

Bremer, Rainer; Gruschka, Andreas

## **30 Jahre Theorie des kommunikativen Handelns oder: wer ist denn Herr Sloterdijk?**

*Pädagogische Korrespondenz (2010) 41, S. 22-45*

urn:nbn:de:0111-opus-80829



in Kooperation mit / in cooperation with:



<http://www.budrich-unipress.de>

### **Nutzungsbedingungen / conditions of use**

Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Die Nutzung stellt keine Übertragung des Eigentumsrechts an diesem Dokument dar und gilt vorbehaltlich der folgenden Einschränkungen: Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document.

This document is solely intended for your personal, non-commercial use. Use of this document does not include any transfer of property rights and it is conditional to the following limitations: All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

### **Kontakt / Contact:**

**peDOCS**  
Deutsches Institut für Internationale Pädagogische Forschung (DIPF)  
Mitglied der Leibniz-Gemeinschaft  
Informationszentrum (IZ) Bildung  
Schloßstr. 29, D-60486 Frankfurt am Main  
E-Mail: [pedocs@dipf.de](mailto:pedocs@dipf.de)  
Internet: [www.pedocs.de](http://www.pedocs.de)

---

INSTITUT FÜR PÄDAGOGIK UND GESELLSCHAFT

---

# PÄDAGOGISCHE KORRESPONDENZ

---

HEFT 41

FRÜHJAHR 2010

---

*Zeitschrift für  
Kritische Zeitdiagnostik  
in Pädagogik und  
Gesellschaft*

---

BUDRICH UNIPRESS OPLADEN & FARMINGTON HILLS, MI

---

- 5      **ESSAY**  
*Michael Parmentier*  
Die Welt noch einmal. Anfang und Ende des musealen Anspruchs  
auf universale Repräsentation
- 22     **DAS HISTORISCHE LEHRSTÜCK**  
*Rainer Bremer / Andreas Gruschka*  
30 Jahre Theorie des kommunikativen Handelns oder: wer ist denn  
Herr Sloterdijk?
- 46     **DAS AKTUELLE THEMA**  
*Andrea Liesner / Anke Wischmann*  
Kinderarmut. Über ihre Bedeutung für Bildungsprozesse Heran-  
wachsender und die Grenzen der Pädagogik
- 63     **ERZIEHUNG NEU**  
*Ludwig A. Pongratz*  
Einstimmung in die Kontrollgesellschaft. Der Trainingsraum als  
gouvernementale Strafpraxis
- 75     **REFORMSCHICKSAL**  
*Andreas Gruschka*  
Die Schulinspektion war da und hinterließ einen Bericht
- 93     **DIDAKTIKUM**  
*Alfred Schirlbauer*  
37 Elefanten. Oder: Kann man ohne Lerntheorie unterrichten?
- 107    **AUS DEN MEDIEN**  
*Wolfram Meyerhöfer*  
Der Blick von der anderen Seite

*Rainer Bremer / Andreas Gruschka*

## 30 Jahre Theorie des kommunikativen Handelns oder: wer ist denn Herr Sloterdijk?

### I

Das vor 30 Jahren erschienene, doppelbändige Werk „Theorie des kommunikativen Handelns“ verstärkte zuletzt Habermas’ Ruf als geisteswissenschaftlich führender Kopf. Davon profitierte auch immer mehr seine politische Publizistik. Von heute aus wird man sagen dürfen, dass diese Karriere bei aller Singularität durchaus ein Muster widerspiegelt, nämlich das ihrer gesellschaftlichen Ermöglichung. Dass Einer prominenter Wissenschaftler wird und als solcher auch gerne im Feuilleton erscheint, bringt einen Wandel solcher autoritätsverbundenen Prominenz mit sich. Man interessiert sich für die politische Meinung und Analyse eines geachteten Wissenschaftlers, damit aber noch nicht für seine Wissenschaft. An der hängt die legitimierende Wirkung von der Zulassung zum Diskurs bis hin zur Hinnahme dessen, was eine solcherart legitimierte Person äußert. Dem, wie Habermas politisch-publizistisch reüssierte, dürfte ein Karrieremuster zugrunde liegen, das selbst Interesse verdient. Zweifellos ist es ihm stets gelungen, intellektuell anregende Debatten vom Zaun zu brechen. Mit ihnen bewies die von ihm weiterentwickelte Kritische Theorie der Gesellschaft so etwas wie ihre geistige Strahlkraft. Die konnte allerdings leicht als Anspruch auf Meinungsführerschaft missverstanden werden. Entsprechend provozierte sie auch Distanzierung und zog Gegner auf sich. Habermas agierte zuweilen wie ein *praeceptor germaniae*. Das linksliberale Publikum folgte ihm weitgehend, wer dagegen auf einem anderen Boden gesellschaftstheoretischer Überzeugungen stand, den stieß der moralische Zeigefinger des Philosophen eher ab. Unbeeindruckt davon meldete sich Habermas tapfer stets zu Wort, wo immer in seinen Augen Gefahr für den erreichten Bestand an republikanischer Gesinnung im Verzug war. Dann war man mit seinen Interventionen im überregionalen Feuilleton zu rechnen. Spätestens als sich Habermas, älter geworden, dazu entschloss, gepflegte Auseinandersetzungen mit dem angehenden Heiligen Vater zu führen, um Bündnismöglichkeiten auszuloten, war es mit dem bekannten Erregungspotenzial vorbei; seine großen theoretischen Arbeiten erregten schon lange niemanden mehr.

In eine solche Marktlücke drängten nicht viele. Vor allem erwies es sich als schwierig, eine vergleichbare Aufmerksamkeit zu erreichen. Zu Beginn der neunziger Jahre schien Botho Strauß das Zeug dazu zu haben. Immer wieder schien aus der Lücke der Flackerschein des Talents von H.M. Enzensberger heraus, aber beide waren doch zu sehr eigensinnige, selbstden-

kende Individualisten, als dass sie penetrante Diskursstrategien hätten durchhalten können. Zudem zeigte es sich, dass die Funktion, die Habermas übernommen hatte, mit dem Schwinden und der Umorientierung des linksliberalen Milieus in die Jahre gekommen war, so dass sie sich auch nicht an Jüngere vererben ließ. Im Feuilleton hat man das gerne als das Verschwinden der Kritischen Theorie gedeutet, ohne noch der Frage nachzugehen, inwiefern Habermas' diskurspolitische Einlassungen überhaupt als Ausdruck von Kritischer Theorie gelten können.

Jedenfalls liebte es ein anderer, bald zum Star aufsteigender Philosophenintellektueller den Tod der Kritischen Theorie zu verkünden, um auf dieser Basis seine eigenen diskurspolitischen Provokationen mediengerecht zu platzieren. Peter Sloterdijk reaktiviert dabei so manche älteren Bausteine der reaktionären Gesellschaftstheorie und geriert sich dabei freigeistig als Tabubrecher und retrograder Neudenker. Als er nun im vergangenen Jahr eine massive Gegenrede gegen den expropriierenden Fiskalstaat als Umverteilungsmaschine führte und dem Bürgertum als Alternative und Glück der Reichen ihre Gabe für die Minderbemittelten anempfahl, schien er es in den Augen der alten Fraktion der Kritik denn doch zu toll getrieben zu haben. Sie sahen hier das Ende des Sozialstaats eingeläutet. Der sich nun schon manche Jahre in Habermas' Rolle übende Axel Honneth erhob sich zum fulminanten Gegenangriff und publizierte in der residual linksliberalen „Zeit“ eine vernichtende Attacke auf seinen Karlsruher Philosophenkollegen.

Das Kalkül war, wie der Text ganz offensichtlich zeigt: Durch die Demaskierung des objektiv verblödenden Denkers die Reihen wieder fest zu schließen und für das eigene sozialdemokratische Programm Werbung zu machen. Manche gingen beiden Konfliktmanagern auf den Leim und beteiligten sich umgehend an der ausgerufenen „Honneth-Sloterdijk-Debatte“. Man wollte im scheinbar schon fahrenden Zug mitreisen. Dass dann aus den beiden Texten kein wirklicher Streit erspross, lag weniger an der Bereitschaft der fix schreibenden Bündnispartner oder dritten Personen, sondern daran, dass Sloterdijk mit seiner medienbewussten Chuzpe sich selbst eine solche Debatte verbat. In seiner keineswegs als Antwort auf Honneth gemeinten Gegenrede überzog er den angreifenden Gegner mit Spott und Hohn, so als wäre dieser kein satisfaktionsfähiger Antagonist. Mit solchen Leuten wie diesem „Frankfurter Professor“ lohne kein Streit, der müsse erst einmal nachlesen, was man selbst geschrieben habe. Danach gab es nur noch wenige Nachrufe auf die Anfänge einer Debatte, die gar nicht stattfand. Es blieb dem „klugen Kopf“ der FAZ überlassen, den Giftpfeil gegen die Kritische Theorie als Ausdruck des Verständnisses für die Weigerung von Sloterdijk abzuschießen. Jürgen Kaube legte einmal mehr den Finger in die Wunde der neokritisch-theoretischen Empörung. Sie kenne nur noch das moralische Argument, aber habe nichts zur Aufklärung der Gesellschaft beizutragen.

Nun lässt sich dergleichen von politischen Artikeln sowieso nicht ernsthaft erwarten, aber die theoretischen und, wo vorhanden, empirischen Arbeiten sollten es denn doch leisten, dann zumal, wenn sie sich selbst in die Tra-

dition einer Theorie stellen, die erschließen will, was wirklich ist und warum das Wirkliche wirklich ist. Sonst handhabt sie den Gestus eines alerten Jungbetriebswirts, der alles durchschaut und seine Meinungen und Forderungen mit Philosophie verwechselt. Wer professionell von Unternehmensphilosophie schwafelt, dem bleibt wohl auch nicht viel anderes übrig.

