

Dénes Némedi

www.nemedi.hu

Habermas und das Problem der normativen Basis der kritischen Theorie

"Ich würde nicht von 'kommunikativer Rationalisierung' reden, wenn nicht in den letzten zweihundert Jahren europäischer und amerikanischer Geschichte, in den letzten vierzig Jahren nationaler Befreiungsbewegungen, bei allen Katastrophen doch auch ein Stück 'existierender Vernunft', wie Hegel gesagt hätte, wiederzuerkennen wäre - in den bürgerlichen Emanzipationsbewegungen nicht weniger als in der Arbeiterbewegung, heute im Feminismus, in den Kulturrevolten, in ökologischen und pazifistischen Widerständen."¹

Habermas stellt große Anforderungen an den soziologisch oder philosophisch interessierten Leser, indem er mit einer ungewohnter Rezeptivität erstaunlich viel an Erkenntnismaterialien zusammenträgt, die eigenen Ansichten meistens in Form von Kommentaren entfaltet, und zur gleichen Zeit - den unvorbereiteten sozialwissenschaftlichen Verbraucher damit in Verwirrung bringend - tritt letztlich doch kritisch-moralisch auf; er übt Aufklärung im eigentlichen und alten Sinn des Wortes.

Eine der wichtigsten Anliegen dieses manchmal minuziösen, in den feinen Detailanalysen die Vergnügung findenden Philosophierens ist es die normativen Prinzipien, die als Grundlagen der ethischen Theorie und der politisch-philosophischen Kritik dienen, darzustellen und rechtfertigen. Die wichtigsten Etappen des mehr als drei Jahrzehnten umfassenden soziologischen und philosophischen Laufbahns lassen sich anhand dieses Problems darstellen und analysieren.

War dieser Laufbahn ein Rückzug von den konkreten, institutionell gebundenen emanzipatorischen Hoffnungen zu einem kantianisch gefärbten allgemeinen Vertrauen in der Unzerstörbarkeit der vernünftigen Potentialen der menschlich-sozialen Seinsweise? Oder - im Gegenteil - war es eine Absage an die unhaltbaren Illusionen um damit die emanzipatorischen Erwartungen allgemeiner und begründeter zu entfalten? Hat dieses Unternehmen, das als "Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht" begonnen wurde, irgendwelche praktische Konsequenzen? Kann man sagen, daß dieses Unternehmen in einem philosophischen Sinne gelungen ist? Daran haben viele und nicht unbegründet gezweifelt.² Da aber die Vorstellung, daß die Sehnsucht nach der Emanzipation begründet ist, daß das Engagement für die Rationalität selber rational ist, ein zentrales Element der aufklärerischer Tradition darstellt, kann jeder der Habermasschen ähnliche Versuch bei der Mehrheit der fachidiotisch nicht eingeschränkten Lesern mit Interesse und Sympathie rechnen.

Ich mache den Versuch die Entwicklung von Habermas' Vorstellungen über die normative Basis der kritischen Theorie zu folgen. Der Habermas des Buches über den

¹ Jürgen Habermas: Ein Interview mit der *_E4New Left Review_E5*, in: ders.: Die Neue Unübersichtlichkeit, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1985, S.252.

² "Ganz gleichgültig, wie man das von Habermas im einzelnen Entwickelte einschätzen mag - ich sehe prinzipiell nicht, wie ein rekonstruierendes Philosophieren mit lediglich hypothetischen Geltungsansprüchen dazu taugen soll, jenes [Moment von Undedingtheit] bereitzustellen, ohne das [normative Grundlagen] nun einmal nicht zu haben sind." Herbert Schnädelbach: Transformation der Kritischen Theorie, in: Axel Honneth - Hans Joas (Hrsg.): Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas["Theorie des kommunikativen Handelns", Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986, S.34.

Strukturwandel der Öffentlichkeit bildet den Ausgangspunkt (I.), danach wird die Konzeption der Erkenntnisinteressen behandelt (II.), um endlich zu den in den letzten anderthalb Jahrzehnten ausgearbeiteten kommunikationstheoretischen Vorstellungen zu kommen (III.) Unausweichlich kommen wir damit zu der Diskussion um die praktischen Konsequenzen der Theorie. (IV.)

I.

Der junge Habermas, als er nach Frankfurt kam, wurde über die Lektüre von Lukács zu der Kritischen Theorie geführt. Wie er selber erzählt hat, reagierte er zunächst mit Begeisterung auf die linken Traditionen der zwanziger Jahre.³ Von hier führte der Weg zu Marx und zu der Adorno der dreißiger Jahre - fast könnte man sagen, ein Nachvollzug der Ausbildung der Kritischen Theorie. Die "große" Generation wurde aber von ihm vom Anfang an kritisch rezipiert.

Es ist lehrreich, wie die großen Meister von ihm rückblickend dargestellt werden. Marcuse und Horkheimer waren 1937 noch überzeugt, "daß die bürgerlichen Ideale - sowohl in der Kunst, wie in der Philosophie - zwar mit bestimmten Einschränkungen, aber doch als Potential präsent sind."⁴ Dieser Grundgedanke wurde zum Teil schon in dem gemeinsamen Buch von Horkheimer und Adorno, in der Dialektik der Aufklärung aufgegeben⁵, später trat er in einer immer schwächeren Form auf - nicht ohne schwerwiegenden theoretischen, gedanklichen Konsequenzen. Für den Verlust der emanzipatorischen Potential der bürgerlichen Ideale wurde die bürgerliche Gesellschaft als totalitäre Zusammenhang verantwortlich gemacht, und das führte zu der Kritik aller totalisierenden Perspektiven, zu der These von der Unwahrheit des Ganzen. Diese aber erwies sich als eine Falle, denn - während sie ernüchternde und positive Wirkungen hatte - führte sie doch zu der Folgerung, daß alle Reformen, partielle Veränderungen letztlich die falschen sind, von der Unwahrheit des Ganzen korrumpiert werden. So werden die in der bürgerlichen Philosophie und Kultur aufbewahrten Ideale, die die normativen Grundlagen der Kritischen Theorie bildeten, ihrer Wirksamkeit beraubt, sie selbst fallen dem allumfassenden Verfall zum Opfer. In diesem Sinne schrieb Habermas über die Kritische Theorie:

"Forschungstrategisch hat sie deshalb einen unbeabsichtigten Entmutigungseffekt, der das ganze Unwahre gegen praktische Veränderungen unterhalb des Niveaus der Veränderung des Ganzen immunisiert. Insofern war die Kritische Theorie, wenn man auf die indirekten Folgen achtet, eher von einem gewissen Attentismus begleitet; in dieser Weise ist sie auch in Deutschland nach dem Kriege rezipiert worden. Sie hat, wenn diese autobiographische Nebenbemerkung gestattet ist, unter uns Jüngeren eine politische Resignation bekräftigt, die sich mit der durch die Bundestagswahlen von 1953 besiegelten Niederlage der Opposition ausgebreitet hatte."⁶

³ Dialektik der Rationalisierung. Ein Gespräch mit A. Honneth, E. Knödler-Bunte und A. Widmann, in: Die Neue Unübersichtlichkeit, S.170.

⁴ Dialektik der Rationalisierung, S.171.

⁵ Obwohl damals wichtige Elemente davon noch geblieben sind. Sie schrieben über die Kritische Theorie: "Ihre Freiheit von der Suggestion des Bestehenden liegt gerade darin, daß sie die bürgerlichen Ideale, ohne ein Einsehen haben, akzeptiert, seien es die, welche seine Vertreter wenn auch entstellt noch verkündigen, oder die, welche als objektiver Sinn der Institutionen, technischer wie kultureller, trotz aller Manipulierung noch erkennbar sind. Sie glaubt der Arbeitsteilung, daß sie für die Menschen da ist, und dem Fortschritt, daß er zur Freiheit führt. Deshalb gerät sie leicht mit der Arbeitsteilung und dem Fortschritt in Konflikt. Sie leiht dem Widerspruch von Glauben und Wirklichkeit die Sprache and hält dabei eng ans zeitbedingte Phänomen." M. Horkheimer - Th.W. Adorno: Dialektik der Aufklärung, Frankfurt a.M.:Suhrkamp, 1969. (2. Ausgabe), S.260.

⁶ Jürgen Habermas: Protestbewegung und Hochschulreform, Frankfurt a.M.: Suhrkamp,1969, S.41.

Der junge Habermas wurde aber nicht nur durch die zum politischen Attentismus führenden Konsequenzen der Kritischen Theorie beunruhigt: auch theoretisch fand er die illuminierenden Exerzitien im Geiste der negativen Philosophie von Adorno wenig fruchtbar, und kam zu der Einsicht,

"daß man wieder hinter die Dialektik der Aufklärung zurückgehen muß, weil man mit den Aporien einer sich selbst verneinenden Philosophie als Wissenschaftler nicht leben kann." "Ich glaube, daß die Kritische Theorie in ihrer konsequentesten (d.h. Adornoschen - D.N.) Form sich nicht mehr beziehen kann auf irgendeine Form empirischer oder auch nur diskursiver Analyse von gesellschaftlichen Zuständen."⁷

All das verlangte von ihm das neuerliche Durchdenken des Problems der normativen Basis der Kritischen Theorie, nicht zuletzt deshalb, weil der Rückzug der ersten Generation der Frankfurter Schule auf die Einsicht zurückgeführt werden kann, daß all das zerbröckelt worden ist, was früher als Grundlage der radikalen Kritik der kapitalistischen Gesellschaft gedient hat.

Der junge Habermas, der die geistigen Erlebnisse und Erfahrungen der Zwanziger Jahre gleichsam nachvollzogen hat, stand vor der Aufgabe, sein Verhältnis zu Marx zu klären - wie das früher Horkheimer und Adorno auch getan haben, nur unter ganz anderen Bedingungen.⁸ Nach einem umfangreichen Literaturbericht aus dem Jahre 1957⁹ tat er das in einem Vortrag 1960. Hier hat er festgestellt, daß die revolutionäre Theorie in den entwickelten kapitalistischen Ländern ihren Adressaten verloren habe, da das Proletariat als Träger der Revolution verschwunden ist.¹⁰ Dies führe nicht nur dazu, daß die Argumente nicht mehr in Parolen umsetzbar seien. Marx hat nämlich "die erkenntnistheoretische Rechtfertigung" des eigenen Standpunktes "aus der Entwicklungsgeschichte des Proletariats abgeleitet." Da die entfremdete Arbeit diese Klasse zu der Selbstaufhebung treibe,

"ist ... mit der objektiven Stellung des Proletariats im Produktionsprozeß zugleich ein Standpunkt außerhalb dieses Prozeßes erreicht, von dem aus das System als ganzes kritisch erfaßt und seiner geschichtlichen Hinfälligkeit überführt werden kann."¹¹

Die Marxsche Idee der Identität des Adressaten und der normativen Basis der kritischen Theorie wurde von Habermas übernommen.¹² Aber Habermas folgte nicht den Weg, der von dem Marxismus noch zu Marxens Lebzeiten gegangen wäre, indem der letztere sich selbst als einen positiven Wissenschaft verstanden und so sich selbst außerhalb des

⁷ Dialektik der Rationalisierung, S.172.

⁸ 1981 hat er sich so erinnert: "Ich hatte Geschichte und Klassenbewusstsein gleichzeitig mit Faszination und mit dem Bedauern gelesen, daß diese Dinge einem vergangenen Kontext angehörten." Dialektik der Rationalisierung, S.170.

⁹ Literaturbericht zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus, in: Jürgen Habermas: Theorie und Praxis, 4. Ausgabe, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S.387-463.

¹⁰ Zwischen Philosophie und Wissenschaft: Marxismus als Kritik, in: Theorie und Praxis, S.228-9.

¹¹ Zwischen Philosophie und Wissenschaft, S.276. Siehe 1971: "Die Theorie (d.h. der Historische Materialismus - ND) gibt die Bedingungen an, unter denen eine Selbstreflexion der Gattungsgeschichte möglich geworden ist; und sie nennt zugleich den Adressaten, der sich mit Hilfe der Theorie über sich und seine potentiell emanzipative Rolle im Geschichtsprozeß aufklären kann. Mit der Reflexion ihres Entstehungs- und der Antizipation ihres Verwendungszusammenhangs begreift sich die Theorie selbst als ein notwendiges katalysatorisches Moment desselben gesellschaftlichen Lebenszusammenhangs, den sie analysiert; und zwar analysiert sie ihn als einen integralen Zwangszusammenhang unter dem Gesichtspunkt seiner möglichen Aufhebung." Einleitung zur Neuausgabe. Einige Schwierigkeiten beim Versuch, Theorie und Praxis zu vermitteln, in: Theorie und Praxis, 4. Ausgabe, S.9.

¹² Siehe Agnes Heller: Habermas and Marxism, in: John B. Thompson and David Held (eds.): Habermas. Critical Debates. London: Macmillan, 1982, S.21-41.

objektiven Krisenzusammenhangs gesetzt habe.¹³ Da die Theorie sich nicht mehr auf das Proletariat berufen könne, ergebe sich die Aufgabe, sich über die eigene Basis zu vergewissern und zu demonstrieren, daß der Traum einer theoretischen Kritik kein Alptraum ist.

