuordnen? Ist eine politische Theorie lediglich als ein Klotz am Bein des politisch engagierten Philosophen zu werten? - Tatsächlich, so ist zu konstatieren, besitzt eine politische Philosophie in zweierlei Hinsichten einen konkreten Wert: Einerseits als eine Quelle emanzipatorischer Ideen, die konkrete politische Äußerungen speisen kann, auch ohne eine Letztgültigkeit besitzen. Als Beispiel für diese These mag wiederum Noam Chomsky gelten, der auf dem eher impliziten Hintergrund seiner philosophischen Ideen, zu einer durchaus inspirierenden – und im Sinne ihrer öffentlichen Rezeption erfolgreichen – politischen Standpunktnahme gelangt, auch ohne eine zwingende Begründung vorzubringen.

Andererseits ist auch und gerade der Versuch einer Letzt- (oder quasi-transzendentalen) Begründung eines philosophischen emanzipatorischen Standpunktes wertvoll – der Effekt einer philosophisch induzierten normativen Selbstbeschränkung ist nicht nur als ein 'kritikhemmender' zu verstehen. Er weist zugleich auf eine spezifische und ebenfalls wichtige Erkenntnis einer Unhintergebarkeit der Selbstbestimmung aller menschlichen Individuen im Sinne des Postmodernismus hin. Dass eine philosophisch induzierte formale Selbstbeschränkung einen Wert besitzt, zeigt sich angesichts der Gefahren, auf die in Kapitel 5 im Kontext 'biologischer' philosophischer Ansätze hingewiesen wurde.

Eine konkrete Perspektive könnte also in einer Annahme der Unmöglichkeit einer zwingenden normativen Begründung; einer Respektierung eines unauflösbaren Pluralismus bestehen. - Ohne dadurch jedoch den Versuch einer philosophisch begründeten, wenn auch nicht *letztbegründeten* Präferenz für eine kooperative Gestaltung der gesellschaftlichen Sphäre aufzugeben.

6.1 Eine Perspektive: Die wehrhafte Anarchie

Um diese These noch etwas genauer zu spezifizieren ist, so meine ich, unter zu akzeptierenden postmodernen Bedingungen die Anwendung des Begriffes der 'Anarchie' auf

die gesellschaftliche und philosophische Sphäre zielführend. Denn die Ambivalenz des Anarchiebegriffes zeichnet ein treffendes Bild der gesellschaftlichen und philosophischen Verhältnisse: Anarchie kann verstanden werden als das ungezügelte Wirken unkontrollierbarer Kräfte – dies ist in etwa die Form, die eine resignative Spielart des Postmodernismus annehmen muss. Anarchie kann aber auch als ein Zustand positiver Freiheit wirken, sofern es gelingt, einen Zustand freier Kooperation herzustellen.

Angesichts einer vermutlichen Unmöglichkeit der Konstruktion eines 'Unbedingten' ist Anarchie zumindest philosophisch gesehen ein Faktum. Allerdings muss dieser Zustand nicht zu einer Resignation, sondern könnte auch zu einem Anspruch führen, diese Option konstruktiv zu nutzen – etwa über die im Rahmen dieser Arbeit offenbar gewordenen positiven transzendierenden Potenziale Horkheimers oder Chomskys Bild eines glücks-, freiheits- oder kreativitätsbedürftigen Menschen.

Diese positiven emanzipatorischen Potenziale aufzuzeigen und als eine begründete und transzendierend wirkende Wortmeldung für eine menschliche Selbstbestimmung in den gesellschaftlichen Prozess einzuspeisen kann eine Perspektive für eine kritische Gesellschaftstheorie darstellen. Philosophie kann nicht autoritär wirken, sich darüber beständig gewahr zu bleiben gehört zu ihrem eigenen Aufgabenfeld – aber sie kann die vorhandenen Gestaltungspotenziale einer Anarchie aufzeigen und gute Gründe für ihre Einlösung vorbringen. Wenn das letzte 'Unbedingte' die Absenz von klaren Maßstäben ist, dann gilt es diesen Umstand positiv zu nutzen – bei vollem Bewusstsein darüber, dass die Wahl für die eine oder andere Variante eine subjektive und nicht präskriptiv zu lösende ist.