Axel Honneth hätte als Direktor des Instituts für Sozialforschung allen Grund, diesen Ball aufzunehmen, aber man weiß nicht so recht wo und wie er das tut, denn ganz in der Tradition seines Vorgänger markiert er vor allem den deutenden Philosophen und nicht den empirischen Sozialforscher. Seine Texte knüpfen an die große Arbeit des Meisters an, nämlich eine Gesellschaftstheorie als Theorie kommunikativen Handelns zu begründen. Der zum Markenartikel, also zur Ware geronnene „Anerkennungsbegriff“ folgt den Tendenzen, die Habermas mit dem Widerstand gegen die „Kolonialisierung der Lebenswelt“ auffinden wollte. Das Werk, das diesen Begriff diagnostisch begründete, sollte die Basis politischer Meinungsbildung sein, selbst zunächst ein Produkt wissenschaftlicher Produktivität und Reflexion. Will man in diesem Kontext also klären, was denn an der Habermaschen Fassung einer Kritischen Theorie dran ist, lohnt ein Blick zurück in die Zeit, in der alle Augen auf das große Werk gerichtet waren.

So ist es auch den Autoren vor mehr als 25 Jahren ergangen, als sie für einen Diskussionsband über die „Theorie kommunikativen Handelns“ eine Analyse verfertigten. Der Band kam nie zustande, der Text war fast vergessen. Bis nun die Frage anstand, ob man und wenn ja, wie man sich zur jüngsten Aufregung verhalten solle. Wir lasen das Manuskript erneut und waren erstaunt, wie viel es über die aktuelle Situation aussagt, gerade, weil es nicht sie, sondern die damalige im Blick hatte, als es noch um Theorie der Gesellschaft und die wissenschaftlich begründete Kritik daran ging.

## II

Max Horkheimer hat in seinen späten Jahren große publizistische Zurückhaltung geübt, zumal in den Zeiten bis 1968, als unter etlichen angehenden Akademikern das ausbrach, was man bis heute mit Revolte bezeichnet. Horkheimer ließ in der Vorzeit, in den frühen sechziger Jahren, sporadisch noch etwas vernehmen, z. B. dass das päpstliche Verdikt über die „Antibabypille“ mit dem Argument zu rechtfertigen sei, es verheiße beim Stand der Dinge – der Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft – kaum Gutes, wenn die Menschen ihre Vermehrung einem Plan und damit einem von ihrer subjektiven Vernunft diktierten Zweck unterwürfen. Mindestens degoutant fand er auch, dass die Studenten in jener Institution, die ihren Geist erst bilden soll, meinten, schon vorher das Sagen haben zu müssen. Das unreife Spiel refraktärer Jungmänner um die Macht hat ihn sicherlich auch angewidert.

Adorno war demgegenüber offensiver. Als kaum verhohlener politischer Anarchist trat er in Frankfurt auf einer Demonstration gegen die Notstandsgesetzgebung auf. Sichtlich fühlte er sich unwohl bei dieser vermeintlich Un-

gehorsam übenden demokratischen Großveranstaltung, aber das lag an der politischen Protestform, nicht an der politischen Angelegenheit selbst.

Ein anderes Naturell war Herbert Marcuse. Im Gegensatz zu Horkheimer und Adorno sah er in den Ereignissen ab Ostern 1968 nichts originär Deutsches mehr – vor dem die Autoren der „Dialektik der Aufklärung“ immer wieder warnten –, sondern empfand es als Teil einer weltweiten Protestbewegung von der woman's liberation über die schwarzen Bürgerrechtler bis hin zu den Demonstrationen gegen den Vietnamkrieg und den Partisanenkriegen in der Dritten Welt. Während Adorno noch einfiel, dass der Vietkong amerikanische Gefangene halt nach der chinesischen Methode foltern würde, trieb es Marcuse von Berkeley nach Berlin: Ihn, der die Rückkehr aus der Emigration nach 1945 rigoros verweigerte, weil er dem postfaschistischen Deutschland misstraute, hielt es nicht länger drüben, er kam nach Berlin und stellte sich vor die Studenten. Mit Marcuse verwandelte sich die zeitgenössische, latente Prominenz der Frankfurter Schule in eine manifeste. An seiner Seite Angela Davis und das Rolling Stones Lied „Street Fighting Man“ als Hintergrundmusik – Marcuse wurde populär.

Hier beginnt eine tückische Ambivalenz. Populär sein heißt, beim Volke ankommen. Da ist man dann flugs mit Hermann Hesse, Roger McGuinn, Wilhelm Reich und Timothy Leary eine von sonstigen Größen, die den variablen Geschmack einzelner Volksteile bedienen. Im Fall Marcuse war es unbedingt die theoretische Substanz, die in Berkeley, Frankfurt und Berlin Aufmerksamkeit erregte. Aber, um Himmels willen, hat seine Rolle im Protestmilieu mit der Wirkungsweise von sozialphilosophischer Reflexion und theoretischer Arbeit, der Rezeption daraus entspringender Texte und der danach möglicherweise entstehenden individuellen Verbundenheit mit theoretischen Überzeugungen und Diagnosen das direkte Gegenteil davon zu tun. Die Lektüre des „One Dimensional Man“ kann ein Joint nicht ersetzen – dummerweise nimmt bei denen, die nur den Joint rauchen, solcher Glaube aber zu.

Nichts von Marcuses Schriften wurde davon affiziert, allenfalls zeigten sich immanent angelegte Differenzen, die Ende der sechziger Jahre eben deutlicher wurden. Aber das ereignete sich nicht in der Theorie der Frankfurter Schule, sondern in späten Schriften (vgl.: Über die Permanenz der Kunst) als Utopie. Auch für Marcuse galt, was Horkheimer in den dreißiger Jahren überhaupt ermutigt hat: Wissenschaftliche Gesellschaftskritik nach dem Prinzip, dass man zunächst verstanden haben muss, was man kritisiert. Horkheimer misstraute sowohl dem utopischen Denken als auch der bloß moralischen Kritik an der Gesellschaft – mit Bitterkeit hat er nach 1937 dann hingenommen, dass Moral und Wissenschaft das sind, als was bereits Kant sie erkenntniskritisch ausgelegt hat: Die Dualität praktischer und reiner Vernunft, deren Grenzen sich nicht einmal berühren. Sie um jeden Preis zu kreuzen, fällt hinter Kant zurück, damit auf voraufklärerische Positionen einer Geistesgeschichte, die man seit Marx in Deutschland nicht mehr einfach als völlig vom Sein geschieden auffassen sollte. Der Theorie ging es ab 1931 hauptsächlich um dieses Sein

und die Gesetze seiner Funktion und Reproduktion. Es ging um wissenschaftlich aufgeklärte Kritik am Kapitalismus nach dem schon genannten Prinzip: Man muss verstanden haben, was man kritisiert. Der moralische Impuls der Kritik macht demgegenüber blind, wenn nicht potentiell dumm.

Diese Kritik folgt zwar einem Prinzip, das sich bis heute auf Marx zurückführen lässt und das solange in Kraft bleibt, wie Menschen ihre Reproduktion durch Arbeit leisten müssen, aber sie hängt, da ihren Kern Entwicklung, Veränderung und deren Logik ausmachen, daran, dass sie sich auf eben Wandel, Macht und Utopien bezieht. Von Haus aus ist dergleichen zur Popularisierung eigentlich nicht geeignet. Es steht auf tausenden Seiten, verlangt ein ernstes Studium und damit Zeit, soviel Zeit, dass man vor der Alternative steht, entweder den theoretischen Marxismus für vier bis sechs Jahre zu studieren oder ein anderes Studienfach wie Jura oder Medizin zu wählen oder gleich Geld verdienen zu gehen. Der theoretischen Beschäftigung mit wissenschaftlicher Gesellschaftskritik seit Marx haftet etwas Exzentrisches an. Sie führt von den anderen Dingen weg.

Kommensurabel mit einem halbwegs durchschnittlichen Leben bleibt ihre politische Version, der politische Marxismus, dessen Fundament die strikte Opposition zum Kapitalismus wurde. Der vielleicht erstmal läppisch erscheinende Unterschied zwischen marxistischer Theorie und den sich darauf berufenden politischen Bewegungen ist jedoch einer ums Ganze.

Man kann etwas gegen den Kapitalismus haben, ohne je eine Zeile von Marx gelesen, geschweige denn die theoretische Intention des Buches „Das Kapital“ erfasst zu haben. Was es demgegenüber bedeutet, das Grundmotiv des Marxschen Werks zu innervieren, das kann an Horkheimers Schriften zwischen 1931 und 1937 studiert werden. Kritische Theorie ist inmitten akademischer Traditionen und Milieus entstanden, ihr Motiv, das sie förmlich zwang, auf Marx' Vorgaben zurückzugreifen, speiste sich aus dem Ungenügen an den politischen Verhältnissen der Weimarer Zeit, an der Kluft zwischen dem Wissen, das infolge gesellschaftlicher Entwicklung nach originär Marx'schem Stand nicht mehr zureichte, und der politisch ungebrochenen Preisung sozialistischen Fortschritts und einer Art Endsieg in Form der Weltrevolution. Einige Passagen aus dem Buch „Dämmerung“ legen nahe, dass Horkheimer den irrationalen Glauben an das Zusammenbruchsgesetz und das darauf gründende Vertrauen in den Sieg der sozialistischen Idee geradezu obszön fand – das stalinistische Russland verriet eine ganz andere Tendenz, wie der Hitler-Stalin-Pakt später belegte. Das Obszöne daran war, dass nicht wenige politische Marxisten den wissenschaftlichen Anspruch Marxens auf die Zusammenbruchstendenz ausdehnten – also genau auf das, was sich bei Marx als Ableitung von spekulativem Status aus dem Verwertungsgesetz findet. Sie haben Ursache und Wirkung vertauscht, Marx wie eine Bibel oder den Koran gelesen, als Offenbarungsschrift. Gegen diese Art von Religion vor allem hat er noch einmal die theoretischen Motive Marxens stark gemacht (Religion ist „Opium des Volkes“). Bis zur Emigration ist dabei ein interdisziplinäres Forschungsprogramm herausgekommen.



Prominent lieferte die Psychoanalyse eine Art Ergänzung zu Marxens ökonomiekritischem Ansatz. Im Ganzen kann man die Erweiterungen aus der Logik der Kritik und ihres Adressaten erklären – wenn da keine über den Menschen waltende Macht geschichtsphilosophisch nachgewiesen werden kann, müssen Kritik und Protest jene überzeugen, die mit keiner Besserung ihrer Verhältnisse rechnen dürfen, es sei denn, sie bewirken sie aus eigener Überzeugung und Handlung. Alles andere, zumal die historische Zwangsläufigkeit der Revolution, stand somit als fatale Ideologie selbst auf der Seite des Bestehenden.