Zuerst wurden die Idee und die Institutionen der Öffentlichkeit von Habermas einer Analyse aus diesem Gesichtspunkt unterzogen. Wie bekannt, hatte er in seinem Buche über die Strukturwandel der Öffentlichkeit in dem ersten Schritt die Öffentlichkeit als das Ergebnis der Differenzierung des politischen Staates und der bürgerlichen Gesellschaft beschrieben. Die Öffentlichkeit der rasonnierenden Privatleute trete mit dem Anspruch auf den politischen Staat mit der Gesellschaft zu vermitteln und die Meinungsbildung der von dem Untertanentum befreiten Bürger als Citoyen über die sie interessierenden Fragen zu ermöglichen. Es ist wichtig, daß in Habermas' Sicht die Öffentlichkeit nicht zur korporativistischen Schlichtung der Interessenunterschiede dient. In der Öffentlichkeit können die Teilnehmer zu einer wahren Sbereinkunft kommen. Im Idealfall sei sie die Sphäre der rasonnierenden Publizistik, der Diskussion.

Jedoch - meint Habermas - der staatliche Interventionismus, die tendentielle Vermischung der privaten und öffentlichen Sphäre führe zu dem Verfall der wahren Öffentlichkeit (ganz ähnlich, wie auch das Proletariat seine emanzipatorische Potentiale verloren habe): das Publikum werde manipuliert, es sei der unaufgeklärte Konsument der Produkte der Literatur und der politischen Schriftstellerei geworden. Die öffentliche Meinung, die an die Stelle der Öffentlichkeit tritt, verliere das wesentliche Charakteristikum der letzteren: sie ist nicht mehr fähig die Geltungsansprüche öffentlich und rational zu diskutieren. Die Modernisierung erscheint in dieser Darstellung als eine Verfallsgeschichte, als die Nicht-Einlösung der einstigen Versprechen.¹⁴

Diese Auffassung der Öffentlichkeit ist eindeutig normativ. Die Öffentlichkeit ist die 'existierende Vernunft', in ihr steckt ein kritisches Potential.

"Nicht als ob mit den Kaffeehäusern, den Salons und den Gesellschaften im Ernst diese Idee des Publikums verwirklicht worden sei; wohl aber ist sie mit ihnen als Idee institutionalisiert, damit als objektiver Anspruch gesetzt und insofern, wenn nicht wirklich, so doch wirksam gewesen."¹⁵

Die Institutionen der Gegenwart werden an der Idee der Öffentlichkeit gemessen, sie ist die Basis der Kritik an den manipulativen Praktiken und Institutionen, an der Scheinöffentlichkeit der Massenkommunikation.

"Solange die genannten Voraussetzungen als gegeben angenommen werden konnten, solange Öffentlichkeit als Sphäre existierte und als Prinzip funktionierte, war das, was das Publikum zu sein und zu tun glaubte, Ideologie und zugleich mehr als bloße Ideologie. Auf der Basis der fortwährenden Herrschaft einer Klasse über die andere hat diese gleichwohl politische

¹³ Zwischen Philosophie und Wissenschaft, S.266.

¹⁴ 1971 hat er die Grundgedanken des Buches so zusammenfaßt: "Einerseits ist die Fiktion einer Herrschaft auflösenden diskursiven Willensbildung zum ersten Mal im politischen System des bürgerlichen Rechtsstaates wirksam institutionalisiert worden; andererseits zeigt sich die Unvereinbarkeit der Imperative des kapitalistischen Wirtschaftssystems mit Forderungen eines demokratisierten Willensbildungsprozesses. Das Prinzip der Publizität, das auf der Grundlage eines Publikums gebildeter, rasonnierender und kunstgenießender Privatleute und im Medium der bürgerlichen Presse zunächst in eindeutig kritischer Funktion gegen die Geheimpraxis des absolutistischen Staates durchgesetzt und in den Verfahrensweisen der rechtsstaatlichen Organe verankert worden war, wird zu demonstrativen und manipulativen Zwecken umfunktioniert." Einige Schwierigkeiten, S.11-2.

¹⁵ Jürgen Habermas: Strukturwandel der öffentlichkeit, Neuwied - Berlin: Luchterhand, 1962., S. 49-50.

Institutionen entwickelt, die als ihren objektiven Sinn die Idee ihrer eigenen Aufhebung glaubhaft in sich aufnehmen."¹⁶

In der Idee der Öffentlichkeit entdeckte Habermas einen utopischen Überschuß: hier war der Ursprung der Vorstellung von der herrschaftsfreien Diskussion, die fähig ist die Wahrheit der Gedanken zu prüfen und die Normen zu rechtfertigen (eine Aufgabe, die laut der positivistischen Wissenschaftsauffassung nicht sinnvoll und unmöglich ist). Die Idee der herrschaftsfreien Diskussion setzte voraus, daß zwischen den Teilnehmern keine unlösbare Interessengegensätze bestehen dürfen, denn diese würden sie für die Argumente des Gegenspielers unzugänglich machen; andererseits dürfen sie nicht unter der Herrschaft einer allumfassenden Administration stehen, denn dadurch würden sie unmündig gemacht.¹⁷ In der Habermasschen Idee der Öffentlichkeit steckt also eine Vorahnung der Möglichkeit einer freien Gesellschaft.

Die Öffentlichkeit übernahm die Rolle des Adressaten der Kritischen Theorie. Die einzige Möglichkeit zum Durchbruch der Herrschaft der Manipulation, der bürokratischen Reglementation und der anonymen Kräfte des Marktes sah Habermas in der Ausweitung der gebliebenen Reste der Öffentlichkeit. In der Öffentlichkeit des sozialen Staates kämpfen zwei Tendenzen miteinander. Einerseits sei die Präsenz der demonstrativen und manipulierten Öffentlichkeit der großen Organisationen zu beobachten.

"Andererseits hält der Sozialstaat, soweit er die Kontinuität mit dem liberalen Rechtsstaat wahr, am Gebot einer politisch fungierenden Öffentlichkeit fest, demzufolge das von Organisationen mediatisierte Publikum, durch diese selbst hindurch, einen kritischen Prozeß öffentlicher Kommunikation in Gang setzen soll. In der Verfassungswirklichkeit des Sozialstaates liegt diese Gestalt der kritischen Publizität mit jener zu manipulativen Zwecken bloß veranstalteten in Streit; das Maß, in dem sie sich durchsetzt, bezeichnet den Grad der Demokratisierung einer sozialstaatlich verfaßten Industriegesellschaft - nämlich Rationalisierung des Vollzugs sozialer und politischer Gewalt."¹⁸

Es besteht eine klare Analogie zwischen der theoretischen Rolle und Funktion einerseits der Habermasschen Öffentlichkeit und andererseits der großen bürgerlichen Ideale und Traditionen in der Frankfurter Schule der Dreißiger Jahre. Beide wurden durch die entstehende bürgerliche Welt produziert - und es bleibt in ihnen ein verborgenes utopisches Potential, die die Kritik erst möglich macht. Horkheimer und Habermas gleichermaßen glauben, daß die Kritik der bürgerlichen Gesellschaft ihren Ausgangspunkt in den institutionalisierten Idealen derselben nimmt.

All das kommt klar in dem Aufsatz über die Möglichkeit der kritischen Soziologie zum Ausdruck, der in der Zeit der Publikation des Öffentlichkeits-Buches entstand.

"Die kritische Soziologie ist der Erinnerung dessen mächtig, was mit dem heute täglich zu Verwirklichenden und tatsächlich Erreichten einst intendiert war. Sie nimmt den prätendierten Sinn der bestehenden Einrichtungen beim Wort, denn noch wo es utopische Worte sind, erschließen diese, realistisch verstanden, am Bestehenden das, was es nicht ist."¹⁹

Das ist eine ziemlich treue Wiederholung dessen, was einst von Horkheimer mit dem Begriff der Kritischen Theorie gemeint war.²⁰ Beide weisen den gleichen Unterschied zu dem orthodox verstandenen Marxismus auf: sie versuchen, die Möglichkeit der Kritik in

¹⁶ a.a.O. S.103.

¹⁷ a.a.O. S.96-7.,252-3.

¹⁸ a.a.O. S.252-3.

¹⁹ Kritische und konservative Aufgebender Soziologie, in: Theorie und Praxis, S.303.

²⁰ Max Horkheimer: Traditionelle und kritische Theorie, in:dern.: Kritische Theorie. Eine Dokumentation, Frankfurt a.M.: S.Fischer Verlag, 1968., Bd.2. S.137-191.

einer Epoche zu retten, in der das Proletariat die revolutionäre Rolle verloren hat (der Kontext ist natürlich unterschiedlich, denn früher war es der Sieg des Faschismus, später der gelungene spätkapitalistisch-sozialstaatliche Ausgleich, der als Indiz dieser Rollenveränderung genommen wurde). Die philosophisch formulierten oder institutionalisierten Ideale sind aber der Korruption ausgesetzt. Sie können in eine andere Sphäre übergerettet werden - wie das Adorno tat, als er die in dem diskursiven Denken gescheiterten Ideale in die Kunst verlegte.

Habermas hatte einen anderen Weg gefolgt - und dabei spielten bewußte politische Motivationen eine Rolle.²¹ Nicht nur der fatalistische Attentismus von Adorno war für Habermas unakzeptabel, sondern auch eine andere Konsequenz der Negativen Dialektik: die letztere konnte auf die Reste der 'existierenden Vernunft' nur hinweisen, zu ihrer diskursiver Entfaltung konnte sie aber nicht kommen. Habermas war überzeugt, daß er etwas positives in der Soziologie und Methodologie sagen kann. Dazu aber war das bloße Aufweisen der existierenden Ideale wie der Öffentlichkeit nicht genug - dies wurde in der sog. Positivismus-Debatte klar.

Die zentrale Frage der Debatte war, ob die normativen Standards selber kritisch überprüfbar sind oder nicht. Wenn das unmöglich wäre, könnten sie nur durch Dezision eingeführt werden - und in diesem Falle wäre die Kritische Theorie unhaltbar, denn das, was sie zur kritischen macht, außerhalb jeder Theorie liegen würde. Habermas konnte die Sache der kritischen Theorie nicht überzeugend verteidigen. Seine Berufung auf "die natürliche Hermeneutik der sozialen Lebenswelt"²² konnte nicht überzeugend wirken, denn sie war zu allgemein und verschwommen (die Formulierung zeugt von dem frischen Kontakt mit der Gadamerischen Hermeneutik Anfang der sechziger Jahre, während seiner kurzen Aufenthalt in Heidelberg). Als er, der Konzeption des Öffentlichkeit-Buches entsprechend, die Klärung der Standards von der reflexiven Kommunikation, der rationalen Argumentation erwartet (denn diese stelle die Prinzipien, nach denen sie verfährt, stets mit zur Diskussion), die Formulierungen sind schwer zu interpretieren. Er setzt voraus, daß die rationale Diskussion ein Faktum sei, "weil wir uns immer schon in einer Kommunikation vorfinden, die zur Verständigung führen soll."²³ Es scheint so, als ob er darauf verweise, daß es in der Wissenschaft und in der wissenschaftlichen Kommunikation solche Institutionalisierungsprozesse gebe, die nicht zu der Korruption führen, die zum Schicksal der bürgerlichen Öffentlichkeit wurde. Der nächste Satz lautet: "Aber diese empirische Tatsache hat zugleich die Eigentümlichkeit einer transzendentalen Bedingung: In der Diskussion läßt sich erst Einigung über die Standards erzielen, anhand deren wir Tatsachen von bloßem Spuk unterscheiden."²⁴ Das ist ein Paradoxon: die transzendentalen Voraussetzungen der Erkenntnis können nicht zugleich empirische Tatsachen sein, wenn wir die Begriffe sinnvoll verwenden wollen. Aller Unklarheit zum Trotz blieb jedoch die Intuition, daß die positivistische und popperianisch kritisch-rationalistische Auffassung von den Standards und den Tatsachenfeststellungen unrichtig ist, haltbar - freilich um den Preis einer tiefgehenden Umgestaltung der methodologischen-philosophischen Grundlagen.

²¹ Hier muß in Erinnerung gerufen werden, daß Habermas dem Sozialismus als gesellschaftlichem Ideal trotz aller Enttäuschungen und der konsequenten Kritik des osteuropäischen bürokratischen Sozialismus nahe geblieben ist. Perry Anderson und Peter Dews, die Redakteure des New Left Review haben ihn 1984 gefragt: "Kan die Linke von Ihnen eine direktere Behandlung des Sozialismuserwarten, ein Begriff, der in Ihren Schriften relativ marginal bleibt (in dem Sinn, daß er nirgends für sich selbst untersucht wird), zugleich aber vermutlich für Ihr generelles Anliegen zentral ist?" Habermas' Antwort: "... Ihre Ermahnung muß ich mir zu Herzen nehmen. Ich sollte nicht nur in Interviews von Sozialismus reden - wenn es sonst kaum noch jemand tut." Ein Interview mit der New Left Review, S.256., 257.