Ein entscheidendes Argument fiel bereits in Kapitel 2.4: Zwar ist der postmodernistische Verweis auf die restriktiven und belastenden Seiteneffekte einer menschlichen Konsensfindung ist berechtigt. – Es wäre allerdings ein Trugschluss, anzunehmen, dass eine passiv hingegenommene gesellschaftliche Anarchie weniger belastende Folgen hätte als eine kooperativ gestaltete: Der Sachzwang regiert nicht humaner als der Diskurs. Und auch ein 'hegemoniales' gesellschaftliches Paradigma einer passiven 'Paralogie' stellt letztlich einen gesellschaftlich (oder philosophisch) wirksamen Imperativ dar, und ist insofern zumindest nicht weniger autoritär als ein Kooperationszwang. Auf derartige Umstände hinzuweisen gehört zum traditionellen Aufgabenfeld einer Kritischen Theorie. Die Freiheit gute Gründe auch ohne Letztbegründung vorzubringen, sollte sich eine Kritische Theorie zugestehen, ohne darüber die *emanzipatorischen*, nicht-resignativen Lehren eines Postmodernismus zu vergessen.

Ein anderer vielversprechender Ansatz könnte in dieser Hinsicht jener des australischen 'Postanarchisten' Saul Newman sein. Newmans – freilich noch einer vollständigen philosophischen Ausführung harrendes – Ziel ist es, den in seinem Kern ebenfalls anarchistischen, aber eher auf eine Anarchie der unkontrollierbaren Kräfte verweisenden Poststrukturalismus um eine konkrete Handlungsperspektive zu erweitern: Newman

konstatiert: „Die Probleme des Poststrukturalismus liegen darin, dass ihm – trotz seines Bekenntnisses zu antiautoritärer Politik – ein explizit politisch-ethischer Gehalt sowie ein Konzept einer individueller Handlungsfähigkeit (...) fehlen“ (Newman 2008: 235).

Der ethische Inhalt seines Konzepts eines Postanarchismus bestehe hingegen „aus den emanzipatorischen Prinzipien der Freiheit und Gleichheit – Prinzipien deren bedingungslose und unhintergehbare Gültigkeit von den klassischen Anarchisten unablässig betont wurde. Entscheidend ist jedoch, dass diese Prinzipien nicht länger in einer geschlossenen Identität begründet liegen, sondern 'leere Signifikanten' darstellen, die für all jene Artikulationen offen sind, die sich im Zuge unserer politischen Kämpfe entwickeln.“ (ebd.) - Offenheit, so ist wohl zu konstatieren, ist das letzte 'Unbedingte' einer politischen Philosophie. Nimmt man diesen Umstand an, dann ist die passende Schlussfolgerung wohl ein kritisches und kooperatives Einfordern einer positiven *Gestaltbarkeit* dieser Offenheit.