Adorno und Horkheimer waren nicht die einzigen, die von einem höchst ambivalenten Status des bürgerlichen Subjekts ausgingen. Seine historische Figur blank als Klassenfeind abzutun, würde die kulturellen Leistungen, ja letztlich eine Dialektik verschütten, die die Diskrepanz eines befriedeten und sicheren Lebens in Muße insofern niemals still stellen kann, als der müßigen Klasse antagonistisch jene gegenüberstehen, die die Früchte ihrer Arbeit dafür hergeben müssen. Bei allen objektivistischen Tendenzen der Marxschen Theorie, die Opfer von Ausbeutung müssen das doch mitkriegen und an einer Beseitigung des Klassenantagonismus interessiert sein.

Wenn man an die Zeiten denkt, als in Manchester der Kapitalismus zur höchsten Blüte kam, kann man sich den Hunger, die Krankheiten, die unmenschlichen Lebens- und Arbeitsbedingen vorstellen. Die Folgen der Ausbeutung waren schlecht zu kaschieren, Arbeiterunruhen zu befürchten. Immunität gegen das Schicksal der Arbeiterklasse konnte diese gar nicht entwickeln. Im Berlin der zwanziger Jahre sah das schon anders aus, Krakauer hat sich mit einer Angestelltenkultur beschäftigt, die sozialintegrativ wirkte. Die Milderung des Klassenschicksals ließ um das Klassenbewusstsein fürchten. Die Eindeutigkeit, mit der die bloße ökonomische Stellung zu den Produktionsmitteln entweder als Besitzender oder als Arbeiter stets ausgestattet bleibt, gilt nicht mehr nolens volens für die individuelle Reflexion darauf. Es kam der Begriff des Klassenbewusstseins auf. Von Anfang an war er ein prekärer.

Lukács hat ihn in seinem Buch „Geschichte und Klassenbewusstsein“ entfaltet. Der, dessen Arbeitskraft zur Ware gemacht wird, verwandelt sich in ein Ding. Auf dem Spiel der Zeit stand, dass die Theorie von der ökonomischen Ausbeutung der Arbeit durchs Kapital die stabile notwendige Bedingung der Revolution werde, aber dass daraus auch die hinreichende entstehe, nämlich das Bewusstsein davon, das zur Befreiung von Unterdrückung treibe.

Bei Marx findet sich solcher Optimismus nicht, er verbat sich die Psychologisierung der Revolution als etwas, dass von der Entscheidung und Überzeugung des Proletariats abhängig sei. Getreu seiner zutiefst materialistischen Überzeugung, dass das Sein das Bewusstsein bestimme, nicht umgekehrt, konnte er sich nur eine Unausweichlichkeit der Revolution vorstellen, erzwungen von Fortschritt der Produktivkräfte, die das Kapital zwar betreibt, wodurch es aber selbst an die Schranke der Verwertung gerät – der tendenzielle Fall der Profitrate würde zu einer Verelendung führen, die das Proleta-

riat nicht endlos lange würde hinnehmen können. Einer Aufforderung, eine revolutionäre Gesinnung anzunehmen, einer Partei mit solchen Zielen beizutreten und deren Führern zu lauschen, bedurfte es nach Marx nicht. Er hätte schon die Vorstellung lächerlich gefunden.

Die Fragen, auf die die Kritische Theorie wissenschaftlich haltbare Antworten suchte, entstanden aus der Evidenz zweier Dinge, der ökonomischen Überwindung der Zusammenbruchstendenz mittels staatlicher Intervention in politisch vermachtete Märkte (Autoritärer Staat) und der Entstehung technisch basierter Systeme der Massenbeeinflussung (Kulturindustrie).

Theoretisch riskierte Horkheimer einen Verstoß gegen das Dogma von der Priorität des Seins vor dem Bewusstsein. Die Korrektur vollzog sich aber nicht am ökonomischen Kern der Marxschen Theorie, sondern an ihrem geschichtsphilosophischen Epizentrum. Wie in der geologischen Wirklichkeit treten hier die größten Schäden auf. Das wird leider von allen übersehen, die der Kritischen Theorie schon der dreißiger Jahre Verbürgerlichung und subjektivistische Verdrehung der Marxschen Kritik vorwarfen. Das eigentliche Problem hat seither noch mehr an Klarheit verloren, es sei deshalb noch einmal kurz angerissen:

Die Entdeckung des Wertgesetzes hatte lediglich ökonomietheoretische Bedeutung, das meiste war von Ricardo wohl schon vorbereitet. Erst die Formulierung des Mechanismus der relativen Mehrwertproduktion bringt eine gewisse Dynamik in die Theorie, die nicht mehr nur Gesetze, sondern solche der Bewegung benennen möchte. Die zentralen Begriffe sollten noch geläufig sein, Produktionsweise, Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse. Wenn die Theorie sich geschichtsphilosophisch von der Gegenwart in die Vergangenheit und von dieser Spanne dann auch in die Zukunft meint ausdehnen zu können, dann müssen jene genannten drei Begriffe wohl einiges implizieren. Die Produktionsweisen haben in der Abfolge von – spekulativem – Urkommunismus (wahrscheinlich in matriarchalischer Form) über die Stammes- und Sklavenhaltergesellschaften zum Feudalismus und dann zum Bürgertum geführt (aus aktuellem Anlass sei daran erinnert, dass Marx für das China des 19. Jahrhunderts eine eigene Kategorie eingeführt hat – die asiatische Despotie; sieht man sich die Rolle der kommunistischen Partei dort an, dann dürfte sich seit 3.500 Jahren dort immer noch nicht viel geändert haben). Das gesellschaftliche Reglement hing an der Macht, über die Verteilung eines schmalen Mehrprodukts zu entscheiden. Diese Dominanz ökonomisch abgesicherter Herrschaftsrollen über die Produktivkräfte war statisch, die Dialektik des Zusammenhangs zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen kam nur langsam in Gang – bis zur bürgerlichen Gesellschaft, die Herrschaft und Verfügung unmittelbar ökonomisch ausübt. Sie produziert Waren, um Mehrwert zu schaffen, und schafft Mehrwert nur in dem Maße, indem sie die Technologie entwickelt. Es gab nach Marx parallel zur Entwicklungslinie der Produktivkräfte bis hin zur modernen Naturwissenschaft eine zunächst davon weit entfernte Entwicklungslinie der Herrschaftsformen, von der er meinte, dass sie selbst immer ökonomischer, in

gewisser Weise rationaler würde. Dadurch hat sie sich der primären Linie der Produktivkraftentwicklung angenähert.

In der Marxschen Geschichtsphilosophie löst der Berührungspunkt der auf die Entwicklungslinie der Produktivkräfte zufallenden Linie der nicht-ökonomischen Herrschaftsformen die proletarische Revolution aus. Unter dem Zusammenbruchsgesetz hat die bürgerliche Klasse die Produktivkräfte bis zur Auflösung des  $v$  entwickelt, im Augenblick der größtmöglichen Produktivität bricht das ökonomische System der Verwertung des Werts zusammen (wo kein  $v$  mehr ist, kann kein  $m$  entstehen). Die Herrschaft selbst ist auf die Verfügung über die Produktionsmittel reduziert, die Arbeiter brauchen also nur die Maschinen zu übernehmen und dann für sich zu arbeiten.

Was bei Marx nicht vorkommt, ist, dass die Linie wieder ansteigt, d.h. dass Herrschaft und Verfügung durch keinen Automatismus zu beseitigen sind, sondern vielmehr Automatismen anderer Art schaffen können. Das technologische Potential, die Entwicklung der Produktivkräfte verlief exakt nach der Marxschen Prognose, die Verwertungskrisen, namentlich die der Überproduktion, haben ein gigantisches Ausmaß erreicht – nur, sie sind kaum systemgefährdend. Die Vernichtung von Waren und Kapital erreicht keine systemkritische Größe mehr, im Gegenteil, wenn's ganz hart kommt, wird noch mehr weggeworfen, damit die Produktion in Gang bleibt. Die derzeitige ökologische Alternative geht den anderen Weg, den der Geldvernichtung. Auch das fesselt die Produktivkräfte und setzt die irrationale Herrschaft über die Menschen und ihre Kräfte fort.

Das Schema proletarischer Revolution lautete: Die gesellschaftliche Marginalisierung der proletarischen Klasse durch ökonomische Ausbeutung bis zur Verelendung der Massen wird durch die Übernahme der Produktionsmittel überwunden. Systemimmanent entwickelte das materialistische Axiom vom Sein, das das Bewusstsein bestimmt, wohl in keinem anderen Theoriestück solche bittere Konsequenz. Die Revolution wird in genau der Form kommen, in der der Kapitalismus durch die ökonomisch unabwendbare Verelendung des Proletariats dieses zu seiner Abschaffung zwingt – sogar im Augenblick seiner Befreiung bleibt das Proletariat Objekt und nur zum Schein wird es Subjekt seiner Geschichte. Von Bewusstsein, von Politik ist bei Marx, wenn's um Theorie geht, keine Rede.

Das hat sich ins politisch schiere Gegenteil gewandelt: Seit etwa 1920 bis heute scheint es eine pure Frage des Bewusstseins nur zu sein, da jener von Marx prognostizierte Untergang der kapitalistischen Produktionsweise nicht nur ausblieb, sondern ungeschminkt die Überwindung der Marginalisierung der proletarischen Klasse durch Sozialintegration und Alimentation der Arbeiter wie der Arbeitslosen einzugestehen wäre. Wenn das Schicksal der Arbeiter an einer herrschenden Klasse hängt, die ihre eigene Ökonomie zu finanzieren vermag, indem sie jenen Trinkgelder (Adorno) spendiert, dann ist die Abschaffung ökonomischer Herrschaft zwar tatsächlich in Reichweite gerückt, aber nach allen Indikatoren politischen Bewusstseins liegt er unendlich weit entfernt. Dieser Vorgang, der zu einem nicht mehr immanent lösbaren

Widerspruch zwischen dem agens der Theorie und ihrem eigentlichen Motiv führte, kann nur psychologisch funktionieren, es bedarf also die ökonomische Theorie einer Ergänzung, die plausibel macht, warum die politischen Implikationen des technischen Fortschritts solche und keine anderen sind.