²² Jürgen Habermas: Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik, in: Theodor W. Adorno u.a.: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, Neuwied - Berlin: Luchterhand, 1969., S.158.

²³ Jürgen Habermas: Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus, ebenda, S. 253.

²⁴ a.a.O. S. 254.

Um weiterzukommen Habermas hatte zu beweisen, daß die utopischen Gehalte, die in der Öffentlichkeit institutionalisiert wurden, eine breitere, gesamthistorische Geltung haben, die auch diskursiv überprüfbar ist. Er hatte zu beweisen, daß sie nicht an vergängliche Institutionen gebunden sind. Anfang der sechziger Jahre war es noch unklar, wie dieser Anspruch plausibel gemacht werden könne.

Die allgemeine Richtung wurde schon in einem Essay aus dem Jahre 1963 bezeichnet. Hier spricht er darüber, wie die Kriterien gefunden werden können, anhand deren entschieden werden kann, ob menschliches Leiden in einem bestimmten Zeitpunkt "unnötig" sei oder nicht - ob es also um Unterdrückung handele oder nicht. Um ein solches Kriterium zu finden müssen wir "einen umfassenden Begriff der Rationalität" voraussetzen, die von der Selbstreflexion nicht scheut - sagt Habermas. Wo kann aber diese Vernunft aufgefunden werden?

"Heute muß die Konvergenz von Vernunft und Entscheidung, die die große Philosophie noch unmittelbar dachte, auf der Stufe der positiven Wissenschaften und das heißt: durch die auf der Ebene technologischer Rationalität notwendig und zurecht gezogene Trennung, durch die Diremption von Vernunft und Entscheidung hindurch wiedergewonnen und reflektiert behauptet werden. Wissenschaft als Produktivkraft wirkt, wenn sie in Wissenschaft als Kraft der Emanzipation einströmt, so heilsam, wie sie Unheil stiftet ..." ²⁵

Der Weg führte also in die die wissenschaftliche Praxis reflektierende Philosophie, um dort die normative Basis der Kritik aufzufinden.

II.

Die Konzeption der Erkenntnisinteressen wurde von Habermas in den sechziger Jahren ausgearbeitet. Zuerst wurde sie in der Frankfurter Antrittsvorlesung 1965 dargestellt und in dem 1968 publizierten Band Erkenntnis und Interesse ausgeführt; das letztere wird heute als Habermas' erste große Synthese betrachtet. Das Problem der kritischen Standards, der normativen Basis der Kritischen Theorie wird in dieser Konzeption umgestaltet. Die Frage lautet nunmehr, ob es gezeigt werden kann, daß in der kritischen wissenschaftlichen Reflexion ein Interesse wirkt, das zur Auflösung des verzerrten Selbstverständnisses treibt.

Die Transposition des Problems der Kritischen Theorie in die Wissenschaftstheorie bedeutet nicht den Rückzug in die reine Spekulation. Die materialistische Wissenschaftskritik sei deshalb der positivistischen und hermeneutischen Wissenschaften überlegen, weil sie die Erkenntnistheorie mit der Gesellschaftstheorie verknüpft, indem sie das Interesse an der Emanzipation formuliert. "Die Analyse des Zusammenhanges von Erkenntnis und Interesse soll die Behauptung stützen, daß radikale Erkenntniskritik nur als Gesellschaftstheorie möglich ist." ²⁶ Da aber die Theorie der spätkapitalistischen Gesellschaften fehlt, der Primat kommt jedoch - wenn auch nur vorläufig - der Erkenntniskritik zu.

Die radikale Erkenntniskritik ist reflexiv eingestellt. Habermas' Modell ist die Hegelsche Phänomenologie des Geistes: der Geist erinnert sich des Prozeßes, in dem er gebildet wurde. Die zeitgemäße Form dieser Erinnerung sei die Ideologiekritik, die die systematische Verzerrungen auflöst. ²⁷

²⁵ Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung - Zu Theorie und Praxis in der verwissenschaftlichten Zivilisation, in: Theorie und Praxis, S.332-333. (Zitat: S.333.)

²⁶ Jürgen Habermas: Erkenntnis und Interesse, (2. Ausgabe) Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1973, S.9.

²⁷ Erkenntnis und Interesse, S.34-6. bzw. Erkenntnis und Interesse (1965), in: Technik und Wissenschaft als Ideologie, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1971, S.158-9.

Im Zentrum der Konzeption stehen die Erkenntnisinteressen. Die Verknüpfung von Vernunft und Interesse ist für die traditionale Auffassung skandalös. Die kontemplative Vernunft kann nicht interessiert sein, Habermas aber - in dieser Hinsicht in der marxistischen und auch in der Frankfurter Tradition stehend - verwirft diese klassische Auffassung.²⁸

Die erkenntnisleitende Interessen sind bei ihm Grundorientationen, die an die Bedingungen der Reproduktion und der Selbstkonstitution der Gattung, an die Arbeit und Interaktion anknüpfen. Habermas nämlich glaubt, daß Marx Opfer eines Selbstmißverständnisses wurde, in dem er die Selbsterzeugung der Gattung nach dem Modell der materiellen Produktion, der Arbeit vorgestellt hat. Die Reproduktion der Gattung gehe in zwei gleichursprünglichen Dimensionen vor: in der Arbeit in dem Stoffwechsel mit der Natur, während die Interaktion den Bereich des Einverständnisses und der Macht, des Klassenkampfes und des Ringens um die Neugestaltung des institutionellen Rahmens umfaßt.²⁹ Die der Arbeit und der Interaktion entsprechenden Erkenntnisinteressen haben einen transzendentalen Status und dementsprechend konstituieren sich die Gegenstandsbereiche der Wissenschaften. (Später macht Habermas einen klaren Unterschied zwischen der Gegenstandskonstitution und den Geltungsproblemen. Die Erkenntnisinteressen entscheiden über die Gegenstandskonstitution, sie fungieren keineswegs als Wahrheitskriterien, sie können nicht die Geltung der Aussagen verbürgen.³⁰

Die Konstitution der Gegenstandsbereiche der Wissenschaften folgt also den Gang der gesellschaftlichen Lebenspraxis, sie ist nicht durch die immanente Bewegung des Geistes bestimmt. Die zwei Erkenntnisinteressen sind das technische Interesse, das Interesse an der technischen Verfügung über die dinglichen oder verdinglichten Prozesse (in den Naturwissenschaften und in den positivistisch eingestellten Gesellschaftswissenschaften) und das praktische Erkenntnisinteresse, das Interesse an dem handlungsorientierenden Einverständnis, an der möglichen Intersubjektivität (in den hermeneutischen Wissenschaften).

"Von einem technischen bzw. praktischen Erkenntnisinteresse sprechen wir also insofern, als die Lebenszusammenhänge instrumentalen Handelns und symbolisch vermittelter Interaktion auf dem Wege über die Logik der Forschung den Sinn der Geltung möglicher Aussagen dahingehend präformieren, daß sie, soweit sie Erkenntnisse darstellen, nur in diesen Lebenszusammenhängen eine Funktion haben - eben technisch verwertet oder praktisch wirksam sind."³¹

Im Zusammenhang mit den Erkenntnisinteressen sind wir wieder mit dem Problem des Transzendentalismus oder - wie Habermas später sagt - des Quasi-Transzendentalismus konfrontiert.³² Die Erkenntnisinteressen haben einen transzendentalen Status, da sie den Sinn aller möglichen Aussagen präformieren; sie haben einen empirischen Status, da sie in der Geschichte der Gattung ausgebildet sind.³³ Der Doppelstatus der

²⁸ Horkheimer hat 1959 geschrieben: "... der Gegenstand der Soziologie als Wissenschaft /wird/ nicht weniger durch objektive Interessen der Menschheit konstituiert als andere Felder der Erkenntnis. Der Unterschied liegt im Wesen der Interessen; Soziologie weist auf das richtige Zusammenleben der Menschen hin." Die Soziologie hat "die Mittel, mit denen die Gesellschaft sich am Leben erhält, in Beziehung auf den Zweck, die menschenwürdige Einrichtung des Lebens zu sehen." Max Horkheimer: Soziologie und Philosophie, in: Sozialphilosophische Studien, Frankfurt a.M.: Athenäum Fischer, 1972, S.85.

²⁹ Siehe Erkenntnis und Interesse, S.59-88. und Arbeit und Interaktion, in: Technik und Wissenschaft als Ideologie, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1968, S.146-168.

³⁰ Nachwort(1973), in: Erkenntnis und Interesse, S.382ff.

³¹ Erkenntnis und Interesse, S.241.

³² Siehe z.B. Einige Schwierigkeiten, S.16.

³³ "... die kategoriale Formung der Gegenstandsbereiche, über denen die objektivierenden Wissenschaften Theorien errichten, verraten ein synthetisches Apriori der handlungsbezogenen Erfahrung; aber zugleich

Erkenntnisinteressen ist deshalb wichtig, weil - wenn das auch bei dem später einzuführenden emanzipatorischen Erkenntnisinteresse vorausgesetzt werden kann - es garantiert, daß sie zugleich allgemein, gattungsspezifisch und in diesem Sinne der totalen Korruption nicht ausgesetzt und historisch konkretisierbar sind.

Die Erkenntnisinteressen sind meistens keine manifeste Interessen. Die Wissenschaften selber leben in einer objektivistischen Illusion, sie sind von dem Glaube an der desinteressierten Naturerkenntnis oder Interpretation geführt. Die Selbsterkenntnis der von den technischen und praktischen Interessen geleiteten Wissenschaften kann nicht dazu kommen, daß sie die Interessen als Interessen identifiziere (das wird von Habermas in der Analyse der Wissenschaftsphilosophie von Peirce und Dilthey demonstriert). Die materialistische Wissenschaftskritik zerstöre in diesem Sinne einen objektivistischen Schein - sie sei also Ideologiekritik.

Der Status der materialistischen Wissenschaftskritik bleibt aber ungeklärt, solange nicht gezeigt wird, von welchem Interesse sie geführt wird. Die erkenntnisleitenden Interessen können nur von dem Gesichtspunkt eines höhergestellten Interesses aufgedeckt werden. Es ist gar nicht überraschend, daß dieses höhergestellte Interesse sich als die normative Basis der Kritischen Theorie erweisen wird. Von der Existenz dieses letztgenannten Interesses können wir uns nur in der meta-epistemologischen Analyse vergewissern.

Habermas meint, daß dieses höhergestellte Interesse nur auf die Wiederherstellung der gestörten Intersubjektivität, der systematisch verzerrten Kommunikation ausgerichtet werden kann. Die von der technischen Interesse geleiteten Wissenschaften seien nämlich von dem Erfolg kontrolliert: der Mißerfolg führe hier zu der Überprüfung der einzelnen Schritte, die falschen Annahmen können identifiziert werden. Auch die von dem praktischen Interesse geführten Wissenschaften reagieren auf das Mißlingen des Verstehens mit einer genaueren Überprüfung der Texten. Es ist aber möglich, daß die Verzerrung der Kommunikation systematisch ist, sie kann nicht durch eine genauere Sinnexplikation behoben werden (und naturgemäß können kommunikative Verzerrungen nicht durch technischen Prozeduren beseitigt werden - in diesem Sinne sind die beiden erkenntnisleitenden Interessen keineswegs symmetrisch!). Die Psychoanalyse suche eben die Methoden der Auflösung der systematischen Verzerrungen der Kommunikation und des Verhaltens.³⁴

Die Psychoanalyse praktiziere nämlich eine eigenartige Selbstreflexion, Ideologiekritik - freilich eine Psychoanalyse, die sowohl von Freuds objektivistischen, naturwissenschaftlichen Selbstmißverständnissen, als auch von den Verzerrungen des amerikanischen Revisionismus bereinigt ist.³⁵ Diese Selbstreflexion ist bei Habermas - die Hegelsche Tradition folgend - gleichbedeutend mit der Emanzipation:

"In der Selbstreflexion gelangt eine Erkenntnis um der Erkenntnis willen mit dem Interesse an Mündigkeit zur Deckung; denn der Vollzug der Reflexion weiß sich als Bewegung der Emanzipation. Vernunft steht zugleich unter dem Interesse an Vernunft. Wir können sagen, daß sie einem emanzipatorischen Erkenntnisinteresse folgt, das auf den Vollzug der Reflexion als solchen zielt."³⁶

ist das Subjekt dieser Erfahrung ein Produkt der Gattungs- und der Naturgeschichte, und es ist mit Kompetenzen ausgestattet, die gleichzeitig in ihrer Logik nachkonstruiert und in ihrer Entstehung empirisch erklärt werden müssen." Nachwort (1973), in: Erkenntnis und Interesse, S.378.; siehe auch Einige Schwierigkeiten, S.28.

³⁴ Erkenntnis und Interesse, S.262.

³⁵ Siehe Erkenntnis und Interesse, S.292-300.