Literaturverzeichnis

- Apel, Karl-Otto.* 1970. Wissenschaft als Emanzipation? Eine kritische Würdigung der Wissenschaftskonzeption der 'Kritischen Theorie'. in: Dallmayr, Winfried (Hrsg.): Materialien zu Habermas' 'Erkenntnis und Interesse'. 1972. 318-348. Suhrkamp, Frankfurt am Main
- Apel, Karl-Otto.* 1986. Grenzen der Diskursethik? Versuch einer Zwischenbilanz. in: Zeitschrift für philosophische Forschung. Vol. 40. 3-31.
- Apel, Karl-Otto.* 1987. Fallibilismus, Konsentstheorie der Wahrheit und Letztbegründung. in: Forum für Philosophie (Hrsg.): Philosophie und Begründung. 1987, Suhrkamp, Frankfurt am Main
- Archer, Margaret.* 1998. Introduction: Realism in the social sciences. in: Archer, Margaret/Bhaskar, Roy/Collier, Andrew et al.: Critical Realism, Essential Readings. 1998. London
- Balkenhol, Nicola.* 1991. 'Kommunikative Rationalität' und politische Institutionen in der kritischen Gesellschaftstheorie von Jürgen Habermas. Verlag Dr. Kovac, Hamburg
- Barber, Benjamin.* 1994. Starke Demokratie – über die Teilhabe am Politischen. Rotbuch-Verlag, Hamburg
- Barsky, Robert.* 2006. Anarchism, the Chomsky Effect and the Descent from the Ivory Tower. in: Critical Studies in Media Communication. Vol. 23, No. 5. 446-252
- Bátori, István.* 1980. Was bleibt von Chomsky? - Chomsky und die sogenannte traditionelle Sprachwissenschaft. in: Folia Linguistica. Vol 14. 1/2. 103-121
- Benhabib, Seyla.* 1986. Zur Dialektik von Glück und Vernunft. Max Horkheimers frühe Moralphilosophie. in: Honneth, Axel/Wellmer, Albrecht (Hrsg.). 1986. Die Frankfurter Schule und die Folgen. 128-138. de Gruyter, Berlin
- Benhabib, Seyla.* 1992. Kritik, Norm und Utopie – Die normativen Grundlagen der Kritischen Theorie. Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main
- Benton, Ted.* 1998. Realism and social science, some comments on Roy Bhaskar's 'The possibility of naturalism. in: Archer, Margaret/Bhaskar, Roy/Collier, Andrew et. al.: 1998. Critical Realism. Essential Readings. Routledge, London
- Berger, Johannes,* 1982. Die Versprachlichung des Sakralen und die Entsprachling der Ökonomie. in: Honneth, Axel/Joas, Hans (Hrsg.). 1986. Kommunikatives Handeln – Beiträge zu Jürgen Habermas' 'Theorie des kommunikativen Handelns. 255-277. Suhrkamp, Frankfurt am Main
- Bhaskar, Roy.* 1998. Philosophy and scientific realism, in: Archer, Margaret/Bhaskar, Roy/Collier, Andrew et. al.: 1998. Critical Realism. Essential Readings. Routledge, London
- Biebricher, Thomas.* 2006. Technik und Wissenschaft als 'Ideologie', in: Honneth, Axel/Institut für Sozialforschung (Hrsg.). 2006. Schlüsseltexte der Kritischen Theorie. 181-184. VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden

- Böhler, Dietrich.* 1972. Zur Geltung des emanzipatorischen Interesses. in: Dallmayr, Winfried (Hrsg). 1972. Materialien zu Habermas' 'Erkenntnis und Interesse'. 349-368. Suhrkamp, Frankfurt am Main
- Bonacker, Thorsten.* 2000. Ungewißheit und Unbedingtheit – Zu den Möglichkeitsbedingungen des Normativen. in: Müller-Doohm, Stefan (Hrsg). 2000. Das Interesse der Vernunft – Rückblicke auf das Werk von Jürgen Habermas seit 'Erkenntnis und Interesse'. 107-143. Suhrkamp, Frankfurt am Main
- Bonacker, Thorsten.* 2001. Hat die Moderne einen normativen Gehalt? Zur Möglichkeit einer kritischen Gesellschaftstheorie unter Kontingenzbedingungen. In: Berliner Journal für Soziologie. 2001, Vol. 11/2. 159-178
- Bonß, Wolfgang.* 2003. Warum ist die Kritische Theorie kritisch? Anmerkungen zu alten und neuen Entwürfen. in: Demirovic, Alex (Hrsg.). 2003. Modelle kritischer Gesellschaftstheorie – Traditionen und Perspektiven der Kritischen Theorie. 366-293. Verlag J.B. Metzler, Stuttgart/Weimar
- Brunkhorst, Hauke.* 1983. Dialektischer Positivismus des Glücks. Max Horkheimers materialistische Dekonstruktion der Philosophie, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, 3/1985. 353-381
- Cerutti, Furio.* 1986. Philosophie und Sozialforschung. Zum ursprünglichen Programm der kritischen Theorie. in: Honneth, Axel/Wellmer, Albrecht (Hrsg.). 1986. Die Frankfurter Schule und die Folgen. 246-258. de Gruyter, Berlin
- Chomsky, Noam.* 2004. Eine Anatomie der Macht, Europa-Verlag, Hamburg
- Chomsky, Noam.* 1970a. Language and Freedom. in: Chomsky, Noam: For Reasons of State. 1973. 387-409. Random House, New York
- Chomsky, Noam.* 1970b. Notes on Anarchism. In Chomsky, Noam: The Essential Chomsky. 2008. 92-105
- Chomsky, Noam.* 1975. Reflections on Language. Pantheon, New York
- Chomsky, Noam.* 1988. Language and Politics. Black Rose Books, Montréal
- Cooke, Maeve.* 1994. Language and Reason – A Study of Habermas's Pragmatics. MIT Press, Cambridge/London
- Crouch, Colin.* 2008. Postdemokratie. Suhrkamp, Frankfurt am Main
- Dux, Günter.* 2000. Historisch-genetische Theorie der Kultur: instabile Welten – zur prozessualen Logik im kulturellen Wandel. Velbrück, Weilerwist
- Edgley, Alison.* 2000. Manufacturing Consistency: Social Science, Rhetoric and Chomsky's Critique, in: Westminster Papers in Communication Vol. 6(2)