### III

Die Resistenz gegen Aufklärung lässt sich kaum auf ein simples Faktum des Seins zurückführen. Es scheint, dass es im Überbau gewaltig spukt. Wo kein gesellschaftlicher Fortschritt stattfindet, könnte ein wissenschaftlicher vorübergehend aushelfen. Diese Zeiten scheinen auch vorüber, aber vor 30 Jahren hat Jürgen Habermas sein opus magnum vorgelegt, das für kurze Zeit das Zeug zu haben schien, den Verfall, wenn schon nicht der Praxis, so wenigstens der Theorie vorm kapitalistischen Dauerzustand aufzuhalten. Der Autor nannte sein Werk „Theorie des kommunikativen Handelns“.<sup>1</sup> Die TkH ist im Ganzen und allen ihren Teilen als Resultat eines Vorhabens zu lesen, das Habermas mit seiner Arbeit zur Logik der Sozialwissenschaften begann und dessen leitendes Motiv war, den Scheidungsprozess von Kritischer und wissenschaftlicher Gesellschaftstheorie zu revozieren. In A. Wellmers Worten hat Habermas sich das Ziel gesteckt, „die wissenschaftliche Seele der Kritik“ wie „die kritische Seele der Wissenschaft“ zu reanimieren. Damit hat sich Habermas auf dialektische Weise gegen die Kritische Theorie Max Horkheimers gerichtet. Horkheimers Kritik am blinden Fortschreiten der Wissenschaft appelliert an ihren emphatischen Begriff, der verlangt hätte, ihr vernünftiges Ziel kraft in Naturbeherrschung sich bewährender Rationalität auszusprechen. Dies schloss zwar Hoffnung ein, die aber pessimistisch auch sagte, „dass solcher Widerspruch gegen die Gesellschaft durch Wissenschaft nicht mehr formuliert“ werden könne. Dem setzt Habermas seinen Glauben entgegen, in Verwissenschaftlichung der Kritik böte sich ein Therapeutikum an, welches die Wunde schon heilen werde, die Wissenschaft schlug. Habermas' Kritik an der scheint's argwöhnischen Position zum Szientivismus schiebt die Frage der Kritischen Theorie beiseite, ob in Wissenschaft fraglos die vernunftgemäße Idee einer rationalen Gesellschaft noch aufgehoben sei. Habermas' theoriegeschichtliche Orientierung überspielt und disqualifiziert die Skepsis Kritischer Theorie gegen das „Weitermachen“.

Zwar ist der Parteinahme für den wissenschaftlich untermauerten Widerspruch gegen die bestehende Gesellschaft im Interesse an ihrer Kritik schwerlich zu widersprechen. Die Kennzeichnung von wissenschaftlich haltbarer und unhaltbarer Kritik berücksichtigt bei Habermas nun aber nicht ihren Gehalt, sondern theoretische Bezugssysteme, die einen möglichen Gehalt allererst besorgen sollen. An zeitdiagnostischer Substanz hat die TkH deswegen nur äußerst wenig zu bieten. Sie hat es nach Habermas' Auffassung zunächst auch nicht, weil der Anspruch auf wissenschaftliche Kritik verlangt, den po-

---

1 Wir benutzen im Folgenden die Abkürzung TkH.

tentiell kritischen Begriff schon auszuweisen, bevor er mit der gemeinten Sache konfrontiert wird. Kritik wird aufgespart, bis das Fundament einer Theorie der Gesellschaft gelegt ist. Aus der Tkh soll im Rahmen eines Forschungsprogramms Kritik an der Gesellschaft folgen; die Theorie ist nicht selbst schon die Kritik der Gesellschaft. Gegen die Wissenschaftsferne und -kritik der Kritischen Theorie ist laut Habermas allererst eine wissenschaftliche Gesellschaftstheorie zu begründen, soll Kritik an der Gesellschaft zur Anerkennung führen.

Auf Gedeih und Verderb muss die Verwissenschaftlichungsstrategie Habermas' deswegen den Zweifel an der substantiellen Relevanz des gesellschaftlichen Betriebs der Wissenschaft unterdrücken, ausschließen und sich auf das

zeitgemäße Abstraktum von Theorie einlassen, dessen Ernst Habermas sich vom Gestus, vom Verfahren, kaum vom Thema besorgt. Er muss so tun, als sei der wissenschaftlich akzeptable Beweis für die Utopie rationaler Gesellschaft stringenter zu erbringen, als der des Wertes eines Menschen. Die Tkh präsentiert daher eine Wissenschaftlichkeit, die sich nicht nur gegen den moralischen Grund materialistischer Gesellschaftskritik beliebig verhält, sondern sich im Schielen auf wissenschaftliche Anerkennung von ihm abstoßen möchte. Daraus resultiert der Eindruck von falsch erregter Ernsthaftigkeit des ganzen Habermasschen Unternehmens.

Habermas Verwissenschaftlichung führt nicht zur Stärkung, sondern zur Depotenziierung der Kritik. Dies gibt nicht nur ein Vergleich seiner Theorie mit den geschmähten Vorbildern zu erkennen. Gerade sein Anschluss an andere Vorbilder, denen gemäß er seine Arbeit konstruktivistisch anlegt, bringt ein Moment negativer Systematik in die Tkh, in der die Absicht zur Verwissenschaftlichung unversöhnt mit dem Aufbau der Argumentation bleibt. Weite Strecken der Tkh vermitteln den Eindruck, dass Argumentation eigentlich simuliert wird, der Autor längst seine Schlussfolgerungen entwickelt hat, aber statt dieser Argumentationen präsentiert, die die eigene Problemstellung „vernetzen“ und theoriestrategische Vorteile erbringen sollen. Habermas' einseitig rezipierte Theoriegeschichte verleiht denen Aufmerksamkeit, die den zeitgebundenen Normen des Betriebs in Wissenschaft sich beugen, und nicht denen, die an einem emphatischen Begriff der Wahrheit festhalten. Das Pathos soll nur in der kühlen Pose des wissenschaftlichen Diskurses entstehen. An die Emphase Kritischer Theorie erinnert die Tkh nur noch an ihrer dünnsten Stelle, am Ende, an dem Habermas meint, endlich die „Aufgaben Kritischer Gesellschaftstheorie“ stellen zu können. Schrieb er zu Beginn, er wolle mit der Tkh die „normativen Maßstäbe“ einer Kritik an der Gesellschaft ausweisen, so heißt es am Ende, sie „muß auf die kritische Beurteilung und normative Einordnung von Totalitäten, Lebensformen und Kulturen, von Lebensweltzusammenhängen und Epochen im ganzen verzichten“. Wenn normative Maßstäbe, dazu ausgewiesene, nicht zur Kritik führen, dann heißt das, dass der ihnen unterworfenen Gegenstand begründet keine Kritik evoziert. Habermas' eigentümliche Parteinahme für Wissenschaft und Kritik lässt die Logik der Verwissenschaftlichungsstrategie umschlagen in die wohl ungewollte Bestätigung des positivistischen Urteils über die Inkompatibilität von objektiver Erkenntnis und Kritik.

Einer der Zentralbegriffe lautet Lebenswelt. Er gewinnt seinen Stellenwert aus der Absicht der Tkh, mit ihm eine Kritik an der allein funktionalen Vergesellschaftung wissenschaftlich auszuweisen. Die wiederum lebt von der Unterstellung, es würde so etwas wie eine kritische Disposition der Menschen gegenüber ihrer Vergesellschaftung geben – dank der Eigenstruktur einer kommunikativen Lebenswelt. Der entsprechende Nachweis kann für einen in materialistischer Tradition stehenden Autor nun aber schwerlich in der Abarbeitung der Klassiker soziologischer Theorie allein gefunden werden. Stattdessen müsste die zum „System“ kritisch stehende Potenz der „Le-

benswelt“ im konkreten Handeln der Menschen sich beweisen. Dass nun der Bezug auf Handeln fast völlig fehlt, hat mit den thematischen Uneindeutigkeiten zu tun, aus denen für eine Kritik der Tkh sich zwei Rezeptionsmöglichkeiten ergeben: Einmal kann mit dem Mangel an kommunikativem Handeln in der Theorie die Irrelevanz dieser selbst beklagt werden oder man akzeptiert Habermas' Verfahren und hält sich bei dessen Rezeption der eingebrachten Klassiker auf. Wir wollen im Folgenden beide Reaktionsmöglichkeiten vermitteln, indem wir fragen, warum Habermas die materialen Einsichten Kritischer Theorie über den Zustand der Gesellschaft exkommuniziert und warum er sie als methodologisch verfehlt, ja nachgerade irrelevant für eine wissenschaftliche Kritik an der Gesellschaft erachtet.

Wenn wir recht sehen, liegt die analytische Potenz der zentralen Begriffe „System“ und „Lebenswelt“, „zwecktätiges“ und „kommunikatives Handeln“ darin, dass sie ein unausweichliches Problem gesellschaftlicher Entwicklung umschreiben. Dies entsteht durch evolutive Schübe in den Bereichen systemischer und sozialer Integration, die im Ganzen der gesellschaftlichen Reproduktion verschränkt sind. Die Verschränkung fällt in Habermas' Konstruktion nach Bedingungen aus, die mit den Entwicklungsschritten in Naturbeherrschung und Vergesellschaftung zwar objektiv gesetzt sind, einer bewussten Kontrolle sich aber entziehen. Die Vorstellung einer solchen Kontrolle als rationaler begründet Habermas' Theorie der Geschichte von Rationalität in der teleologisch visierten Kompatibilität zweier Entwicklungslogiken, nämlich den in den Bereichen systemischer und sozialer Integration, die nur als zusammengehörige die Utopie einer rationalen Gesellschaft stützen können – wissenschaftlich aber darum auch müssen. Normativ an der Hypothese dieser zwei Rationalitäten ist die Unterstellung einer dritten in Gestalt der Aussöhnung beider, welche mit der Forderung verknüpft ist, dass keine den Geltungsbereich der anderen tangiere. Historisch freilich zeichnet sich genau dies in den Verschränkungen ab.