³⁶ Erkenntnis und Interesse, S.244.; "Vernunft erfaßt sich als interessierte im Vollzug der Selbstreflexion. Auf den fundamentalen Zusammenhang von Erkenntnis und Interesse stossen wir daher, wenn wir Methodologie in der Weise der Erfahrung der Reflexion entfalten: als die kritische Auflösung des Objektivismus, nämlich des objektivistischen Selbstverständnisses der Wissenschaften, das den Anteil

In der Selbstreflexion der einzelnen Wissenschaften wird aber diese emanzipatorische Erkenntnis nicht vollzogen. Die Auflösung der systematischen Verzerrungen der Kommunikation, der Verdinglichungen, die auch in den unter dem technischen bzw. praktischen Erkenntnisinteresse stehenden Wissenschaften wirksam sind, kann nur in einer Reflexion geschehen, die der psychoanalytischen Erfahrung ähnlich ist.

Die psychoanalytische Erfahrung nämlich - sagt Habermas - geht von der erzählten Lebensgeschichte des Patienten aus (die auch ein Bildungsprozeß war), sie beschränkt sich aber nicht darauf, was von den Motiven und den subjektiven Absichten in der Erinnerung geblieben ist, wie das die Hermeneutik tut. Die Psychoanalyse konzentriert sich auf die Auslassungen und Entstellungen, auf den zunächst unverständlichen Text der Träume. Hier wird die Sprachanalyse, die Hermeneutik mit der Analyse der kausalen Zusammenhänge verknüpft. Die Kausalität, die aufgedeckt wird, ist die Kausalität der Gewalt und der Unterdrückung, und die Analyse wirkt befreiend, indem sie den Patienten aus der Gewalt der verdinglichten, die Gestalt der natürlichen Kräfte annehmenden Motiven rettet.

Die Analyse führe zur Freiheit - sagt Habermas - weil nach der gelungenen Behandlung die Ziele, die Absichten und die Handlungsmotiven zusammenfallen - nicht deshalb, weil die äußeren Zwänge von den Individuen perfekt internalisiert worden sind, sondern weil sie sich von denen befreit haben. 'Fehlerhaft' ist nämlich (im Sinne von Freud)

"jede Abweichung vom Modell des Sprachspiels kommunikativen Handelns, in dem Handlungsmotive und sprachlich ausgedrückte Intentionen zusammenfallen.

...

Ein solches Modell könnte freilich nur unter Bedingungen einer nicht repressiven Gesellschaft allgemeine Anwendung finden; Abweichungen von dem Modell sind aber unter allen bekannten gesellschaftlichen Bedingungen der Normalfall."³⁷

In der Psychoanalyse werden die Motive, die früher systematisch verdrängt wurden, von den Patienten erkannt und anerkannt. In gleicher Weise werden die Regeln, die eine im historischen Sinne unnötige Deprivation nach sich ziehen, in einer freien Gesellschaft abgeschafft (wobei der notwendige Maß der Deprivation von dem Entwicklungsstand der Produktivkräfte abhängt), und deshalb sind die institutionellen Regelungen und Vorschriften in der Kommunikation der Gesellschaftsmitglieder rational begründbar.

"Das Ziel ist 'die rationelle Begründung der Kulturvorschriften', also eine Organisation der gesellschaftlichen Beziehungen nach dem Prinzip, daß die Geltung jeder politisch folgenreichen Norm von einem in herrschaftsfreier Kommunikation erzielten Konsensus abhängig gemacht wird."³⁸

Daraus ergeben für Habermas zwei interessante Konsequenzen. Die Theorie, die die Annahmen über die freie Gesellschaft entfaltet, ist selber von der Zustimmung der Betroffenen, die in der freien, herrschaftsfreien Kommunikation erreicht wird, abhängig. Das schließt alle objektivistischen Positionen aus, die sich selbst von ihrem Objektbereich unabhängig betrachten. Das Modell dieser Theorieauffassung wird wieder in der Psychoanalyse gefunden. Die Behandlung wird nämlich nur dann als erfolgreich betrachtet, wenn der Patient die von dem Arzt gebotene Interpretation der eigenen Lebensgeschichte zwanglos anerkannt bzw. wenn sie gemeinsam eine akzeptable Interpretation ausarbeiten können.

subjektiver Tätigkeit an den präformierten Gegenständen möglicher Erkenntnis unterschlägt." a.a.O. S.261.

³⁷ a.a.O. S.277.

³⁸ a.a.O. S.344.

"Allgemeine Interpretationen gelten, wenn sie gelten, für das forschende Subjekt und alle, die seine Stellung einnehmen können, nur in dem Maße, in dem diejenigen, die zum Gegenstand einzelner Interpretationen gemacht werden, darin sich selber erkennen. Das Subjekt kann eine Erkenntnis vom Objekt nicht gewinnen, ohne daß sie für das Objekt Erkenntnis geworden wäre und dieses durch sie zum Subjekt sich befreit hätte."³⁹

Schon der junge Habermas hatte sich kritisch von dem erstarrten Marxismus abgegrenzt, der von sich selber eine ausgesprochen objektivistische Auffassung hatte und sehr wenig um die Zustimmung der Betroffenen kümmerte. Aber die selbe Einstellung war auch der ersten Generation der Frankfurter Schule nicht ganz fremd, denn wenn sie sich an die großen Ideale der bürgerlichen Tradition gebunden hatten, haben sie bewußt von der Partikularität der Interpretationen und Erfahrungen der der Unterdrückung Ausgelieferten abgesehen.

Die zweite Konsequenz, die sich aus dem psychoanalytischen Modell für Habermas ergab, betrifft die Auffassung der Theorie-Praxis Relation. In diesem Modell nämlich ist die Interpretation, die sich bewährt (die Bewährung ist immer vorläufig und kann widerrufen werden), schon ein Stück Befreiung.

"... die analytische Auflösung einer verzerrten Kommunikation, die Verhaltenszwang und falsches Bewußtsein determiniert, (ist) beides in einem: Theorie und Therapie. Im Akt der Selbstreflexion ist die Erkenntnis einer Objektivierung, deren Gewalt allein darauf beruht, daß sich das Subjekt in ihr als seinem Anderen nicht wiedererkennt, unmittelbar eins mit dem Interesse an Erkenntnis, nämlich an der Emanzipation von eben jener Gewalt. In der analytischen Situation ist die Einheit von Anschauung und Emanzipation, von Einsicht und Befreiung aus dogmatischer Abhängigkeit, ist jene Einheit von Vernunft und dem interessierten Gebrauch der Vernunft wirklich, die Fichte im Begriff der Selbstreflexion entfaltet hat."⁴⁰

Mit dieser Konzeption hatte Habermas die Schwierigkeiten, die für die normative Begründung der kritischen Theorie in der ersten Periode ergaben, umgegangen. Das emanzipatorische Interesse ist in der wissenschaftlichen Praxis wohl begründet, sie ist historisch und metahistorisch zugleich. Die Psychoanalyse ist bloss die historisch kontingente Form, in der es sich entfaltet hatte; es ist vielmehr in der gattungsspezifischen Erkenntnisprozessen begründet; insofern ist es allgemein. Auf der anderen Seite bedarf das emanzipatorische Interesse zu seiner Entfaltung die historisch konkrete kognitive und praktische Tätigkeit; in diesem Sinne ist es immanent.

* * *

Die Publikation der 'Erkenntnis und Interesse' hatte eine, dem Ausmaß des Unternehmens gerechte kritische Reaktion ausgelöst. Die Würdigung war von dem damaligen politischen Klima der Bundesrepublik bestimmt. Die linksgerichteten Kritiker von Habermas fanden es irritierend, daß er das Modell der Emanzipation in der Psychoanalyse gefunden hatte, das er die friedlich-sterile Welt der Gesprächstuben, den selbstlos rationalen Geist der Forschungstätigkeit heraufbeschwört, wo die Hauptrolle nicht von der revolutionären Avantgarde, sondern von dem gutmütigen und die eigene intellektuelle Überlegenheit demonstrierenden Therapeuten gespielt wird. Diese Argumentation wird in der folgenden Zitate von Hans-Joachim Giegel wohl repräsentiert:

"Der revolutionäre Kampf ist nämlich keineswegs eine psychoanalytische Behandlung im großen Maßstabe. Der Unterschied zwischen diesen beiden Formen emanzipatorischer Praxis ergibt sich schon daraus, daß dem Patienten

³⁹ a.a.O. S.319.

⁴⁰ a.a.O. S.348-9.

geholfen wird, sich von dem ihm angetanen Zwang zu befreien, während den herrschenden Klassen der Versuch, sie vom gesellschaftlichen Zwangszusammenhang zu erlösen, allein als eine Bedrohung der Herrschaft erscheinen muß, die sie über die anderen Klassen ausübt."⁴¹

Daß diese Kritik in einem bestimmten Maße richtig ist, wurde von Habermas selber anerkannt. Er hatte aber eingewendet, daß die Theorie in dem politischen Kampfe, in der Interpretation des Verhaltens des Gegners, mit dem nicht kommuniziert werden kann, objektivistisch angewendet wird. Wir müssen also uns vorbehalten, daß über die Geltung der Theorie nur in einem zukünftigen herrschaftsfreien Diskurs entschieden werden kann.⁴² In diesem Sinne hat die Kritik also nur eine hypothetische, vorläufige Basis.

Diese Antwort hatte freilich weder die Kritiker, die eine politische und historische Konkretisierung verlangten, noch den Anspruch auf die Begründung der Normativität der Theorie befriedigt. Das Fehlen der Konkretion wird auch von Dietrich Böhler festgestellt:

"Zwar schließen diese Verpflichtungen eine (Minimal-)Ethik für das Verhalten der Theoretiker untereinander und ihr Engagement zur praktischen Sicherstellung des Erkenntnisfortschritts ein, nicht aber eine darüber hinausreichende Ethik zur konkreten Orientierung des gesellschaftlichen und privatexistentiellen Lebens und ebensowenig ein konkret parteiergreifendes Engagement zur Gewährleistung eines Fortschritts der praktischen Humanität."⁴³

Die Gegner, die aus der Studentenbewegung kamen oder der nahe gestanden sind, warfen ihm vor, daß er die Aufklärung, die Politisierung der Öffentlichkeit als Ziel aufgefaßt habe und nicht als strategisch nützliches Mittel. Habermas seinerseits apostrophierte die hitzköpfige Radikalen als "die Kinder der Scheinrevolution".

In der Diskussion um die Angemessenheit der Psychoanalyse als Modell der emanzipativen Praxis kann Habermas nicht nur wegen der Sterilität und Lebensfremdheit der Auffassung kritisiert werden. In diesem Modell sind die Rollen ungleich verteilt. Der Therapeut hat eine eindeutige Überlegenheit, erstens, weil die Situation von ihm kontrolliert wird, zweitens, weil er ein Wissen, eben die psychoanalytische Erfahrung, besitzt, das eo ipso dem Patienten verschlossen bleibt. Wenn diese Situation das allgemeine Modell für die emanzipatorischen Praktiken abgebe, würden sich daraus solche unangenehme Konsequenzen ergeben, die von Habermas selber nicht akzeptiert werden könnten.

Die allgemeine Richtung der Kritiken, denen Habermas von Seiten des Linken ausgesetzt wurde, implizierte die Forderung, daß er zu dem Standpunkt der der Frankfurter Schule vorausgehenden Periode zurückkehren sollte, zu der Auffassung (wie das von Luk0cs in der Geschichte und Klassenbewußtsein vertreten wurde), die die jeweilige Linie der Bewegung und der Partei mit einer aus dem revolutionären Potential

⁴¹ Hans Joachim Giegel: Reflexion und Emanzipation, in: Karl Otto Apel und andere: Hermeneutik und Ideologiekritik, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1971, S.278.

⁴² Einige Schwierigkeiten, S.43-44.

⁴³ Dietrich Böhler: Zur Geltung des emanzipatorischen Interesses, in: Winfried Dallmayr (Hrsg.): Materialien zu Habermas' "Erkenntnis und Interesse", Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1974., S.358. Das fehlen der konkreten Spezifikation wird auch von Trent Schroyer Habermas vorgeworfen: "Habermas bleibt bei seinem Vorgriff auf Emanzipation so sehr im Rahmen rationaler Reflexion, daß die konkrete Anwendung dieser Utopie systematische Untersuchung und politische Bewertungen in jeder historischen Situation erforderlich macht. Eine allgemeine Theorie der Emanzipation gibt es nicht!" Trent Schroyer: Die dialektischen Grundlagen der kritischen Theorie, in: Dallmayr: Materialien, S.64. Der unmittelbare politische Gehalt wird auch von Bernhard Badura vermißt: Ein neuer Primat der Interpretation? Zum Problem der Emanzipation bei Jürgen Habermas, in: Dallmayr: Materialien, S.396-7.

und der weltgeschichtlichen Rolle des Proletariats abgeleitete Universalität ausstattete.⁴⁴ (Von dem Gesichtspunkt des hier behandelten Problems ist es unerheblich, daß der Standpunkt der linken Radikalen in anderen Fragen von der marxistischen Orthodoxie wesentlich abwich.) Paradoxerweise konnte diese Auffassung von dem psychoanalytischen Modell der Emanzipation unterstützt werden, wenn die allwissende Organisation an die Stelle des Therapeuten gesetzt wird. Die vorausgehenden theoretisch-philosophische Entwicklungen und die historischen Erfahrungen haben aber Habermas von dieser Sichtweise entfernt.