- Edgley, Alison.* 2005. Chomsky's Political Critique: Essentialism and Political Theory. in: Contemporary Political Theory 2005/4
- Elders, Fons/Chomsky, Noam/Foucault, Michel.* 2008. Absolute(ly) Macht und Gerechtigkeit. Orange Press, Freiburg
- Eickelpasch, Rolf.* 1976. Arbeit – Interaktion – Diskurs. Zur anthropologischen Begründung der Gesellschaftskritik bei Jürgen Habermas. in: Zeitschrift für Soziologie. Jg. 5, Heft 3/76. 201-214
- Euchner, Walter.* 1983. Karl Marx. Beck, München
- Flügel-Martinsen, Jens.* 2010. Die Normativität von Kritik – Ein Minimalmodell. in: Zeitschrift für Politische Theorie. 2/2010. 139-154
- Forst, Rainer.* 2009. Der Grund der Kritik – zum Begriff der Menschenwürde in sozialen Rechtfertigungsordnungen. in: Jaeggi, Rahel (Hrsg.). 2009. Was ist Kritik?. 150-165. Suhrkamp, Frankfurt am Main
- Gadamer, Hans-Georg.* 1971. Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterungen zu 'Wahrheit und Methode'. In: Hermeneutik und Ideologiekritik. 1971. Suhrkamp, Frankfurt am Main
- Gangl, Manfred.* 1987. Politische Ökonomie und Kritische Theorie - Ein Beitrag zur theoretischen Entwicklung der Frankfurter Schule. Campus Verlag, Frankfurt am Main/New York
- Giegel, Hans-Joachim.* 2000. Normative Orientierungen und sozialwissenschaftliche Erkenntnis – Rückblick auf Erkenntnis und Interesse. in: Müller-Doohm, Stefan (Hrsg.). 2000. Das Interesse der Vernunft – Rückblicke auf das Werk von Jürgen Habermas seit 'Erkenntnis und Interesse'. 42-70. Suhrkamp, Frankfurt am Main
- Grewendorf, Günter.* 2006. Noam Chomsky. Verlag C.H. Beck, München
- Habermas, Jürgen.* 1965. Erkenntnis und Interesse. Frankfurter Antrittsvorlesung vom 28.6.1965. in: Habermas, Jürgen. 1968. Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'. 146-168. Suhrkamp, Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen.* 1968a. Erkenntnis und Interesse. Suhrkamp, Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen.* 1968b. Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'. In: Habermas, Jürgen. 1968. Technik und Wissenschaft als Ideologie. 48-103. Suhrkamp, Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen.* 1973. Wahrheitstheorien. in: Fahrenbach, Helmut (Hrsg.). 1973. Wirklichkeit und Reflexion – Walter Schulz zum 60. Geburtstag. 211-266, Verlag Günther Neske, Pfullingen
- Habermas, Jürgen.* 1976. Was heißt Universalpragmatik?. in: Apel, Karl-Otto. 1976. Sprachpragmatik und Philosophie. Suhrkamp, Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen.* 1981a. Theorie des kommunikativen Handelns – Band 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. 3. durchgesehene Auflage, Suhrkamp, Frankfurt am Main