Wie tief die Dualität von Zwecktätigkeit und Kommunikation in die Geschichte der Gesellschaft reicht, illustriert Habermas am „hermeneutischen Paradox“ anthropologischer Forschung: diese weiß zwar vom kommunikativen Charakter des „intuitiven Wissens“ der hermeneutischem Verständnis sich entziehenden Gesellschaft, kann aber solche Intuition nicht teilen. Habermas erklärt das mit der Verschränkung von System und Lebenswelt, die so dicht sei, dass das kommunikative Handeln noch das zwecktätige umschließe: die Koordination der Reproduktion fällt in die „rituelle Praxis“. Steigt freilich das Niveau der Naturbeherrschung, dann muss solche Rationalisierung die mythisch interpretierte Lebenswelt aufbrechen, dann erheischt die faktische Dualität zweier Bereiche gesellschaftlicher Reproduktion auch Entsprechung im gesellschaftlichen Bewusstsein, vor dem objektiv die Identität von zwecktätigem und kommunikativem Handeln verloren geht. Der evolutive Rationalisierungszuwachs hat einen Doppelcharakter: Die Rationalisierung der Produktion bedingt ein entsprechendes Rationalitätsniveau der Vergesellschaftung. So differenziert sich nach Habermas die Verschränkung von System und Lebenswelt mit der al-

lerdings pathogenen Konsequenz einer immer breiteren Kluft zwischen systemischer und lebensweltlicher Rationalität.

Überraschenderweise wird nun die theoretische Erklärung und Vermittlung dieser Kluft nicht das zentrale Thema der Habermasschen Gesellschaftskritik. Obwohl Rationalität in der materiellen Reproduktion faktisch und in Vergesellschaftung potentiell zunimmt, ergibt sich keine gesellschaftlich befreiende, gegen das Bild ihrer pathologischen Wirklichkeit gesunde Proportionalität beider. Was an der Geschichte zweier Rationalitäten noch fragmentarisch zu sein dünkt, sind eben die pathogenen Konsequenzen der Verschränkung von System und Lebenswelt, denen zwar für sich evolutive – das heißt vor allem gerichtete – Rationalisierung eignen mag, aber kein rationalitätsstiftender Modus ihrer Integration. So wie zu Zeiten mythischer Weltbilder die rituelle Praxis in die zwecktätige Reproduktion reichte, soll gegenwärtig das freilich höher entwickelte System zwecktätigen Handelns „kolonialistisch“ die Lebenswelt durchherrschen. Die nicht vernunftgemäße gesellschaftliche Adjustierung kommunikativen und instrumentellen Handelns blieb bis heute der Angriffspunkt ernsthafter Gesellschaftskritik Habermasscher Prägung.

Es fragt sich, worin die kritischere von zwei Rationalitäten handelnden Theorie der Gesellschaft bestehen kann, wenn diese stets darauf gestoßen wird, dass der Verschränkung von System und Lebenswelt deren Mediatisierung immanent zu sein scheint? Anders könnte überhaupt nicht verstanden werden, warum an sich entwickelte Rationalität mit „Kolonialisierung“ zusammengeht. Diese Schwierigkeit belastet nicht nur das Geschichtsmodell des Autors, sondern seine Gesellschaftstheorie als solche. Ihr scheint verwehrt, die idealistische Konstruktion der Theorie zu überdenken, die sich aus dem Postulat evolutionslogisch existenter Rationalität angesichts einer irrationalen gesellschaftlichen Verfassung ergeben. Die die materiale Argumentation deformierende Absicht der Tkh, im Vorgriff auf die Analyse der konkreten Gesellschaft ihre normativen Maßstäbe auszuweisen, verbietet ihr die Reflexion auf den gesellschaftlichen Antagonismus.

Ist für Horkheimer und Adorno das alltägliche Misslingen vernünftigen Handelns (welches das partikulare mit dem allgemeinem Interesse versöhnt voller erschreckender Evidenz und gleichzeitig die beruhigende Rede vom Potential der Menschen und der Gesellschaft zu kommunikativem Handeln als Mechanismus der Integration der Menschen angesichts jenes Scheiterns verdächtig, so kritisiert Habermas bloß noch die Widersprüchlichkeit zwischen der Möglichkeit zu kommunikativer Rationalität und der gesellschaftlichen Praxis einer „fehlenden Vermittlung von systemischer und kommunikativer Rationalität“.

Nicht die alltägliche „Kolonialisierung“ ist bei Habermas das Thema, statt dessen gilt es die eigentlich, nämlich evolutionstheoretisch schon fertige Theorie an der Wirklichkeit zu beweisen. Der Gehalt der fälligen Kritik daran ist nicht empirisch, sondern unmittelbar von der Theorie kommunikativer Rationalität bestimmt. Deshalb muss Habermas für seine empirisch sich verste-



henden Argumente gesellschaftliche Geltung mit seiner evolutionstheoretisch entwickelten Kategorie vorab unterstellen. Paradox: Kommunikatives Handeln bleibt als Schauplatz eigensinniger Rationalität zum Zwecke der wissenschaftlichen Begründung unter den Bedingungen einer Kolonialisierung zu behaupten, die seine Wirklichkeit zugleich dementiert. So haben die empirischen Zitate bloß legitimatorischen Zweck. Auf solche Zweckbindung des empirischen Bezuges zur konkreten Gesellschaft läuft die Verwissenschaftlichungsstrategie zu, die sich aus der gleichsam methodologischen Begründungsfälle nicht mehr befreien kann: Um wissenschaftlich akzeptiert zu werden, muss kritische Gesellschaftstheorie ihre Maßstäbe an der Wirklichkeit der Gesellschaft ausweisen. Kritik kann sich aber nur daran entzünden, dass gesellschaftlich die Normen rationaler Kommunikation nicht eingelöst werden. Kritik muss sich also auf einen Zustand jenseits des historisch Erreichten beziehen. Damit ist ihr Maßstab in der Gesellschaft nach dem Muster einfacher Bestätigung vereitelt.

Nachdem die einseitige theoriegeschichtliche Orientierung Habermas vorschreibt, Kritik in der dürftigen Allgemeinheit zentraler Begriffe noch schwebend zu halten, entfernt er sich gegen die eigene Absicht von einer kritischen Gesellschaftstheorie. Deren wissenschaftliche Rationalität kann nur aus dem Widerspruch zwischen Begriff und Sache hervorgehen, den sie darum mit Geltungsbehauptungen nicht beseitigen, sondern erklären sollte. Wissenschaftlich in diesem Sinne war genau Kritische Theorie, indem sie mit unterschiedlichen fachwissenschaftlichen Akzenten, je nach Gegenstand, die Gründe bezeichnete, die für die Systematik des Widerspruchs gesellschaftlich sorgten. Das gilt vom geschichtsphilosophisch inspirierten Versuch, Rationalität und Aufklärung in der Dialektik von Befreiung und Zwang zu rekonstruieren, bis hin zur Analyse der Pathologie des Alltagslebens der Menschen, die in ihrer Lebenswelt sich unaufhörlich vorgaukeln müssen, diese gewährleiste das, was dem eigenen Leben Sicherheit und Sinn gebe. Kritische Theorie hat nicht abstrakt wissenschaftlich zu rechtfertigen versucht, warum die Kategorien Freiheit, Glück – oder kritisch: Status und Übervorteilung – Geltung beanspruchen, sie hat zu erklären versucht, welchen sozial determinierten Sinn die Begriffe im Leben der Menschen und der Gesellschaft haben.

Ihr Thema war also gar nicht die wissenschaftliche Begründung eines moralischen Postulats kommunikativen Handelns oder des richtigen Lebens. Während Horkheimer und Adorno leidenschaftlich Partei ergriffen für die Idee des richtigen Lebens und deshalb leidenschaftslos analysierten, was dieses tagtäglich verhindert, bietet die Habermasche Konstruktion eines Widerspruchs von Anspruch und Möglichkeit theoretisch allen Grund zum Optimismus. Der Anspruch auf kommunikatives Handeln, auf eigensinnige Rationalität der Lebenswelt scheint im Leben der Menschen so weit schon verankert zu sein, dass er zum einen zur Kritik an seiner Unterdrückung Anlass gibt, wie zugleich zu seiner Rechtfertigung als allgemeine Norm dank der evolutiven Errungenschaften der Gesellschaft. Kurz: Der Anspruch ist jederzeit einklagbar und, wie man hie und da beobachten kann, auch mit Erfolg.

Es besteht also kein Anlass, Horkheimer und Adorno Glauben zu schenken, weil diese gegen die Verunmöglichung von Rationalität gar nicht mehr deren Lebendigkeit in Augenschein nahmen.

Um das zu erläutern, bietet sich die Parallele in der Habermasschen Publizistik an, wo er sich auf verfassungstheoretische und verfassungspraktische Fragen bezieht. Auch hier gibt es einen Widerspruch zwischen Text und Wirklichkeit. Auf den ersten Blick folgt Habermas der Logik einer Kritik, die Sein und Sollen einander gegenüberstellt. Während aber mit dem Verfassungstext eine Norm existiert, mit der begründet die Verfassungswirklichkeit zu kritisieren ist, besitzt die Gesellschaftstheorie dazu kein Äquivalent. Die im Verfassungstext verknüpften Normen ergeben eine konsistente Struktur. Diese verhindert, dass der Widerspruch zwischen Text und Wirklichkeit etwa dadurch gemildert würde, dass man statt dieser den Text veränderte. Diesen Vorzug der logischen Schlüssigkeit des Verfassungstextes will die TkH als Text einer Gesellschaftstheorie imitieren. Kritik an der Gesellschaft wäre nicht durch widersprechende Tatsachen delegitimiert, es stünden kraft der geltenden Normen die Tatsachen unter dem Druck, sich an den Normen der Gesellschaft legitimieren zu müssen.

Habermas' Motiv der Verwissenschaftlichung wäre realisiert, wenn die TkH jene Position der Verfassung beziehen könnte, in der diese der gesellschaftlichen Wirklichkeit faktisch enthoben ist. Die fast friedlich zu nennende Koexistenz zwischen Normen und Wirklichkeit zeigt jedoch, wie blind der Verfassungstext gegenüber der ihm widersprechenden Gesellschaft geworden ist.