Wie er in der Zusammenfassung der Diskussionen der sechziger Jahre schreibt, es müssen drei verschiedene Momente der Vermittlung von Theorie und Praxis unterschieden werden. Die Bildung und Fortbildung der kritischen Theoreme erfordert die wissenschaftliche Argumentation und die Überprüfung der Wahrheit der Theorien. Die Organisation des Aufklärungsprozesses erfordert eine andere Logik, wie auch die Wahl der angemessenen Strategien, die Entscheidung taktischer Fragen. Die unmittelbare Verknüpfung der drei Momente kann gefährliche Folgen haben.

"Während die Theorie sowohl die Aufklärungsarbeit legitimiert wie auch sich selbst durch mißlingende Kommunikation widerlegt, jedenfalls korrigiert werden kann, kann sie keineswegs a fortiori die riskanten Entscheidungen strategischen Handelns unter konkreten Umständen legitimieren."⁴⁵

Die Unklarheit, die sich aus der Auffassung der emanzipatorischen Praxis nach dem Modell der psychoanalytischen Behandlung ergab, erforderte das neuerliche Durchdenken des ganzen Komplexes.

Auch der Quasi-Transzendentalismus der emanzipatorischen Interessen erwies sich als problematisch. Die kritischen Bemerkungen des Freundes und in einem bestimmten Sinne Lehrers, Karl Otto Apels richteten sich nicht nur auf die Unklarheit der Beziehung zwischen Reflexion und emanzipativer Praxis, als er ihm vorwarf, daß das emanzipatorische Interesse führe "zur schlechthinniger Identität von Erkenntnis und Interesse, von Reflexion und praktischem Engagement." Es sei eine "idealistische Illusion", wenn das Interesse an der theoretischen Reflexion und das materiell-praktische Engagement nicht auseinandergehalten werden.⁴⁶ Wir müssen daran erinnern, daß Habermas die Erkenntnisinteressen zugleich für empirisch und apriori hielt. Apels Kritik richtete sich gegen die begriffliche Bravouren, die nicht sehr überzeugend wirkten.

Diese Überlegungen heben die Wichtigkeit der präzisen Formulierung des emanzipatorischen Interesses hervor. In dieser Hinsicht aber, wie darauf McCarthy hingewiesen hat, war nicht alles in Ordnung. Um nur die wichtigsten Problemen zu erwähnen: die Erkenntnisinteressen, die an die technische Aneignung der Natur und an die intersubjektive Verständigung gebunden sind, sind anthropologisch primär - wegen der Gleichursprünglichkeit von Arbeit und Interaktion, die aufeinander nicht

⁴⁴ S. Georg Lukács: Methodisches zur Organisationsfrage, in: ders.: Geschichte und Klassenbewußtsein, Neuwied - berlin: Luchterhand, 1968., S.471-517.

⁴⁵ Einige Schwierigkeiten, S.37ff., Zitat S.38.

⁴⁶ Karl Otto Apel: Wissenschaft als Emanzipation? Eine kritische Würdigung der Wissenschaftskonzeption der 'Kritischen Theorie', in Dallmayr: Materialien, S.341-2. Henning Ottmanns spätere Kritik wurde von den Schriften von Apel und Böhler inspiriert. Ottman stellt fest, daß die Selbstreflexion, die von dem emanzipatorischen Interesse geleitete Kritik sich in Widersprüchen verstrickt. Wenn nämlich die Kritik universale Rationalitätsansprüche erhebt, verliert sie den Anschluß an die konkreten, spezifischen emanzipatorischen Prozessen. Wenn sie sich aber an konkreten historischen Bewegungen bindet (wie das von Böhler gefordert wurde), dann kann sie den Universalitätsanspruch theoretisch nicht mehr begründen, und sie wird von einer riskanten Praxis gefangengenommen. Henning Ottmann: Cognitive Interests and Self-Reflection, in: Critical Debates, S.84.

zurückgeführt werden können. Den gleichen Primat hat das emanzipatorische Interesse, das auf die Auflösung der von Herrschaft und Ideologie produzierten Verzerrungen und Verdrängungen gerichtet ist, nicht. Es hat einen abgeleiteten Status, wie das Habermas selber bemerkte in dem 1973 geschriebenen Nachwort.⁴⁷ Auf der anderen Seite hat aber das emanzipatorische Interesse in der Konstruktion der meta-epistemologischen Theorie eine zentrale Funktion, die die Universalität und den Primat erfordert. Die beiden anderen Interessen können erst von der Gesichtspunkt des dritten, höhergestellten gedeutet und identifiziert werden.

Die Selbstreflexion spielt eine wichtige Rolle in der eingestandenermaßen von Fichte beeinflussten Konstruktion der Erkenntnis und Interesse. Sie tritt aber in zwei verschiedenen Kontexten auf, was die Klarstellung wiederum erschwert. Einerseits geht es um die philosophische Reflexion, die auf die universalen Voraussetzungen des gültigen Wissens und des richtigen Handelns gerichtet ist (transzendente Reflexion), andererseits um die Reflexion eines partikularen Subjekts, das die eigene Lebensgeschichte betrachtet um sich von dem Selbstbetrug, der Selbsttäuschung zu befreien (kritische Selbstreflexion).⁴⁸ Die beiden unterschiedlichen Bedeutungen der Selbstreflexion sind bei Habermas aus systematischen Gründen verknüpft, denn nur so kann er zeigen, daß das in der Wissenschaft wirkende Interesse auch praktische Folgen hat. Die Unklarheit hängt mit der Grundintention zusammen, und wirft die Frage auf, ob die normativen Grundlagen der Kritischen Theorie über die Rekonstruktion des wissenschaftlichen Denkens gesichert werden können.

Die Schwierigkeiten hängen mit den von den linken Kritikern aufgeworfenen Fragen zusammen. Eigentlich geht es um den Quasi-Transzendentalismus der Habermas'schen Auffassung. Habermas nämlich erweckt den Eindruck, daß er sowohl von der theoretischen Aufklärung (durch die Reflexion auf die allgemeinen Grundlagen der Erkenntnis) als auch von der situationell gebundenen Aufklärung spricht - wobei die letztere naturgemäß mit den konkreten emanzipativen Praktiken verwoben ist.⁴⁹ So entsteht der Schein, daß er mit der Ausarbeitung der normativen Basis der kritischen Theorie auch die Rechtfertigung der konkreten emanzipatorischen Aktionen liefert - mit anderen Worten: aus den philosophischen Annahmen organisatorische Folgerungen deduziert, wie das Lukács getan hatte. Eben das war es aber, was Habermas vermeiden wollte, angesichts der historischen Korruption der Ideale. Der meta-epistemologische Versuch der Rekonstruktion der normativen Basis der Kritischen Theorie war gescheitert, weil er das klar gestellte Problem der Distanz von Theorie und Praxis nicht bewältigen konnte, und das Konzept der erkenntnisleitenden Interessen war zu unsicher, um dadurch die Grundlagen der Theorie überzeugend zu sichern.

Mit der Ausarbeitung des Unterschieds von Selbstreflexion und Rekonstruktion in den frühen siebziger Jahren glaubte Habermas eine Lösung zu finden. Die Selbstreflexion nämlich macht die unbewußten Motivationen so bewußt, daß dies praktische Konsequenzen hat (das geschieht in dem als Modell betrachteten analytischen Gespräch), die Rekonstruktion der intuitiven Regeln aber bleibt ohne praktischen Folgen, denn es wird nichts an der schon früher praktizierten Nutzbarmachung des Wissens geändert (wie das der Fall war in der Rekonstruktion des technischen und praktischen Erkenntnisinteresses).⁵⁰

Die Ausarbeitung der normativen Basis der Kritischen Theorie in der Erkenntnis und Interesse war mit dem Konzept der Selbstreflexion verbunden. Da aber die kritische Bemerkungen eben die Zweideutigkeiten der Selbstreflexion hervorgehoben haben,

⁴⁷ Thomas McCarthy: *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1978. S.92-3.; Jürgen Habermas: *Nachwort(1973)* in: *Erkenntnis und Interesse*, S.400.

⁴⁸ McCarthy a.a.O. S.94-5., 264.

⁴⁹ Siehe McCarthy a.a.O. S.96-99.

⁵⁰ Einige Schwierigkeiten, S.29.; *Nachwort (1973)*, in: *Erkenntnis und Interesse*, S.411ff.; siehe McCarthy a.a.O. S.101.

mußte Habermas das Konzept in dieser Form fallen lassen. Das Konzept der Rekonstruktion allein konnte aber den Beweislast der normativen Basis nicht tragen. Ist es aber nicht möglich, das Konzept der Rekonstruktion so umgestalten, daß sie diese Funktion übernehmen könne? Dazu wäre die Nachkonstruktion eines (Regel)systems notwendig, die den Anlaß gebe zu der (quasi-transzendentalen) Selbstreflexion, und in diesem Sinne mit dem Interesse der Emanzipation wenigstens indirekt verbunden wäre.⁵¹ Gibt es aber ein Regelsystem, dessen Nachkonstruktion die emanzipatorische Reflexion erlaube (die aber keine Selbstreflexion im oben angegebenen Sinne wäre)? Können die Paradoxien des Habermasschen Quasi-transzendentalismus gelöst werden?

III.

"Die Ideologiekritik kann nicht mehr unmittelbar an den konkreten, den Lebensformen innewohnenden Idealen ansetzen, sondern nur noch an formalen Merkmalen von Rationalitätsstrukturen. Diese drücken sich gewiß in konkreten Lebensformen, in besonderen kulturellen Überlieferungen, Institutionen, Rechtfertigungsmustern, Identitätsformationen usw. aus, aber sie variieren nach entwicklungslogisch allgemeinen Gesichtspunkten, wobei die entwicklungslogische Begrenzung des Variationsspielraums Fragen der Dynamik geschichtlicher Vorgänge nicht präjudiziert."⁵²

Nach 1968 begann Habermas mit der Ausarbeitung der Theorie des kommunikativen Handelns. Zunächst dachte er, daß die Aufgabe mit der Explikation der Vermutung gelöst werden kann, die schon in der Frankfurter Antrittsvorlesung formuliert wurde. Damals stellte er fest:

"Das Interesse an Mündigkeit schwebt nicht bloß vor, es kann a priori eingesehen werden. Das, was uns aus Natur heraushebt, ist nämlich der einzige Sachverhalt, den wir seiner Natur nach kennen können: die Sprache. Mit ihrer Struktur ist Mündigkeit für uns gesetzt. Mit dem ersten Satz ist die Intention eines allgemeinen ungezwungenen Konsenses unmißverständlich ausgesprochen. Mündigkeit ist die einzige Idee, deren wir im Sinne der philosophischen Tradition mächtig sind."⁵³

Um das zu prüfen mußte er durch die metasoziologische Analyse der Sprache die Rekonstruktion der sprachlichen Regelsysteme durchführen. In dieser Richtung wurden die ersten Schritte von Habermas in dem mit Luhmann zusammen ausgegebenen Diskussionsband getan. Das ist kein Zufall. In dieser Periode hatte er mit dem Einbau funktionalistischer Elemente in das eigene System begonnen. Um dadurch nicht die Identität als kritische Theorie zu verlieren, hatte er die eigene normative Basis klarer und genauer zu formulieren.

Er sprach von der Theorie der kommunikativen Kompetenz; das nannte er damals Universalpragmatik. Die Universalpragmatik sollte sich mit den Regeln beschäftigen, nach denen die Sprecher aus Sätzen Äußerungen bilden. In den elementaren Äußerungen als den elementaren Einheiten der Rede zeigt sich die Doppelnatur der Sprache: die Sprecher kommen nämlich zu einer Verständigung über die Gegenstände, worüber sie reden, aber gleichzeitig verständigen sie sich über den pragmatischen Sinn der interpersonalen Beziehung, die durch die kommunikative Handlung zustande kommt. Hier geht es nicht um die Metasprache im üblichen (sozialpsychologischen)

⁵¹ Einige Schwierigkeiten, S.30-31.

⁵² Jürgen Habermas: Replik auf Einwände (zuerst in: Critical Debates), in: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984. S.526.

⁵³ Erkenntnis und Interesse (1965), S.163.

Sinne (um die Mimik, um ungewollten Leibesbewegungen); es ist davon die Rede, daß die Sprecher mit Hilfe der sog. "pragmatischen Universalien" erst die Sprechsituation hervorbringen - und Habermas will in der Universalpragmatik die Regeln dieser Sprachebene rekonstruieren.⁵⁴

Die Universalpragmatik basiert sich auf die Sprechakt-Theorie von Austin und Searle. Die Sprechakte sind elementare Einheiten der Rede; mit ihrem Aussprechen vollzieht der Sprecher die Handlung, die er in der Äußerung darstellt (z.B. "Ich verspreche Dir, daß ..."). Die Sprechakte werden in der Rede vollzogen, sie werden davon nicht abgesondert, aber sie geben die Strukturen der Redesituation an, sie bestimmen die allgemeinen Konditionen der Äußerungen.⁵⁵

Der Begriff der Sprachkompetenz erlaubt uns zwischen einem "wahren" und einem "falschen" Konsensus zu unterscheiden.⁵⁶ Damit ist Habermas an den entscheidenden Punkt gelangt. Wenn nämlich er diese These plausibel machen kann, dann kann er auch das klarmachen, daß die Sprache (und dadurch die gesellschaftliche Existenz) ein normatives Moment (die Idee des "wahren" Konsenses) enthält, die allgemein genug ist, um als Basis einer kritischen Theorie zu dienen, die allgemeine emanzipatorische Zielsetzungen formuliert. In den Thesen von 1971 wurden diese Vorstellungen allerdings auf dem Niveau eines Forschungsprogrammes formuliert.