- Habermas, Jürgen.* 1981b. Theorie des kommunikativen Handelns – Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. 3. durchgesehene Auflage, Suhrkamp, Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen.* 1981c. Dialektik der Rationalisierung. in: Habermas, Jürgen. 1985. Die neue Unübersichtlichkeit – Kleine Politische Schriften V. Suhrkamp, Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen.* 1986. Bemerkungen zur Entwicklungsgeschichte des Horkheimschen Werkes. in: Schmidt, Alfred/Altwicker, Norbert (Hrsg.): Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung. 52-78. Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen.* 1988. Der philosophische Diskurs der Moderne. Suhrkamp, Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen.* 1995. Die Hypothesen der Adenauerschen Restauration - Interview mit dem Kölner Stadtanzeiger. in: Habermas, Jürgen. 1995. Die Normalität einer Berliner Republik. 88-92, Suhrkamp, Frankfurt
- Habermas, Jürgen.* 2000. Nach dreißig Jahren: Bemerkungen zu Erkenntnis und Interesse. in: Müller-Doohm, Stefan (Hrsg.): Das Interesse der Vernunft – Rückblicke auf das Werk von Jürgen Habermas seit 'Erkenntnis und Interesse'. 2000. 12-22. Suhrkamp, Frankfurt am Main
- Harré, Rom.* 2009. Saving Critical Realism. in: Journal of the Theory of Social Behaviour. 39/2. 129-145
- Hegelich, Simon/Knollmann, David/Kuhlmann, Johanna.* 2011. Agenda 2010 – Strategien, Entscheidungen, Konsequenzen, Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden
- Heidenreich, Felix.* 2009. Ökonomismus – eine Selbstgefährdung der Demokratie? Über Legitimation durch Wohlstand. in: Brodocz, André/Llanque, Marcus/Schaal, Gary. 2009. Bedrohungen der Demokratie. 370-384. Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden
- Heller, Ágnes/Féher, Ferenc.* 1991. The postmodern political condition. Polity Press, Cambridge
- Herman, Edward/Chomsky, Noam.* 2002. Manufacturing Consent – The Political Economy of the Mass Media. Pantheon Books, New York
- Honneth, Axel.* 1985. Kritik der Macht – Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie. 2. Auflage, Suhrkamp, Frankfurt am Main
- Honneth, Axel.* 1994. Kampf um Anerkennung. Suhrkamp, Frankfurt am Main
- Honneth, Axel.* 2000. Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt. Zur Idee der „Kritik“ in der Frankfurter Schule. in: Honneth, Axel. 2007. Pathologien der Vernunft. 57-69, Suhrkamp, Frankfurt am Main
- Honneth, Axel.* 2002. Idiosynkrasie als Erkenntnismittel – Gesellschaftskritik im Zeitalter des normalisierten Intellektuellen. in: Honneth, Axel. 2007. Pathologien der Vernunft. 219-234, Suhrkamp, Frankfurt am Main
- Honneth, Axel.* 2004. Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der Kritischen Theorie. in: Honneth, Axel. 2007. Pathologien der Vernunft. 28-56, Suhrkamp, Frankfurt am Main

Horkheimer, Max/Adorno, Theodor. 1969. Dialektik der Aufklärung – Philosophische Fragmente. 16. Auflage. Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main