So wenig die Verfassung Aufschluss über den gesellschaftlichen Zustand bietet, der ihr widerspricht, so wenig vermöchte auch die TkH am intendierten Widerspruch zur Gesellschaft sachhaltig zu werden. Sie wäre es dann, wenn sie erklären könnte, warum mit gesellschaftlicher Notwendigkeit die Konformität von Norm und Wirklichkeit sich nicht einstellt. Die TkH ist im Gegenteil so angelegt, dass sie den Gedanken ausschließen muss, aus der Inkompatibilität moralischer Forderungen mit gesellschaftlicher Realität gehe ein wesentlicher Sachverhalt der gesellschaftlichen Verfassung hervor. Um reine Theorie bleiben zu können, muss sie den Widerspruch formalisieren und im Verfahren der Ausformulierung erreicht sie einen Grad an Abstraktheit, der schließlich den nicht völlig vermeidbaren Rekurs auf empirische Kommunikation nur noch so zu gestalten vermag, dass deren Diagnose die zentralen Annahmen der TkH bestätigt.

An der von Geltungsbehauptungen flankiert eingeführten, aber mit lebensweltlicher Rationalität schwer zu vereinbarenden Normalität der Widerstandslosigkeit gegen systemische Integration müsste die Behauptung zerbrechen, kommunikative Rationalität sei entfaltet, ihr positiver Begriff trage eine kritische Gesellschaftstheorie. Gerade im Sinne der Habermasschen Argumentation ereignet sich in jener Normalität ja die Kolonialisierung. Im Verständnis der von Habermas erledigten Kritischen Theorie hätte kritische Reflexion da anzusetzen, wo die TkH ihre Kompetenz gleichsam positivistisch beschränkt: am Widerspruch verfügbarer Rationalität zu einer Gesellschaft, die die Geltung

dessen nicht duldet, was der Theorie zufolge überfällig wäre. Übrig bleibt reichlich Stoff für Ironie – dass z. B. jeder, der für die Idee gelingender Kommunikation sensibilisiert ist, bei Habermas über deren Wirklichkeit abstrakt instruiert wird, wo er konkret sich von ihrer Unwirklichkeit bedroht sieht.

#### IV

Mit dem Begriff der Vergesellschaftung kann Habermas die Reproduktion der im Begriff der Kolonialisierung gemeinten Herrschaft nicht mehr fassen. Nach der Aufspaltung des Begriffs Rationalität, dessen potentiell kritischer Sinn verlangt, dass Gesellschaft als ganze ihm entsprechen muss, in einen für das zwecktätige und einen für das kommunikative Handeln, ist die Irrationalität der Gesellschaft nicht mehr aufklärbar in ihrer Verkleidung als „Kolonialisierung“. Habermas kann Rationalität und Irrationalität nicht mehr vermitteln.

Die Diskrepanz zwischen dem methodologischen Ansatz der TkH und ihrer zeitdiagnostischen Dürftigkeit lässt in ihr das Verhältnis von Aufklärung und wissenschaftlicher Kritik weit hinter den Stand Kritischer Theorie zurückfallen. Nicht die logisch tief fundierte Vorstellung eines dialektischen Fortgangs der Geschichte steht im Zweifel, allein dass solche Dialektik gesellschaftlich schon statthat. Statt nun darin die optimistische Intention Kritischer Theorie wahrzunehmen, reklamiert Habermas polemisch Hegels Logik so, als hätten ausgerechnet Horkheimer und Adorno diese ignoriert, wo sie nur die Notwendigkeit der Illusion demonstrierten, die Möglichkeiten des Menschen zur vernünftigen Einrichtung der Gesellschaft sei ihren wissenschaftlich-technischen Errungenschaften schon eingeschrieben. In Wahrheit, so die Erfahrungen der „Dialektik der Aufklärung“ und die Rekonstruktion der instrumentellen Vernunft, verhält es sich umgekehrt: Habermas legt mit der TkH nun eine Evolutionslogik vor, die von der geschichtlichen konstruierten Dynamik getrennt ist und weiter zu trennen ist, und die darum auf das entscheidendste mit der Hegelschen Logik konfligiert.

Dies zeigt sich nicht zuletzt darin, dass Habermas der Behauptung eines ungebrochenen dialektischen Fortgangs der Geschichte gleichsam nur einen Appendix, das Kapitelchen „Aufgaben einer kritischen Gesellschaftstheorie“ für würdig hält. Die Tendenz zur Abstraktheit des Hauptteils findet dort eine überraschende Entsprechung in der Anweisung, die ihn tragenden Begriffe als hypothesenförmiges Material in konventioneller Sozialforschung zu verwenden. Habermas' Programm lässt nicht einmal zu, die Unterstellung einer rationalen Struktur der Lebenswelt auf ihre untergründig ideologischen Elemente hin zu überprüfen. Nämlich nicht die affirmative Funktion der Lebensweltidee in Theorie und Praxis ist nach ihm zu untersuchen, sondern Phänomene, die sich so deuten lassen, in ihnen sei die kommunikationstheoretische Spezifik lebensweltlichen Handelns wirksam.

Empirische Forschung dient nicht mehr dazu, den gesellschaftskritischen Gehalt von Theoremen zu überprüfen, ggf. zu widerlegen, eine theoretisch bereits ausgewiesene kritische Potenz gilt es gleichsam nur noch zu illustrie-

ren. Schon deshalb arbeiten die Begriffe der TkH dem Konventionalismus empirischer Forschung zu. So schlägt theoretisch, methodologisch und empirisch methodisch ein affirmativer Grundzug der TkH durch, der sich nach Anlage der Theorie zur ideologisierenden Kritik vermeintlich empirisch-wissenschaftlich analysierter, gesellschaftlicher Sachverhalte steigern könnte. Wie sollte denn auch eine kommunikationstheoretisch gegängelte Forschung auf kritische Befunde stoßen, wo sie den kommunikationstheoretischen Begriffen die Geltung nicht mehr streitig machen kann? Diese Zirkularität des Interpretationsverfahrens stellt in Frage, was im Zentrum Kritischer Theorie stand: die Widerspenstigkeit von Theorie und Empirie, dass nämlich Theorie sich genau so wenig Empirie beugen darf, wie jene doch diese material zu erklären habe.

Habermas versucht wissenschaftlich etwas, worüber Kritische Theorie ein Tabu verhängt hat. Eine Art Bilderverbot lag darüber, falsches und richtiges Leben in einer Gesellschaft auf den Nenner einer Theorie zu bringen, die beides erklärt und damit aussöhnt. Die TKH verspricht gelingendes Leben mittels ubiquitär sich durchsetzender kommunikativer Rationalität. Das beschädigt die Idee von Rationalität, weil Habermas sie als bloß normative Konsequenz aus seiner Theorie von Rationalität ausgibt. Er errichtet darauf ein Forschungsprogramm, das um Kommunikation zentriert ist und verlangt, diese bestehe, welchen Inhalts auch immer, aus gemeinsamer Rede – darum ginge es, nicht ums wirklich Kommunizierte. Als Beleg zieht er den Feminismus heran, statt auf dessen gesellschaftliche Funktion zu achten. Kritik am Schein gelungener Verständigung ist vorweg vereitelt oder arbiträr, weil ihre Theorie nicht von deren Gehalt ausgeht.

Die theoretische Toleranz gegenüber der Irrationalität des Protestes wider die Kolonialisierung und ihrer gesellschaftlichen Funktion verhindert die Erkenntnis dessen, was in der TkH mit Kolonialisierung unterhalb ihrer Oberfläche kritisch gemeint sein könnte: Angesichts von Integrations- und Identitätszwängen der Menschen werden die Gartenzwerge derer, die widerstandslos ein stummes Zeichen ihrer Haltung zur systemischen Integration setzen und die Steine werfenden Kombattanten im Kampf gegen Stromversorgung und Flugzeuglandebahn einerlei. Beide befinden sich in der aufs ärgste bedrängten Position ihrer „lebensweltlichen Rationalität“, deren Theorie Affirmation des gesellschaftlichen Orts der Kommunikation schlechthin erzwingt. Die Kritik erblindet daran, dass sie das, was sie wissenschaftlich unschuldig als empirisches Zitat ihrer zentralen Kategorie auch noch für ausgewiesen hält, seinerseits in seiner Brüchigkeit als Protest, seiner Deformation unter Bedingungen der „Kolonialisierung“ zitieren kann. Das nimmt ihrem Begriff, der analytische Schärfe kaum besitzt, auch noch die kritische Prägnanz. Statt evolutionstheoretisch die gesellschaftliche Wirklichkeit kommunikativen Handelns zu überspielen, wäre es Habermas' Thema angemessener gewesen, die Hypothese immanenter Rationalität dialektisch am individuellen Sichverschließen gegen „wahrhafte Verständigung“ zu stützen, da es Kommunikation als Kitt einer irrationalen Gesellschaft zu erkennen gilt.

Im Glauben aber an der Wirklichkeit kommunikativer Rationalität verheddert er sich im ideologischen Gestrüpp, das das Unwesen überwuchert und vor dem Kritik unbehelligt sich ausbreiten lässt, darin einig mit den Menschen in ihrer Alltagskommunikation. So affirmiert er leichtsinnig zum Beispiel die Expansion elektronischer Medien mit dem Argument, dass alles mit ihnen Verbreitete schließlich auf sprachliche Verständigung verwiesen sei. Er macht sich blind dagegen, dass an eben diesem Sachverhalt die Ideologie der Kommunikation verankert ist; gerade mithin das, was emphatische Verständigung vereitelt. Die Tatsache, dass empirische Kommunikation vom Schein dessen lebt, was Habermas umständlich begründet, unterläuft die kritische Intention seiner Theorie. Ihr Maßstab mag ausgewiesen sein, er ist aber nicht mehr kritisch.