Die in der Sprache verborgene normative Kraft ist solange suspekt, als wir uns darüber nicht versichern können, daß der "wahre" Konsens tatsächlich "wahr" ist, ob wir alle, Teilnehmer und kritische Philosophen nicht Opfer einer gigantischen, "transzendentalen" Täuschung sind. Habermas glaubt, daß die Kommunikation hat selber die Mittel ausgearbeitet um das zu entscheiden. Wir müssen sehen, daß es auch in der Umgangssprache sinnvoll ist zwischen kommunikativer Handlung und Diskurs zu unterscheiden. Der Diskurs dient dazu das problematisch gewordene Einverständnis wiederherzustellen. Diskursen sind auf Verständigung gerichtet.⁵⁷ Habermas macht sehr starke Annahmen: in den Diskursen wird bei ihm radikal gebrochen mit den normalen Regeln des kommunikativen Handelns.

"Diskurse erfordern ihrem eigenen Anspruch zufolge eine Virtualisierung der Handlungszwänge, die dazu führen soll, daß alle Motive außer dem einer kooperativen Verständigungsbereitschaft außer Kraft gesetzt und Fragen der Geltung von denen der Genesis getrennt werden. Diskurse erfordern zweitens eine Virtualisierung von Geltungsansprüchen, die dazu führen soll, daß wir gegenüber den Gegenständen kommunikativen Handelns (also Dingen und Ereignissen, Personen und Äußerungen) einen Existenzvorbehalt anmelden und a/ über Sachverhalte, die der Fall, aber auch nicht der Fall sein können, und b/ über Empfehlungen und Warnungen, die richtig, aber auch nicht richtig sein können, diskutieren."⁵⁸

Welche argumentative Gewinne erwartet Habermas von der Einführung des Diskurs-Begriffes? Er weiß, daß die Voraussetzungen des Diskurses im historischen Sinne irrealistisch sind. In der Geschichte war die Verletzung der Regeln des Diskurses der "Normalfall". In dieser Hinsicht hatten die Ideologien eine hervorragende Rolle gespielt. Die eigentliche Leistung der Ideologien bestand darin, daß sie die Erkenntnis, daß das

⁵⁴ Siehe Jürgen Habermas: Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz, in: Jürgen Habermas/Niklas Luhmann: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung? Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1971. S.107-110.

⁵⁵ a.a.O. S.102-3.

⁵⁶ a.a.O. S.113-4.

⁵⁷ a.a.O. S.115.

⁵⁸ a.a.O. S.117.

Einverständnis, das erreicht wurde, "falsch" ist, daß der Konsens nur vorgespielt wird, verhindern. Dabei erwecken sie den Anschein eines wahren Einverständnisses.⁵⁹

Damit sind wir zu dem Resultat gekommen, daß die Menschen zwar ein richtiges Einverständnis erreicht zu haben wähnen, aber in Wahrheit sind sie - und der Philosoph auch - Opfer einer gigantischen Täuschung. Damit erübrigt sich das Problem der normativen Basis, und wir haben den weitverbreiteten Relativismus akzeptiert.

Habermas kann damit nicht zufrieden sein. Er meint, "daß wir in jedem Diskurs genötigt sind, eine ideale Sprechsituation zu unterstellen"⁶⁰ Das ist freilich eine kontrafaktische Behauptung, aber keine Illusion. In der Kommunikation nämlich sind die Bedingungen der Herrschaftsfreiheit, der Freiheit von der ideologischen Täuschung und des "wahren" Konsenses gegeben. Das kann nur dann zustimmen, "wenn für alle möglichen Beteiligten eine symmetrische Verteilung der Chancen, Sprechakte zu wählen und auszuüben, gegeben sind."⁶¹ Wenn jeder Teilnehmer jeden Sprechakt frei wählen kann (also er kann behaupten, fragen, bezweifeln usw.), kann keiner die Anderen über die eigenen Absichten auf lange Sicht täuschen. Diese Annahme ist kontrafaktisch, aber sie ist die Voraussetzung der Rede (wir müssen nämlich von der Vermutung ausgehen, daß der Andere, als kompetente Sprecher Fragen beantworten, Tatsachen beschreiben, versprechen kann - wenn nicht das der Fall ist, dann wird eben nicht gesprochen). Das heißt, daß die Sprache die Gleichheit der Sprecher voraussetzt. Die Tatsache, daß die Sprecher sozial nicht gleich sind - z.B. in der Herr-Knecht-Beziehung - ändert daran nichts. Dieser normative Gehalt der Sprache - sagt Habermas - ist a priori. Damit gewinnt die "Quasi-Transzendentalität" einen Sinn, denn die Annahme der Chancengleichheit ist empirisch (sie wird in jedem Sprechakt vorausgesetzt) und a priori universal (denn sie ist die allgemeine Bedingung des Sprachverstehens und damit des "wahren" Konsenses) zugleich.

Damit hat Habermas aber die Problematik des Sprachverstehens schon verlassen.

"Die kontrafaktischen Bedingungen der idealen Sprechsituation erweisen sich als Bedingungen einer idealen Lebensform.

...

Die symmetrische Verteilung der Chancen bei der Wahl und der Ausübung von Sprechakten, die sich a/ auf Aussagen als Aussagen, b/ auf das Verhältnis des Sprechers zu seinen Äußerungen, und c/ auf die Befolgung von Regeln beziehen, sind sprachtheoretische Bestimmungen für das, was wir herkömmlicherweise mit den Ideen der Wahrheit, der Freiheit und der Gerechtigkeit zu fassen versuchen."⁶²

Habermas konnte zeigen, daß die normativen Annahmen, die die Kritische Theorie zu der Selbstbegründung braucht, sprachtheoretisch eingeführt werden können. Was die Konzeption der Erkenntnisinteressen nur um den Preis von Paradoxien (und damit berechnete Kritik provozierend) leisten konnte, wurde in der Theorie der kommunikativen Kompetenz relativ einfach gelöst. Es ist verständlich, daß Habermas auf die Höhen der klassischen deutschen Idealismus steigt.

"Insofern ist der Begriff der idealen Sprechsituation nicht bloß ein regulatives Prinzip im Sinne Kants; denn wir müssen mit dem ersten Akt sprachlicher Verständigung diese Unterstellung faktisch immer schon vornehmen. Andererseits ist der Begriff der idealen Sprechsituation auch nicht existierender Begriff im Sinne Hegels: denn keine historische Gesellschaft deckt sich mit der Lebensform, die wir im Begriff der idealen Sprechsituation vorwegnehmen. Die ideale Sprechsituation wäre am ehesten mit einem transzendentalen Schein zu

⁵⁹ a.a.O. S.120-1.

⁶⁰ a.a.O. S.122.

⁶¹ a.a.O. S.137.

⁶² a.a.O. S.139.

vergleichen, wenn nicht dieser Schein, statt sich einer unzulässigen Übertragung (wie beim erfahrungsfreien Gebrauch der Verstandeskategorien) zu verdanken, zugleich konstitutive Bedingung möglicher Rede wäre. Der Vorgriff auf die ideale Sprechsituation hat für jede mögliche Kommunikation die Bedeutung eines konstitutiven Scheins, der zugleich Vorschein einer Lebensform ist. Apriori können wir freilich nicht wissen, ob jener Vorschein bloße, wie immer aus unvermeidlichen Suppositionen stammende Vorspiegelung (Subreption) ist - oder ob die empirischen Bedingungen für die, sei es auch annähernde, Verwirklichung der supponierten Lebensform praktisch herbeigeführt werden können."⁶³

Die normative Basis der Kritischen Theorie wird so in den normativen Gehalten der das Sprachverstehen ermöglichenden supponierten Diskursen gefunden. Die Unterscheidung von kommunikativem Handeln und Diskurs ist aber nicht nur wegen der (schon 1971 in Umrissen sichtbar werdenden) kommunikativen Ethik wichtig. Die letzte Bemerkung des vorangehenden Zitats wirft die Frage der empirischen Bedingungen einer "idealen Lebensform" auf. In dieser Hinsicht hatte Habermas in den siebziger Jahren wichtige Einsichten formuliert. Die Vorgriffe auf die ideale Sprechsituation stellen nämlich Kristallisationspunkte von Institutionalisierungen dar, in denen die "ideale Lebensform" auch empirisch "vorscheint".

Diese Institutionalisierungen werden von Habermas in dem neuen Vorwort der Theorie und Praxis als innovatorische Errungenschaften, systemrelevante Lernmechanismen gedeutet.⁶⁴ Die neue Konzeptualisierung (die schon den Einfluß des Funktionalismus zeigt) erlaubt den Einbau der früheren Untersuchungen - die Öffentlichkeit, die moderne Erfahrungswissenschaft unter anderen werden als Stationen eines vorangehenden Prozesses betrachtet.⁶⁵ Der quasi-transzendente Charakter des Diskurses wird so in einer evolutionistischen Perspektive gedeutet, wo die Öffentlichkeit nicht nur als ein historisches Ideal erscheint, sondern auch als Moment der gesellschaftlichen Rationalisierung (die auch die Vorbedingung der Systemdifferenzierung ist).⁶⁶ Die emanzipatorische Potential der Öffentlichkeit erweist sich als die partikulare Ausgestaltung einer gattungsspezifischen Fähigkeit.

Die normative Basis der Kritischen Theorie bildet zugleich den Standard der Ideologiekritik. Das als Motto gewählte Zitat deutet auf die Veränderung der kritischen Tätigkeit hin. Indem die Basis der Kritik in den Potentialen der Rede gefunden wird, hat sie keine privilegierte Position gegenüber der Handelnden, während in dem psychoanalytischen Modell der emanzipatorischen Tätigkeit die Statusunterschiede impliziert waren. Die Ideologiekritik kann nur davon ausgehen, daß es verallgemeinerungsfähige Interessen gibt, und diese können mit der Hilfe der in der Sprache implizierten normativen Voraussetzungen identifiziert werden. Die kritische Tätigkeit wird sozusagen von "innen" geübt, im Namen der implizierten, aber nicht zum Durchbruch gekommenen Erfordernissen. Die kritische Rede ist eine stellvertretende Rede, die solche Fragen stellt, die gegebenenfalls auch von den Teilnehmern gestellt werden können.

⁶³ a.a.O. S.140-1.

⁶⁴ Einige Schwierigkeiten, S.31.

⁶⁵ a.a.O. S.31-32. Das therapeutische Gespräch kann aber nicht als institutionalisierter Diskurs aufgefaßt werden, denn die vorausgesetzte Gleichheit der Teilnehmer ist in der Beziehung des Therapeuten und des Patienten nicht gegeben. A.a.O. S.28-9.1.

⁶⁶ Der Evolutionismus wird in den Beiträgen des Bandes Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1976) entwickelt. Siehe Historischer Materialismus und die Entwicklung normativer Strukturen, S.9-48., Zum Theorienvergleich in der Soziologie: am Beispiel der Theorie der sozialen Evolutionstheorie, S.129-143., Geschichte und Evolution, S.200-259., Überlegungen zum evolutionären Stellenwert des modernen Rechts, S.260-267.

Ideologisch erscheinen daher alle Gedankengebilde, die vor der kritischen Frage nicht standhalten können:

"Wie hätten die Mitglieder eines Gesellschaftssystems bei einem gegebenen Entwicklungsstand der Produktivkräfte ihre Bedürfnisse kollektiv verbindlich interpretiert und welche Normen hätten sie als gerechtfertigt akzeptiert, wenn sie mit hinreichender Kenntnis der Randbedingungen und der funktionalen Imperative ihrer Gesellschaft in diskursiver Willensbildung über die Organisation des gesellschaftlichen Verkehrs hätten befinden können und wollen?"⁶⁷

Wie wir noch sehen werden, auch diese Lösung des Problems der Ideologiekritik kann mit dem Argument konfrontiert werden, daß sie den Erfordernissen der politischen Praxis nicht gerecht wird - was je nach Einstellung als Tadel oder als Lob empfunden werden kann.