Horkheimer, Max. 1931. Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung. in: Schmidt, Alfred/Schmid Noerr, Gunzelin (Hrsg.). 1988. Max Horkheimer. Gesammelte Schriften – Band 3: Schriften 1931-1936. 20-35, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main

Horkheimer, Max. 1932. Geschichte und Psychologie. in: Schmidt, Alfred/Schmid Noerr, Gunzelin (Hrsg.). 1988. Max Horkheimer. Gesammelte Schriften – Band 3: Schriften 1931-1936. 48-69, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main

Horkheimer, Max. 1933a. Materialismus und Metaphysik. in: Schmidt, Alfred/Schmid Noerr, Gunzelin (Hrsg.). 1988. Max Horkheimer. Gesammelte Schriften – Band 3: Schriften 1931-1936. 70-105, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main

Horkheimer, Max. 1933b. Materialismus und Moral. in: Schmidt, Alfred/Schmid Noerr, Gunzelin (Hrsg.). 1988. Max Horkheimer. Gesammelte Schriften – Band 3: Schriften 1931-1936. 111-149, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main

Horkheimer, Max. 1947. Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main

Horkheimer, Max. 1965. Vorwort zur Neupublikation. in: Schmidt, Alfred/Schmid Noerr, Gunzelin (Hrsg.). 1988. Max Horkheimer. Gesammelte Schriften – Band 3: Schriften 1931-1936. 14-19, S. Fischer, Frankfurt am Main

Iser, Matthias. 2008. Empörung und Fortschritt – Grundlagen einer kritischen Theorie der Gesellschaft. Campus Verlag, Frankfurt am Main

Kettner, Matthias. 2003. Kritische Theorie und die Modernisierung des moralischen Engagements. in: Demirovic, Alex (Hrsg.). 2003. Modelle kritischer Gesellschaftstheorie – Traditionen und Perspektiven der Kritischen Theorie. 77-100. Verlag J.B. Metzler, Stuttgart/Weimar

Kessler, Alfred. 1983. Identität und Kritik. - Zu Habermas' Interpretation des psychoanalytischen Prozesses. Königshausen + Neumann, Würzburg

Keulartz, Jozef. 1995. Die verkehrte Welt des Jürgen Habermas. Junius, Hamburg

King, Matthew. 2009. Clarifying the foundation of the Foucault – Habermas debate: Morality, ethics and normative foundations. in: Philosophy & Social Criticism. 2009/35. 287-316

Kneer, Georg. 1990. Die Pathologien der Moderne – Zur Zeitdiagnose in der 'Theorie des kommunikativen Handelns' von Jürgen Habermas. Westdeutscher Verlag, Opladen

Koch, Friedhelm. 1983. Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns als Kritik von Geschichtsphilosophie. Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main/Bern/NewYork