Darin kulminiert die Entsubstantialisierung des Rationalitätsbegriffs. Um ihn wissenschaftlich durchzubringen, hat Habermas ihn so verdünnt, dass seine Normen von Kommunikation als solche erfüllt werden. Er bestätigt damit ironisch die Radikalität der Vernunftkritik von Horkheimer und Adorno, die er doch in der TkH als schwarze Bewusstseinsphilosophie kritisieren zu müssen glaubte. Die spannungsreiche Beziehung zwischen moralischem und sachlichem Gehalt der Gesellschaftskritik wollte Habermas sich in Verwissenschaftlichung entladen lassen. Dies ist gründlich misslungen. Sogar das Objekt der Gesellschaftstheorie ging bei seiner Bemühung verloren.

Obwohl Kritik des Anstoßes bedarf, den sie vom Widerspruch zwischen Begriff und Sache erhält, scheint dieser das Fundament kritischer Gesellschaftstheorie zu irritieren. Verräterisch, dass ausgerechnet da, wo sich der Widerspruch zwischen dem Potential kommunikativer Rationalität und realer Kommunikation gesellschaftlich manifestiert, Habermas von „Kolonialisierung“ spricht, einen moralisierenden, keinen theoretischen Begriff in seiner Theorie findet. Die TkH schwillt an, wo es um Begriffsdistinktionen geht und bleibt dürrig, wo diese der Gesellschaft zu konfrontieren wären, obwohl die Theorie doch schließlich etwas über diese in Erfahrung bringen wollte. Dem jedoch steht der begründungswissenschaftliche Charakter seiner Verwissenschaftlichungsstrategie im Wege. Sie führt in eine Aporie. Fortschritte in der Begründungstechnik normativer Theorien unterliegen einer eigenen Dialektik. Je schlüssiger der Ausweis ihrer kritischen Maßstäbe, desto flüchtiger muss der Gegenstand der Kritik werden, die zu fragen drängt, was gesellschaftlich Rationalität verhindert, die nach Einsicht der Theorie längst Geltung erlangt haben soll.

Es zeigt sich in dieser Dialektik zudem, dass noch auf der Höhe des Habermasschen Begründungsniveaus die Forderung nach rationaler gesellschaftlicher Einrichtung als eine genuin moralische zu erkennen ist. Im Kern bedarf die Forderung also, um plausibel zu werden, keiner wissenschaftlich lückenlosen Untermauerung. Die TkH verharrt jedoch angesichts des schmerzlich erfahrenen Gegensatzes zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit gesellschaftlicher Rationalität mit ihren empirischen Bezügen in solchen moralischen Einstellungen, die sie bei der Konstruktion ihrer Begriffe der Wissenschaft zuliebe nicht dulden kann.

Habermas hat die geschichtsphilosophische Kritik Horkheimers und Adornos an der Rationalität der gesellschaftlichen Einrichtungen des Lebens im allgemeinen wie die Kritik an Wissenschaft im besonderen als unwissenschaftlich abgetan und sie als „Bewusstseinsphilosophie“ in den Gegensatz zu objektiver Erkenntnis gebracht. Dabei begnügte er sich mit dem Versuch, die methodische Struktur der Argumentation zu widerlegen, statt ihre ausgeführte Gesellschaftskritik sich vorzunehmen

Von einer Theorie gesellschaftlicher Defizienz ist zu verlangen, dass sie auf ihrem Gehalt an Gegenwartserfahrung sowie auf der Reflexion empirisch-wissenschaftlicher und methodisch-wissenschaftstheoretischer Fragen beharrt und gerade nicht auf dem bloßen „Status“ einer Theorie die, jedes Gegenstands zunächst entledigt, auch jeden möglichen Status verlieren muss.

Es muss auch anders gehen: Die These von der Kolonialisierung der Lebenswelt legt nahe, Gesellschaft als das zu verstehen, was die bloß ‚verheißene‘ Rationalität verhindert und genau in den Maße, in dem das Prinzip evolutionär erstarkter kommunikativer Rationalität sich normativ nachweisen lässt, zu fragen, was denn nun so gewaltig sich deren vollständiger Entfesselung widersetzen kann.

Damit haben wir die Idee der dialektischen Sozialforschung formuliert. Habermas kommt am Ende der TkH dort an – hört also auf –, wo Kritische Theorie erst begonnen hatte. Während diese daran ging, wissenschaftliche Objektivität der ubiquitären Erfahrung gesellschaftlicher Defizienz zu besorgen, orientiert Habermas sich an solchen konventionellen Verfahren der Sozialforschung, die schon die Erkenntnis des Widerspruchs fast unmöglich machen. Das Telos von Entwicklung ist das durch das formale Denken wie eine universalistisch prinzipiengeleitete Moral zu sich in Vollendung gekommene Individuum. Entwicklung nach diesem Modell unterschlägt das Verlustreiche der Individuation und entwirft ihr Resultat schlicht positiv. Gerade aber die „Dialektik der Aufklärung“ belehrt eindringlich darüber, wie die Menschen einen ursprünglich kommunikativ zu interpretierenden Zugang zu Naturhaftem und zu Sozialem verloren haben.

## V

Es lohnt sich, Habermas Kritik an Horkheimer und Adorno unter den konzeptionellen Anspruch der TkH auf Gesellschaftskritik einmal von der Position dialektischer Sozialforschung aus zu durchdenken, also zu fragen, ob nicht neben der nicht-affirmativen Fassung von Vernunft, Normativität und Wissenschaft in der Kritischen Theorie auch die Frage des methodischen Zugangs zur kritischen Erkenntnis der Gesellschaft angemessener thematisiert wurde als bei Habermas.

Nach Adornos Wort ist die Objektivität empirischer Forschung keine ihres Gegenstandes, sondern methodisch erzeugter Schein. Die Dignität kritischer Gesellschaftstheorie fällt also nicht einfach mit der Wahl ihrer Methoden zusammen, da diese nur den Schein der Objektivität erzeugen können.

Damit sind der Verwissenschaftlichung kritischer Gesellschaftstheorie in der Weise ihrer empirischen Stützung Grenzen gezogen, sofern solche Stützung primär darauf zielt, sich der durchschnittlichen Handhabung methodischer Instrumente anzupassen. In der Diskussion über die Zuverlässigkeit verschiedener Methoden hat sich, anders als in dialektischer Sozialforschung, so etwas wie ein statistisches Modell der Objektivität durch Konsensus durchgesetzt, mit dem über die ohnehin nur methodisch erzeugte Objektivität zusätzlich der Schein gelegt wird, die konsensfähige Produktion von Ergebnissen rühre von deren Evidenz, nicht etwa davon, dass schon in ihrer Erarbeitung bereits ihre Anerkennung beschlossen war. Adorno, der in der Leugnung der wissenschaftlichen Relevanz empirischer Forschung stets den „geisteswissenschaftlichen Hochmut“ deutscher Soziologie und Philosophen offenlegte, hat jene Grenzen der Methodologie forschungspraktisch berührt, ohne vor ihnen zu resignieren.

Anders Habermas, der ein Programm vorlegt, dem von vornherein die Grenzen konventioneller Forschung gesetzt sind, mit der Folge, dass weder Lebenswelt mit gesellschaftlichem Gehalt gefüllt, noch dass „Kolonialisierung“ zu einer irgend theoretischen Größe würde. Die Konkordanz der TkH mit steriler Methodologie scheint nicht ohne Absicht, denn die „Beweiskraft“ läge allein bei der Theorie; eine Eigentümlichkeit der forschungspraktisch keineswegs unproblematischen, aber notwendigen Verknüpfung von Gesellschaftstheorie und empirischer Forschung, die nicht zuletzt Adorno herausge-

stellt hat. In der Implikation dieses Verhältnisses von Theorie und Methode, die allzu oft in die Reproduktion des Vorurteils über die Wirklichkeit, wie sie unter den Identitätszwängen und -bedürfnissen des Forschers erscheint, mündet, wurde das später entwickelte Modell mikrologischer Gesellschaftskritik motiviert. So schreibt Adorno: „Ob man von einer Theorie der Gesellschaft ausgeht und die vermeintlich gesicherten beobachtbaren Phänomene als deren Epiphänomene auffasst, oder ob man in diesen die Substanz der Wissenschaft zu besitzen glaubt und die Theorie der Gesellschaft lediglich als eine durch Klassifikation resultierende Abstraktion, das hat weittragende inhaltliche Konsequenzen für die Konzeption der Gesellschaft ... Diese Alternative reicht in alle gesellschaftlichen Urteile“.<sup>2</sup>

Dass empirische Forschung auf Gesellschaftstheorie verwiesen ist, besagt die Alternative selbst. Anderenfalls geht ihre wissenschaftliche Rationalität zuschanden, an der Adorno festhielt, obwohl er ihre technische Beschränktheit durchschaute: „Es scheint die Not jeder empirischen Soziologie, dass sie zu wählen hat zwischen der Zuverlässigkeit und Tiefe ihrer Befunde. Es ist mir schwer, mich des Verdachts zu entschlagen, dass die zunehmende Exaktheit der Methode in der empirischen Soziologie, so unwiderleglich auch ihre Argumente sein mögen, vielfach die wissenschaftliche Produktivität fesselt“.<sup>3</sup>

In etlichen Modellen finden sich Aufforderungen zur empirischen Überprüfung eines von ihm kritisch vermerkten Sachverhaltes, was nicht nur aus seiner Funktion als soziologischer Lehrer einsichtig erscheint. So hat Adorno bei der Auswertung seiner Erfahrungen mit empirischen Techniken immer wieder auch die positiv disziplinierende Wirkung empirischer Forschung betont. Denn bei aller Kritik an Implikation und Folgen der technischen Zurichtung des Gesellschaftlichen in herkömmlicher Forschung intendiert sie doch Operationen gegen die vorschnelle Camouflage von Vorurteilen. So zwingt sie etwa implizit Angenommenes durch Operationalisierung explizit und damit kritisierbar zu machen, oder so öffnet sie sich der Falsifikation falscher Vorannahmen.