Die Arbeit der siebziger Jahre schließt die große Synthese, Die Theorie des kommunikativen Handelns ab. Die zehn Jahre früher formulierten Thesen werden hier nicht grundlegend verändert - auch wenn die Details viel neues enthalten. Wichtig ist die Korrektur, die den Unterschied von Sprechakten und kommunikativem Handeln (d.h. von Interaktionen, in denen die Verständigung der Abstimmung der Handlungspläne dient) klarer hervorhebt.⁶⁸ Das ist keine bloß definitorische Modifizierung, denn sie führt zu einer komplexeren Betrachtung der normativen Gehalte der Rede, die in den früheren Thesen zu einfach behandelt wurden. Wichtig ist, daß Habermas die normativen Annahmen, die der Sprecher immer und unvermeidlich (also implizit) macht, klarer expliziert.

Schon in den Thesen von 1971 sprach Habermas von bestimmten Geltungsansprüchen, die in dem kommunikativen Handeln unvermeidlich gestellt werden,⁶⁹ aber dort hat er sie ausführlich nicht behandelt. Zehn Jahre später hält Habermas die Frage sehr wichtig, warum die Teilnehmer eine Mitteilung akzeptieren, m.a.W. warum das Verstehen einer Mitteilung handlungskoordinierend wirkt. Dazu muß der logische Zusammenhang zwischen dem Verstehen und den interpersonalen Beziehungen gezeigt werden. Das Problem kann folgendermaßen gelöst werden:

"Wir verstehen einen Sprechakt, wenn wir wissen, was ihn akzeptabel macht."⁷⁰ Die Akzeptabilität bedeutet, daß bestimmte Bedingungen erfüllt werden können, und diese Bedingungen - da es um sprachliche Mitteilungen geht - können nicht andere sein, als jene, die den Hörer zur Annahme der Mitteilung motivieren. Habermas setzt voraus, daß mit Ausnahme der sog. echten Imperativen (wo die nackte Sanktionspotential die Aufforderung deckt)⁷¹ die implizite Zusicherung des Sprechers die zentrale Rolle spielt.

"Ein Sprecher kann einen Hörer zur Annahme seines Sprechaktangebotes, wie wir nun sagen können, rational motivieren, weil er aufgrund eines internen Zusammenhangs zwischen Gültigkeit, Geltungsanspruch und Einlösung des Geltungsanspruches die Gewähr dafür übernehmen kann, erforderlichenfalls überzeugende Gründe anzugeben, die einer Kritik des Hörers am

⁶⁷ Jürgen Habermas: Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1973., S.156.

⁶⁸ Das wird von Habermas in dem Vorwort zu dem Band "Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns" betont, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984., S.8.

⁶⁹ Vorbereitende Bemerkungen, S.16.

⁷⁰ Jürgen Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1981, I. Band, S.400.; eine kurze Zusammenfassung des Gedankens siehe in: Erläuterungen zum Begriff des kommunikativen Handelns, in: Vorstudien und Ergänzungen, S. 571-606.

⁷¹ Theorie des kommunikativen Handelns, S.402ff.

Geltungsanspruch standhalten. So verdankt ein Sprecher die bindende Kraft seines illokutionären Erfolgs nicht der Gültigkeit des Gesagten, sondern dem Koordinationseffekt der Gewähr, die er dafür bietet, den mit seiner Sprechhandlung erhobenen Geltungsanspruch gegebenenfalls einzulösen.⁷²

Hält die Argumentation stand, wird der unmittelbare Zusammenhang zwischen dem Verstehen und der handlungskordinierenden Kraft der Mitteilung sichtbar, denn eine interpersonale Zusicherung die Gewähr für die Verstehbarkeit des Gesagten bietet. Damit ist aber sowohl die Verstehbarkeit der Rede, als auch die handlungskordinierende Kraft der Mitteilungen mit bestimmten normativen Erwartungen verbunden - wie das schon in den Thesen vertreten wurde. Diese normativen Annahmen - die Geltungsansprüche, die in der Motivierung des Hörers die entscheidende Rolle spielen - lassen sich in drei Klassen teilen: der Anspruch auf die Wahrheit der Gesagten, auf die Richtigkeit der angezogenen Normen und auf die Wahrhaftigkeit der Mitteilung.⁷³ Die Diskurse sind die Verfahren, in denen diese Ansprüche, wenn notwendig, eingelöst bzw. überprüft werden.

Die Annahmen über das in der Sprache verborgene "Vernunftprinzip"⁷⁴ werden mit der Theorie des kommunikativen Handelns verbunden, die den Anspruch auf die empirische Triftigkeit erhebt. Deshalb wird der Dualismus der ideellen Sprechsituation und der normalen kommunikativen Praxis, der in den Thesen von 1971 noch sehr stark war, und der Transzendentalismus der Habermasschen Universalpragmatik abgeschwächt. Daraus folgt, daß die Unterschiede zwischen den Auffassungen von Apel und Habermas, die Anfang der siebziger Jahre noch wenig ausgeprägt waren, eindeutiger werden. Habermas selbst kritisiert Apel wegen seines hartnäckigen Festhaltens "am Letztbegründungsanspruch der Transzendentalpragmatik", das nur mit den Methoden der Bewußtseinsphilosophie verteidigt werden kann.⁷⁵ Habermas selbst nimmt für die Diskursethik (und freilich die kommunikative Handlungstheorie) den Status der rekonstruktiven Wissenschaft in Anspruch, die nicht die Gewißheit anstreben, sondern hypothetische Vorschläge für die Beschreibung der Moralvorstellungen vorlegen, und in Konkurrenz mit anderen Vorstellungen indirekt empirisch überprüfbar sind.⁷⁶

Der weniger transzendentalistisch aufgefaßte Diskurs büßt etwas von seinem ideellen Charakter ein. Habermas erkennt, daß wenigstens die praktischen Diskurse (die eine Schlüsselrolle in der Überprüfung der in der Rede gestellten Geltungsansprüche haben) nicht vollständig "vom Druck der gesellschaftlichen Konflikte" entlastet werden können, sie sind weniger "handlungsentlastet", als die theoretischen Diskurse.⁷⁷ Damit verliert die Konzeption an Transparenz und Konsequenz. Der von Habermas rekonstruierte Vernunftbegriff ist weniger eindeutig und "rein". Es kann mit recht die Frage gestellt werden, woher er weiß, daß der Konsens, der in diesen nicht

⁷² a.a.O. S.406.

⁷³ siehe a.a.O. S.412.; die Drei-Welten-Theorie, die diese Klassifizierung erklärt s. a.a.O. S.115ff.

⁷⁴ "Ferner stellt sich die Theorie des kommunikativen Handelns die Aufgabe, die in die kommunikative Alltagspraxis eingelassenen Vernunft aufzusuchen und aus der Geltungsbasis der Rede einen unverkürzten Begriff der Vernunft zu rekonstruieren. ... Dieser Begriff kommunikativer Rationalität führt Konnotationen mit sich, die letztlich zurückgehen auf die zentrale Erfahrung der zwanglos einigenden, konsensstiftenden Kraft argumentativer Rede, in der verschiedene Teilnehmer ihre zunächst nur subjektiven Auffassungen überwinden und sich dank der Gemeinsamkeit vernünftig motivierter Sberzeugungen gleichzeitig der Einheit der objektiven Welt und der Intersubjektivität ihres Lebenszusammenhangs vergewissern." Erläuterungen, S.605.

⁷⁵ Jürgen Habermas: Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm, in: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1983. s.106.; die Argumentation gegen des Fundamentalismus s. Theorie des kommunikativen Handelns, Bd.II. S.586ff.

⁷⁶ Diskursethik, S.107-8.

⁷⁷ a.a.O. S.115.

handlungsentlasteten Diskursen erreicht wird, "wahr" ist. Der Zweifel gefährdet den "unverkürzten" Begriff der Vernunft, die Rationalitätspotential der Rede. Wenn die Diskurse nur zur Klärung der lebensweltlichen Selbstverständlichkeiten beitragen könnten, dann hätten wir keinen Anspruch auf eine allgemeinere Vernünftigkeit. Die Transzendierung der lebensweltlichen Grenzen war aber letzten Endes dadurch gesichert, daß wir in den Diskursen die Selbstverständlichkeiten und die Voraussetzungen nicht nur explizieren, sondern auch kritisieren können. Diese Auffassung wurde von Habermas freilich nicht aufgegeben, aber infolge der soziologischen Präzisierung des kommunikativen Handlungsbegriffes wurde die Konzeption im philosophischen Sinne weniger zwingend. Auf der anderen Seite aber ermöglichte eben diese "Soziologisierung" die Erweiterung der Wirkungsbreite der Konzeption. Ich denke dabei vor allem auf die Möglichkeiten, die die Vorstellung von den Institutionalisierungsprozessen der Diskurse bietet. Damit können wieder empirisch identifizierbare Anhaltspunkte für die Kritik gefunden werden, z.B. in den Institutionalisierung der Öffentlichkeit, der wissenschaftlichen Argumentation. Die Gewinne können jedoch nicht verdecken, daß durch die Modifizierungen Habermas' Konzeption gegenüber den Vorwürfen des Relativismus verwundbarer geworden ist.⁷⁸

Habermas jedenfalls glaubt, daß er mit der Theorie des kommunikativen Handelns den geschichtsphilosophischen Ballast abwerfen konnte, der die Kritische Theorie seit der klassischen Periode des Marxismus belastet hatte, und der verhindert hatte die leitenden Standards der Kritik überzeugend rechtfertigen zu können. Er glaubt, daß es ihm gelungen ist den Anspruch der Rationalität zu begründen - wobei er die Falle des Fundamentalismus umgehen konnte. Damit seien neue Möglichkeiten der Kritischen Theorie geöffnet/geschaffen.

"Die Gesellschaftstheorie braucht sich der normativen Gehalte der bürgerlichen Kultur, der Kunst und des philosophischen Denkens nicht mehr auf indirektem Wege, nämlich ideologiekritisch zu versichern; mit dem Begriff der kommunikativen, in den verständigungsorientierten Sprachgebrauch eingelassenen Vernunft mutet sie der Philosophie wiederum systematische Aufgaben zu. Die Sozialwissenschaften können eine kooperative Beziehung mit einer Philosophie eingehen, die die Aufgabe übernimmt, einer Theorie der Rationalität zuzuarbeiten."⁷⁹

IV.

Der ethische Formalismus, der in den Thesen sehr ausgeprägt war, ist aus der Theorie des kommunikativen Handelns allerdings nicht verschwunden. Das hat auch Habermas erkannt, und hat darin eine der Stärken seiner Theorie gesehen. Er meint nämlich, daß der geschichtsphilosophische Ballast, den die Kritische Theorie von dem Marxismus ererbt habe, nur um diesen Preis abgeworfen werden könne. Anstelle der unvermittelten Gegenüberstellung von Individuum und gesellschaftlichen Integrationsmechanismen - wie das bei Adorno und Horkheimer beobachtet werden könnte - "kann sich die Theorie des kommunikativen Handelns des vernünftigen Gehalts anthropologisch

⁷⁸ S. zum Teil in anderen Zusammenhängen Herbert Schnädelbach: Transformation der Kritischen Theorie, S.27ff.

⁷⁹ Theorie des kommunikativen Handelns, Bd.II. S.583-4.

tiefsitzender Strukturen in einer zunächst rekonstruktiv, d.h. unhistorisch ansetzenden Analyse vergewissern."⁸⁰

Die Diskursethik, die an die Theorie des kommunikativen Handelns anknüpft, sei nach ihm formal und prozessual:

"Sie gibt keine inhaltliche Orientierungen an, sondern ein Verfahren: den praktischen Diskurs. Dieser ist freilich ein Verfahren nicht zur Erzeugung von gerechtfertigten Normen, sondern zur Prüfung der Gültigkeit vorgeschlagener und hypothetisch erwogener Normen."⁸¹

Die Diskursethik nimmt ihren Inhalt aus den praktischen Kommunikationen der Teilnehmer. Sie macht eine Unterscheidung zwischen dem "Guten" und dem "Gerechten", zwischen den evaluativen und normativen Aussagen. Nur die letzteren können diskutiert werden. Die evaluativen Aussagen sind nämlich dermaßen mit bestimmten partikularen Lebensformen verbunden, daß es keine Hoffnung auf die rationale, konsenserzeugende Diskussion besteht. Die Diskursethik "hat es nicht mit der Präferenz von Werten, sondern mit der Sollgeltung von Handlungsnormen zu tun."⁸²

Der ethische Formalismus war schon in den Quasi-Transzendentalismus, den Habermas sowohl für die Theorie der erkenntnisleitenden Interessen, als auch für die des kommunikativen Handelns beanspruchte, impliziert. Es ist kein Wunder, das in den Kritiken, die mit der letzteren auseinandergesetzt haben, dieser Vorwurf eine zentrale Rolle spielte.