- Kreutzer, Karsten.* 1999. Gibt es einen dritten Weg zwischen Pluralismus und Fundamentalismus? – Wissenschaftstheoretische, philosophische und fundamentaltheologische Überlegungen zur Problematik von Letztbegründung und Letztgültigkeit. Tectum Verlag, Marburg
- Küsters, Gerd-Walter.* 1980. Der Kritikbegriff der kritischen Theorie Max Horkheimers – historisch-systematische Untersuchung zur Theoriegeschichte. Campus Verlag, Frankfurt am Main
- Lövenich, Friedhelm.* 1990. Paradigmenwechsel – Über die Dialektik der Aufklärung in der revidierten Kritischen Theorie. Königshausen und Neumann, Würzburg
- Lyotard, Jean-Francois.* 1988. Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?, in: Welsch, Wolfgang (Hrsg.). 1988. Wege aus der Moderne – Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion. VCH/Acta Humaniora, Weinheim
- Marx, Karl/Engels, Friedrich.* 1956a. Werke, Band 1. Dietz, Berlin
- Marx, Karl/Engels, Friedrich.* 1956b. Werke, Band 2. Dietz, Berlin
- McCarthy, Thomas.* 1980. Kritik der Verständigungsverhältnisse – Zur Theorie von Jürgen Habermas. Suhrkamp, Frankfurt am Main
- McCarthy, Thomas.* 1986. Komplexität und Demokratie – die Versuchungen der Systemtheorie. In: Honneth, Axel/Joas, Hans (Hrsg.). 1986. Kommunikatives Handeln – Beiträge zu Jürgen Habermas' 'Theorie des kommunikativen Handelns. 177-215. Suhrkamp, Frankfurt am Main
- McKinnon, Andrew.* 2006. Opium as Dialectics of Religion: Metaphor, Expression and Protest. In: Goldstein, Warren S. (Hrsg.). 2006. Marx, Critical Theory and Religion – A Critique of Rational Choice. Brill, Leiden
- Müller-Doohm, Stefan.* 2000. Vorwort. in: Müller-Doohm, Stefan (Hrsg.): Das Interesse der Vernunft – Rückblicke auf das Werk von Jürgen Habermas seit 'Erkenntnis und Interesse'. 2000. 3-7. Suhrkamp, Frankfurt am Main
- Newman, Saul.* 2008. Die Politik des Postanarchismus. In: Kuhn, Gabriel (Hrsg.). 2008. 'Neuer Anarchismus' in den USA – Seattle und die Folgen. Unrast Verlag, Münster
- Nielsen, Kai.* 1993. Skeptical Remarks on the Scope of Philosophy – Rorty v Habermas, in: Social Theory and Practice, Vol. 19/1993
- O'Sullivan, Noel.* 1993. Political integration, the limited state, and the philosophy of postmodernism. in: Political Studies, Vol. 41/4. 21-42
- Otero, Carlos P.,* 1984. Introduction to Chomsky's social theory. in: Radical Priorities. 1984. 11-58, Black Rose Books, Montréal
- Paetzel, Ulrich.* 1991. Kunst und Kulturindustrie bei Adorno und Habermas. Deutscher Universitäts-Verlag, Wiesbaden

- Pateman, Trevor.* 1988. *Language in Mind and Language in Society.* Clarendon Press, Oxford
- Pollmann, Arnd.* 2009. Technik und Wissenschaft als Ideologie. in: Honneth, Axel/Institut für Sozialforschung (Hrsg.): *Schlüsseltexzte der Kritischen Theorie*, 2006. VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden
- Puke, Oliver.* 2008. Zur Kritik philosophischer Unbedingtheitsansprüche – Jürgen Habermas' Transformation der kritischen Gesellschaftstheorie und die Herausforderung der amerikanischen Pragmatismus. Waxmann, Münster/New York/München, Berlin
- Rorty, Richard.* 2003. *Wahrheit und Fortschritt.* Suhrkamp, Frankfurt am Main
- Sahmel, Karl-Heinz.* 1988. *Die Kritische Theorie.* Königshausen und Neumann, Würzburg
- Schmidt, Alfred.* 1986. Die ursprüngliche Konzeption der Kritischen Theorie im frühen und mittleren Werk Max Horkheimers. in: Honneth, Axel/Wellmer, Albrecht (Hrsg.). 1986. *Die Frankfurter Schule und die Folgen.* 89-112. de Gruyter, Berlin
- Schnädelbach, Herbert.* 1986. Max Horkheimer und die Moralphilosophie des deutschen Idealismus. in: Schmidt, Alfred/Altwicker, Norbert (Hrsg.). 1986. *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung.* 52-78. Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main
- Schwaabe, Christian.* 2000. Der gefährdete Primat des Politischen – Systemtheorie und Fatalismus. in: *Transit. Europäische Revue.* 19/2000. 24-43
- Schweppenhäuser, Gerhard.* 1998. Vernunft und Moralkritik – Horkheimer und der Universalismus. In: Gangl, Manfred/Raulet, Gérard. 74-90, Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main
- Strecker, David.* 2009. Theorie der Gesellschaft – Theorie des kommunikativen Handelns. In: Brunkhorst, Hauke/Kreide, Regina/Lafont, Cristina: *Habermas Handbuch*, 2009, 220-234, J.B. Metzler, Stuttgart
- Suárez Müller, Fernando.* 2008. *Michel Foucault.* Büchner, Bamberg
- Tietz, Udo.* 1995. *Sprache und Verstehen in analytischer und hermeneutischer Hinsicht.* Akademie-Verlag, Berlin
- Tomberg, Friedrich.* 2003. Habermas und der Marxismus – Zur Aktualität einer Rekonstruktion des historischen Materialismus. Königshausen und Neumann, Würzburg
- Walzer, Michael.* 1990. *Kritik und Gemeinsinn – Drei Wege der Gesellschaftskritik.* Rotbuch, Berlin
- Walzer, Michael.* 1991. *Zweifel und Einmischung – Gesellschaftskritik im 20. Jahrhundert.* Fischer, Frankfurt am Main
- Welsch, Wolfgang.* 1988. Einleitung. In: Welsch, Wolfgang (Hrsg.). 1988. *Wege aus der Moderne - Schlüsseltexzte der Postmoderne-Diskussion.* 1-43. Acta Humaniora, Weinheim
- Wiggershaus, Rolf.* 1988. *Die Frankfurter Schule – Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung.* 7. Auflage, Deutscher Taschenbuchverlag, München