Beruhet demgegenüber die Technik der Sozialforschung darauf, Hypothesen zur Realität des Untersuchten an empirischem Material zu erhärten, so ereilt die antizipierende Erkenntnis, die in die zu testenden Hypothesen eingeht, der tautologische Charakter eines verifikationistischen Verfahrens. Die Struktur der Verifikation richtet sich potentiell gegen das, was ihren Zweck setzt: Die Heuristik scheinbar nur hypothetischer Annahmen endet im strukturellen Konflikt zwischen einer die gesellschaftliche Oberfläche durchdringenden Erkenntnis und der solche Oberfläche prinzipiell verhärtenden Verifikation. Wird technisch die Blindheit des Materials zu seiner Norm erhoben, der dann auch die intendierte Erkenntnis sich zu beugen hat, so gewinnen die von den Mitteln erzeugten Resultate etwas „Irres“, was freilich von den

---

2 Adorno, Theodor W., Stichworte. Kritische Modelle, Frankfurt/Main 1969, S. 121.

3 Ebd., S. 138.



Technikern als ihre Objektivität gefeiert wird. Kommt bei empirischen Untersuchungen hinterher tatsächlich nichts anderes heraus, als vorher als hypothesenförmiges Substrat investiert wurde, so sieht man darin das Gelingen des Unternehmens bewiesen und eben nicht, dass sich der Konformismus in der Tautologie wissenschaftlicher Erkenntnis abermals gerichtet hat.

Die von Adorno vermerkte Antinomie erhellt den Zusammenhang von Methode und Sache in empirischer Forschung. Die Tatsache, dass die durchweg als wissenschaftlich akzeptierte empirische Forschung in einem flagranten Sinne unproduktiv wurde, verdankt sich der Transformation von Wissenschaft in Technologie, in akzeptierte Anwendung von Forschungsinstrumenten. Damit wurde, was Peter Bulthaup<sup>4</sup> als forschungspraktische Konsequenz der Naturwissenschaften erkannt hat, zur schlichten forschungstechnischen Prämisse in den Sozialwissenschaften. Die Verwandlung von Wissenschaft in methodenkonforme Technik richtet sich gegen die nicht zu dulden, aber mit Gesellschaftstheorie verkoppelte Kompetenz der Kritik durch das Mittel des methodischen Konsensus selbst.

Der bestätigende Charakter empirischer Forschung sichert die Realitätsgemäßheit der durch sie noch möglichen Kritik, er verunmöglicht aber eine Erkenntnis, hinter der Irrationalität der Gesellschaft das Strukturgesetzliche zu sistieren. Adornos Beharren auf dem Realismus der Kritik muss sich am Funktionalismus gesellschaftlicher Erfahrung stoßen, wie er aus ihrer wissenschaftlichen Organisation hervorgeht. Aus ihr resultiert die Beschneidung der Theorie durch die Forderungen nach Objektivität: „Wer im Bereich der empirischen Sozialforschung intensiv gearbeitet hat, wird bestätigen, dass man unablässig vor der Wahl steht zwischen absolut hieb- und stichfesten Befunden, die sich verallgemeinern lassen, aber vielfach trivial sind, und solchen, bei denen im Ernst etwas herauschaut, die aber nicht ebenso rigoros den Spielregeln folgen. Erwähnt werden mag, dass die Übersetzungen von Theoremen in empirische Fragestellungen, die auch ich anstrebe, für die Theorie ebenfalls schwere Probleme mit sich bringen. Theoreme als solche sind nicht, wozu sie in empirischen Untersuchungen werden, Hypothesen, nicht Voraussagen über faktisch Eintretendes. Sie schießen ihrem Gehalt nach über das Faktische hinaus, halten fest am Unterschied zwischen Wesen und Erscheinung...“<sup>5</sup>

Dieser Unterschied, der seinerseits Objektivität besitzt, wird zwangsläufig von empirischen Verfahren geleugnet, nach deren Methode der theoretische Gehalt von Hypothesen auf die Erscheinung festgelegt ist, weil er sich nur an dieser objektivieren lässt. Theorien, wie die TkH, die von sich aus empirische Überprüfung „erbitten“<sup>6</sup> und die prästendieren, bloß hypothetischen Gehalt zu besitzen, lassen forschungslogisch mit ihrer Struktur gar nichts anderes mehr zu denn Verifikation ihrer Grundbegriffe und -annahmen.

---

4 Peter Bulthaup, Zur gesellschaftlichen Funktion der Naturwissenschaften, Frankfurt/Main 1973.

5 Adorno, Theodor W., Gesammelte Schriften, Frankfurt/Main 1972, S. 482f. und 485f.

6 Vgl. Habermas' Äußerungen zur Aktionsforschung in der Neueinleitung zu „Theorie und Praxis“, S. 18.

Hat Habermas die Konstruktion der TkH auf den Anspruch eines quasi phänomenologischen Universalismus der Theorie zugeschnitten, so beugt sich sein Angebot zur empirischen Verifikation nochmals „szientifischen Gebrauchen“.<sup>7</sup> Nicht nur in Hinsicht auf theoretische, auch auf empirische Forschung wechselt Habermas die theoriegeschichtliche Orientierung und zerreißt den wissenschaftlichen Zusammenhang, in dem Kritische Theorie zur Soziologie stand. Habermas ignoriert ihn einfach. Adorno hingegen hat sich damit nicht begnügt, die Schwierigkeit zu bezeichnen, die die „Übersetzung von Theoremen in empirische Fragestellungen ... mit sich bringt“. Im Unterschied zu Habermas hat er jedoch die Probleme nicht zu beseitigen versucht, indem er theoretisch unerörtert ließ, was nolens volens nicht zu verifizieren wäre. Statt Ansprüche der Theorie zurückzuschrauben, dass ihrer Verwendung in empirischer Forschung nichts mehr entgegenstehe, hat er vielmehr die Ansprüche an diese erhöht. Wir vermuten, dass ein Teil seines gesellschaftskritischen Werkes jene Schwierigkeiten reflektiert, darum auch dem Medium der offiziellen Forschung entwichen ist, in dem er sich zur Zeit der Emigration bewegte. Mit der im Folgenden rekonstruierten Methodik soziologischer Erkenntnis, die mit Einschränkung als Forschungsmethode aufzufassen ist, beantwortet Adorno das Problem einer Theorie, die objektiv und kritisch zugleich sein will. Auf jeden Fall entwickelte er jene Erkenntnis regelhaft und inhaltlich konsistent, weil die Begründung der Analyse präsent und überprüfbar gerade dort vorliegt, wo – was hier nicht ausgeschlossen werden kann – auch andere Konsequenzen möglich wären.

An einem kritischen Text ließe sich belegen, welchen Ort empirisch verfahrenende Argumentation in einer Theorie erhalten hat, die kritisch und analytisch zugleich Erkenntnis der Gesellschaft einlöst; in soziologischen Studien, als deren stärkstes Stück vielleicht die „Minima Moralia“ anzusehen sind.

## VI

Will man kritische Ansprüche gegenüber der Gesellschaft bewahren und gleichzeitig diese materialistisch interpretieren, so liegt das Modell in Kritischer Theorie vor, nicht jedoch in dem Versuch von Habermas. Denn dessen Ignoranz gegenüber methodischen Fragen der sozialen Analyse wie seine Vorbehalte gegenüber der Dignität der Erkenntnisse Kritischer Theorie und ihrer impliziten Methode wiederholen auf der Ebene empirischer Forschung nur die Aporien, die seine eigenen Verwissenschaftlichungsbemühungen der Kritik an der Gesellschaft schon auszeichnete. Das Tabu über empirische Forschung und damit Verwissenschaftlichung geht nicht von Kritischer Theorie aus, es wird innerwissenschaftlich über die kritischen Motive der Sozialforschung gelegt. Habermas respektiert es, weshalb seine Kritik nur in konventionelle Forschung münden kann.

---

7 Adorno, a.a.O., S. 543.

Dabei hat er keine offene Ideologisierung betrieben, der Antritt gegen den wissenschaftstheoretischen mainstream ist und war ihm nicht nur zu glauben, sondern kann leicht durch seine singuläre moralische Integrität belegt werden – damals wie heute. Fatalerweise hat er sich aber in der Zeit vor 1980 konsequent dem sozialwissenschaftlichen mainstream gebeugt. So tappete er infolge des Ausweichmanövers vor dem einen mainstream in die Falle eines anderen, eines politischen. Statt ihn zu durchschauen, hat er ihn bedient, indem er darin mitschwamm. Den Vorgang halten wir gerade heute für lehrens- und daher noch beachtenswert.

Der Verfall der Theorie reicht mittlerweile bis zur Auflösung sogar ihres Surrogats im politischen Diskurs. Kritik ist aus der Wissenschaft längst isoliert worden, ihre Rettung im politischen Diskurs hat damit jedoch auch jede Referenz zu einer theoretisch einigermaßen tragfähigen Position zu Gesellschaft und Geschichte verloren.

Das Gerede geht natürlich weiter, Kritik der Politischen Ökonomie in der Tradition nicht subjektiver Ökonomie, sondern nationalökonomischer Theorie, Gesellschaftstheorie und -kritik ereignen sich nur noch im Feuilleton, stets in Verbindung mit einem Gesicht, das zu einer Person gehört, die man interviewen kann. Fury war auch kein Pferd, sondern ein Filmstarpferd; Lassie war kein Collie, sondern ein Filmstarhund. Gattung und Exemplar fallen mit der medialen Symbolisierung zusammen. Habermas hängt das Image der Kritischen Theorie an und die Kritische Theorie wird durch Habermas symbolisiert – aus Habermas hat man den Lassie der Sozialphilosophie gemacht.

Andere, aus der nachfolgenden Generation, haben den Vorgang beobachtet und versucht, ihn sich zunutze zu machen. Dass man nur etwas sagen muss, um mit jedem weiteren Satz wieder mit sich selbst verwechselt zu werden. Heute halten Professoren für Philosophie es sogar für zeitdiagnostisch mitteilenswert, wenn sie vermeinen, erstens zuviel Steuern zu bezahlen und zweitens, dass davon auch noch die falschen Menschen profitieren.

Es ist mit dem kritischen Geist in heutiger Zeit schwierig geworden, war es seit je schon politisch eine heikle Frage, wie man das Proletariat vom Lumpenproletariat – wenigstens dem Bewusstsein nach – unterscheidet, kann heute jeder Lump daher kommen und die Abschaffung des Proletariats verkünden. Dafür gibt's auch noch Geld – als Einkommen auch noch steuerpflichtig.