Charles Taylor kann den Formalismus von Habermas deshalb nicht akzeptieren, weil er letztlich die Fragen des guten Lebens (die in einer formalen Verfahrensethik nicht diskutabel sind) und die Fragen der Gerechtigkeit und der Richtigkeit nicht trennen kann. Die Ausführungen von Habermas seien nur deshalb so überzeugend, weil wir seine Zeitgenossen sind, d.h. implizite den selben Begriff des Menschen teilen, "der dem Diskurs und der rationalen Verständigung eine zentrale Stellung verleiht." Dies führe zu der Ausklammerung der substantiellen Problemen aus der Ethik. Auf der anderen Seite aber könne unsere gewöhnliche moralische Intuition den Ausschluss der Fragen des "guten Lebens", also der substantiellen Fragen nicht ertragen.⁸³

Die Kritik von McCarthy ist auch politisch gefärbt. Er sieht nicht, wie diese Theorie irgendeine politische Praxis orientieren könnte. Wie er sagt, die kritische Theorie von Habermas kann die "Zielgruppe" nicht finden, an die sie wenden könnte. Habermas kann wohl den Punkt finden, wo die Krisis der spätkapitalistischen Gesellschaften ansetzen kann: das wäre die Repolitisierung der öffentlichen Sphere. Aber er kann nicht die organisierte Bewegung finden, deren Interessen sie artikulieren könnte (und die der Träger der Umgestaltung werden könnte).

"It is this, I believe, that is ultimately behind the generality of Habermas's crisis argument. In the absence of an identifiable 'agent of social transformation', he is

⁸⁰ a.a.O. S.561-2. In diesem Sinne kritisiert er Jgnés Heller, die die Gesellschaftstheorie damit belaste ein "System von Bedürfnissen" zu konstruieren. "Weil A. Heller die Theorie der Gesellschaft nicht formalistisch genug anlegt, sieht sie sich genötigt, aus der Tatsache, daß Lebensformen im Plural auftreten, einen theoretischen Pluralismus abzuleiten. Aus meiner Sicht könnte allein der Formalismus, den sie glaubt kritisieren zu müssen, A.Heller davor bewahren, erst einmal den Anspruch der Theorie im Sinne des emphatischen Wahrheitsbegriffs der philosophischen Tradition zu überziehen (d.h. der Theorie zuzumuten, utopische Lebensentwürfe anzubieten), um dann die dogmatischen Gefahren, die so erst entstehen, durch Relativismus einzudämmen." Replik auf Einwände, S.489-490.

⁸¹ Diskursethik, S.113.

⁸² a.a.O. S.113-4.

⁸³ Charles Taylor: Sprache und Gesellschaft, in: Honneth - Joas: Beiträge zu Jürgen Habermas' "Theorie des kommunikativen Handelns", S.44-6.; s. in dem selben Bande Hans Joas: Die unglückliche Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus, S.144-76.

forced to remain at the level of pointing out broad crisis tendencies intrinsic to the structure of advanced capitalism. His critique retains an anonymous character, addressed to 'mankind as such' and thus to no group in particular. In this respect the initial situation of critical theory is not unlike that in which the earlier members of the Frankfurt school found themselves after the emigration."⁸⁴

Das ist eine recht pessimistische Bilanz: Habermas kehre zu den Anfängen zurück. Das ganze Unernehmen habe zu nichts geführt, es habe die Grundproblemen nicht lösen können. Diese Einschätzung wird noch gestärkt, wenn wir sehen, daß Habermas' Formalismus eben die Verteidigung der selben Ideale bedeutet, die auch die Frankfurter Schule als zentral betrachtete. Es geht um eine spezifische Kombination der großen Ideale der Freiheit und Gleichheit. Der Diskurs garantiert die Durchsetzung eben dieser Werte, denn in ihm kann niemand gezwungen werden, etwas zu akzeptieren, das er nicht will, und alle Teilnehmer haben die gleichen Möglichkeiten des Fragens und Behauptens. Das ist die Idee der Öffentlichkeit selbst. Ist es also wahr, daß Habermas immer nur die selben Thesen umformuliert? Ist es wahr, daß Habermas abstrakt und apolitisch argumentiert? Ist diese Gleichsetzung der Standpunkte der alten Frankfurter Schule und der von Habermas gerechtfertigt?

Interessanterweise hat Habermas, der die Geschichtsphilosophie recht früh aufgegeben hatte, den Evolutionismus nicht verworfen. Er spricht von einer Entwicklungslogik, die mehrfach mit den Grundgedanken der Theorie verbunden ist. Um das zu analysieren müssen wir zu einigen Thesen der Theorie des kommunikativen Handelns zurückkehren.

Diese Theorie wird von einer gesellschaftswissenschaftlichen Dualismus geprägt. Früher - in der Erkenntnis und Interesse - sprach Habermas von dem Dualismus der Arbeit und Interaktion. Hier wird vor allem der Dualismus von System und Lebenswelt betont. Habermas meint, daß es in der Geschichte die Verselbstständigung, Differenzierung großer System-komplexe beobachtet werden kann, die sich aus der ursprünglichen allumfassenden lebensweltlichen Kontext aussondern. Diese Differenzierung - die mit dem begrifflichen Instrumentarium der funktionalistischen Theorie beschrieben wird - setzt aber die Rationalisierung der Lebenswelt voraus. In dieser Hinsicht unterscheidet sich die Habermassche Auffassung von dem Funktionalismus: denn obwohl die Systemprozesse sich von der Lebenswelt "entkoppelt" haben (und das führt zu der "Kolonialisierung" der Lebenswelt, die das zentrale Stück der Habermasschen Gesellschaftskritik bildet), sind sie von der strukturellen Differenzierung der Lebenswelt, von "dem Eigensinn einer kommunikativen Rationalisierung" abhängig. Die evolutionären Neuerungen der Systemdifferenzierung sind durch die Rationalität der Lebenswelt, vor allem der rechtlichen und moralischen Vorstellungen bedingt.⁸⁵

Die Rationalisierung der Lebenswelt wird von Habermas mit dem von Parsons übernommenen Begriff der "Wertgeneralisierung" beschrieben. Das bedeutet, daß die institutionalisierten Wertorientierungen immer allgemeiner und formaler werden.

"Je weiter Motiv- und Wertgeneralisierung fortschreiten, um so mehr löst sich das kommunikative Handeln von konkreten und überlieferten normativen Verhaltensmustern. Mit dieser Entkoppelung geht die Bürde sozialer Integration immer stärker von einem religiös verankerten Konsens auf die sprachlichen Konsensbildungsprozesse über. Die Umpolung der Handlungs koordinierung auf den Verständigungsmechanismus läßt die allgemeinen Strukturen verständigungsorientierten Handelns immer reiner hervortreten. Insofern ist

⁸⁴ McCarthy, S.383-6., Zitat S.385-6.1.; McCarthy hat die Theorie des kommunikativen Handelns als Manuskript gelesen, so bezieht sich seine Kritik auch auf das erst später erschienene Buch.

⁸⁵ Theorie des kommunikativen Handelns, II. Band S.258-9.

Wertgeneralisierung eine notwendige Bedingung für die Entbindung des im kommunikativen Handeln angelegten Rationalitätspotentiale."⁸⁶

Institutionell bedeutet das die Ausbildung der für den bürgerlichen Zeitalter charakteristischen Öffentlichkeitsformen. Diese Kommunikationsprozesse werden natürlich immer effizienter der differenzierten wirtschaftlichen und administrativen Prozeßen unterworfen. Jedoch ist - wie Habermas betont - die ganze Entwicklung ambivalent. Da die Systemprozeße selber von den rationalisierten Lebensweltprozeßen abhängig sind, haben doch diese auch eine Chance.

Es kann nicht davon gesprochen werden, daß die Massenkommunikation die Öffentlichkeit in den postliberalen Gesellschaften vernichte.⁸⁷ Das System der Massenkommunikation ist wohl sehr effizient.

"Die Massenmedien können, soweit sie Kommunikationsflüsse in einem zentralisierten Netzwerk einseitig, von der Mitte zur Peripherie oder von oben nach unten kanalisieren, die Wirksamkeit sozialer Kontrollen erheblich verstärken. Die Ausschöpfung dieses autoritären Potentials bleibt aber stets prekär, weil in die Kommunikationsstrukturen selber das Gegengewicht eines emanzipatorischen Potentials eingebaut ist. Die Massenmedien können Verständigungsprozeße gleichzeitig aufstufen, raffen und verdichten, aber die Interaktionen nur in erster Instanz von den Ja/Nein-Stellungnahmen zu kritisierbaren Geltungsansprüchen entlasten; auch die abstrahierten und gebündelten Kommunikationen können nicht zuverlässig gegen die Widerspruchsmöglichkeiten zurechnungsfähiger Aktoren abgeschirmt werden."⁸⁸

Damit sind Möglichkeiten der Repolitisierung gegeben, deren Mangel von McCarthy kritisiert worden ist. Es ist wichtig, daß Habermas nicht nur die Möglichkeit einer kritischen Theorie und einer kritisierbaren rationalen Ethik aufzeigt, sondern auch die Institutionalisierungen angibt, die die Möglichkeiten für die den entwickelten theoretischen Prinzipien entsprechende Praxis eröffnen. Die Institutionalisierungen des Diskurses zeigen die Richtung einer emanzipatorischen Praxis an. Diese Diskurse haben zugleich in der Modernität eine immer größere Bedeutung.

Habermas hat gute Gründe das Schicksal der kritischen Theorie mit keiner Kollektivität, Gruppe oder Klasse, zu verbinden. ("Ich fühle mich weder als Avantgarde, noch träume ich vom revolutionären Subjekt."⁸⁹) Die emanzipatorische Praxis kann in den institutionalisierten oder institutionalisierbaren diskursiven Praktiken Fuß fassen. Als Habermas über seine Beziehung zu dem bürokratischen Sozialismus - und allgemeiner zu dem Sozialismus im Ganzen - gefragt wurde, nach der Kritik der staatssozialistischen und die Arbeiterselbstverwaltung propagierender Vorstellungen sagte er:

"Das Problem scheint eher das zu sein, wie sich in autonomen Öffentlichkeiten die Fähigkeiten zur Selbstorganisation so weit entfalten lassen, daß die zweckorientierten Willensbildungsprozesse einer gebrauchswertorientierten Lebenswelt die systemischen Imperative von Wirtschaftssystem und Staatsapparat in Schach halten und die beiden mediengesteuerten Subsysteme von Lebensweltimperativen in Abhängigkeit bringen können."⁹⁰

⁸⁶ a.a.O. S.268-9.

⁸⁷ a.a.O. S.571. Wir haben gesehen, daß die Kritik, die hier an Adorno adressiert ist, auch den jungen Habermas treffen würde.

⁸⁸ a.a.O. S.573.

⁸⁹ Ein Interview mit der New Left Review, S.256.

⁹⁰ a.a.O. S.255.

Tatsächlich gibt es da eine Rückkehr zu den früheren Vorstellungen über die Öffentlichkeit. Habermas hat selber gesagt, daß er die in dem Strukturwandel der Öffentlichkeit behandelten Probleme nochmals überprüfen sollte.⁹¹

Die von McCarthy geübte Kritik muß aber noch einmal anhand der praktischen Erfahrungen und der von Habermas angeführten theoretischen Überlegungen durchgedacht werden. Ist es wahr, daß die kritische Theorie im herkömmlichen Sinne identifizierbaren Gruppen als Adressaten angeben soll? Von dem traditionellen Gesichtspunkt der (Arbeiter)bewegung oder der Revolution aus betrachtet ist die Habermas'sche Theorie paradox, denn sie ist von politischen reformistischen Absichten geführt und kommt zu lebensfremden Allgemeinheiten. Die Optik verändert sich, wenn wir die Identifizierung einer Zielgruppe als Anforderung fallen lassen. Die Öffentlichkeitsformen, deren Bedeutung in den spätkapitalistischen oder "Informations"gesellschaften zunimmt, können zugleich als Adressaten und Basis einer kritischen Theorie bilden. In diesem Sinne ist Habermas nicht zu dem Ausgangspunkt zurückgekommen. In dem Strukturwandel der Öffentlichkeit sprach er noch - ganz im Geiste der alten Frankfurter Schule - von den Idealen, die sich in der bürgerlichen Öffentlichkeit formuliert wurden. In den achtziger Jahren konnte er die Potentiale aufweisen, die in jeder Kommunikation stecken, und die ausgearbeitet, institutionalisiert und in praktische Emanzipation umgewandelt werden können - natürlich nur in politisch bedeutsamen Prozessen und Tätigkeiten.

Es war die Grundintention der Habermas'schen Philosophie die Möglichkeiten auszusuchen, die die Verdinglichungen der Modernität aufhalten oder einschränken können. In dieser Hinsicht steht er der sozialistischen Vorstellungen nahe. Wenn er heute von der Kolonialisierung der Lebenswelt spricht, verteidigt er nicht nur die unmittelbaren, emotionalen menschlichen Beziehungen (wie manche Kritiker meinen), sondern versucht er auch die Möglichkeiten der rationalen Selbstbestimmung aufzuzeigen. Rationalität ist heute keine Selbstverständlichkeit mehr (wenn sie je eine war). Die Möglichkeit der Rationalität muß plausibel gemacht werden. Die Hoffnung, daß die rationale Einrichtung der menschlichen Welt möglich ist, hängt davon ab, ob die Institutionalisierung der Vernunft in historisch konkreten Formen empirisch nachweisbar ist. Das ist der Gesichtspunkt, von dem Habermas' Entwicklung von der Analyse der Öffentlichkeit zu der Theorie der diskursiven Rationalisierung gesehen werden kann.

⁹¹ S. Dialektik der Rationalisierung, S.208.