Wilkin, Peter. 1999. Chomsky and Foucault on Human Nature and Politics: An Essential Difference? In: *Social Theory and Practice*, 06/1999. 177-210

Internetquellen

Arnove, Anthony. 1997. In Perspective: Noam Chomsky. in: *International Socialism*, quarterly journal of the Socialist Workers Party, 03/1997; zit. nach: pubs.socialistreviewindex.org.uk/isj74/arnove.htm; abgerufen am 13.09.2011

Chomsky, Noam. 2006. Globalisation – Noam Chomsky interviewed by Maria Ahmad. in: *Global Agenda*, 1/2006; zit. nach: <http://www.chomsky.info/interviews/2006----.htm>; abgerufen am 23.08.2011

Gert, Bernard. 2011. "The Definition of Morality", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.); zit. nach: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/morality-definition>; abgerufen am 10.10.2011.

Hammersley, Marty. 2009. Why Critical Realism fails to justify critical social research. in: *Methodological Innovations Online*. 4(2). 1-11; zit. nach: <http://oro.open.ac.uk/20394/>; abgerufen am 03.09.2011

Hulverscheidt, Claus. 2011. Unter Kuratel. In: *Süddeutsche Zeitung*, 23.05.2011, zit. nach: <http://www.sueddeutsche.de/wirtschaft/stabilitaetsrat-unter-kuratel-1.1100812>; abgerufen am 23.05.2011

Jones, Peter. 2003. Critical realism and scientific methods in Chomsky's linguistics. in: Cruickshank, J. (Hrsg.). 2003. *Critical realism – what a difference it makes*; zit. nach: http://shu.academia.edu/PeterJones/Papers/391931/Critical_realism_and_scientific_method_in_Chomskys_linguistics

Merkel, Angela. Interview. In: *Deutschlandfunk*, 02.09.2011. zit. nach: http://ondemand-mp3.dradio.de/file/dradio/2011/09/01/dlf_20110901_1822_a7746d5b.mp3 [Podcast]; abgerufen am 16.10.2011

Rosa, Hartmut. 2007. Speed – von der zeitlichen Überforderung der Demokratie. in: *polar – Politik, Theorie, Alltag*. 2/2007; http://www.polar-zeitschrift.de/polar_02.php?id=70; abgerufen am 12.09.2011

Zizek, Slavoj. 2011. 'Der autoritäre Kapitalismus ist der Gewinner der Krise'. 1-2; zit. nach: <http://www.zeit.de/kultur/2011-08/slavoj-zizek-interview>; abgerufen am 26.08.2011

Erklärung

Ich erkläre hiermit, dass ich die Masterarbeit ohne fremde Hilfe angefertigt und nur die im Literaturverzeichnis angeführten Quellen und Hilfsmittel benutzt habe.

München, den 18.10.2011
