

Axel Honneth Pathologien der Vernunft

Geschichte und Gegenwart
der Kritischen Theorie

In diesem Aufsatzband sind Beiträge versammelt, die die unterschiedlichen Ansätze der Kritischen Theorie auf ihre Tragfähigkeit und Aktualität hin überprüfen. Als Leitfaden dieser historischen Vergegenwärtigung dient die im Titelaufsatz entwickelte Idee, daß die Mitglieder der ersten Generation der Frankfurter Schule bei aller Heterogenität darin übereinstimmen, in der Gesellschaft der Gegenwart den Ausdruck einer sozialen Pathologie der Vernunft zu sehen. Wie, so wird in den Beiträgen gefragt, läßt sich eine derart weitreichende These rechtfertigen, und wie ist sie unter den gewandelten Verhältnissen noch einmal theoretisch umzusetzen?

Axel Honneth ist Professor für Philosophie an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main und Leiter des dortigen Instituts für Sozialforschung. Von ihm sind im Suhrkamp Verlag zuletzt u. a. erschienen: *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie* (2005), *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität* (stw 1616) und *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie* (stw 1491)

Suhrkamp

C1 M80 H773 P2



HW/1/2007-27523

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

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1835

Erste Auflage 2007

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2007
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

Printed in Germany

Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

ISBN 978-3-518-29435-2

1 2 3 4 5 6 - 12 11 10 09 08 07

Inhalt

Vorbemerkung 7

Die Unhintergebarkeit des Fortschritts
*Kants Bestimmung des Verhältnisses von Moral
und Geschichte* 9

Eine soziale Pathologie der Vernunft
Zur intellektuellen Erbschaft der Kritischen Theorie 28

Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter
genealogischem Vorbehalt
Zur Idee der »Kritik« in der Frankfurter Schule 57

Eine Physiognomie der kapitalistischen Lebensform
Skizze der Gesellschaftstheorie Adornos 70

Gerechtigkeit im Vollzug
Adornos »Einleitung« in die Negative Dialektik 93

Eine geschichtsphilosophische Rettung des Sakralen
Zu Benjamins »Kritik der Gewalt« 112

Aneignung von Freiheit
Freuds Konzeption der individuellen Selbstbeziehung 157

»Angst und Politik«
*Stärken und Schwächen von
Franz Neumanns Pathologendiagnose* 180

Demokratie und innere Freiheit
*Alexander Mitscherlichs Beitrag zur kritischen
Gesellschaftstheorie* 192

Dissonanzen der kommunikativen Vernunft
Albrecht Wellmer und die Kritische Theorie 201

den zu beerbenden Kerngehalt der Kritischen Theorie ausmachen, zu einem sachlichen Abschluß gelangt. Die Abfolge der systematischen Ideen, die zuvor entwickelt wurden, bildet eine gedankliche Einheit, aus der sich ein Glied nicht einfach folgenlos entfernen läßt; solange die Absicht nicht fallengelassen wird, die Kritische Theorie als Reflexionsform einer geschichtlich wirksamen Vernunft zu verstehen, werden sich auch das normative Motiv eines vernünftigen Allgemeinen, die Idee einer sozialen Pathologie der Vernunft und das Konzept eines emanzipatorischen Interesses nicht schlicht preisgeben lassen. Allerdings hatte sich gleichzeitig auch gezeigt, daß kaum eines dieser drei gedanklichen Glieder heute noch in der theoretischen Form beizubehalten ist, in der es von den Mitgliedern der Schule ursprünglich entwickelt wurde; sie alle bedürfen der konzeptuellen Neuformulierung, der Vermittlung mit dem gegenwärtigen Stand unseres Wissens, wenn sie die Funktion noch erfüllen sollen, die ihnen einmal zugedacht war. Damit ist das Feld der Aufgaben umrissen, die den Erben der Kritischen Theorie im 21. Jahrhundert aufgegeben sind.

Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt

*Zur Idee der »Kritik«
in der Frankfurter Schule*

Die Entgegensetzung von starker und schwacher Kritik, wie sie heute üblich und weit verbreitet ist, stellt nur den etwas hilflosen Versuch dar, eine weitverzweigte Diskussion auf einen recht einfachen Nenner zu bringen. Seit Jahren schon, ja, seit dem Ende des Marxismus als autonomer Theorie wird unter den verschiedensten Gesichtspunkten die Frage diskutiert, wie es heute ohne geschichtsphilosophische Anleihen möglich sein soll, für eine kritische Hinterfragung der liberal-demokratischen Gesellschaften einen angemessenen Standpunkt zu finden. Dabei spielen auf der einen Seite materiale Fragen der Gesellschaftstheorie eine große Rolle, die im wesentlichen mit der Verlegenheit zu tun haben, daß sich jenseits des institutionellen Rahmens der hochentwickelten Gesellschaften des Westens nur schwer eine zugleich wünschbare und effiziente Alternative angeben läßt. Auf der anderen Seite aber spielen in der besagten Debatte auch philosophische Fragen eine eminente Rolle, die häufig einen geradezu methodologischen Charakter zu besitzen scheinen; hier nämlich steht das Problem im Mittelpunkt, wie sich ein Standpunkt beschreiben und rechtfertigen lassen soll, von dem aus die Gesellschaft und ihre institutionellen Praktiken theoretisch sinnvoll zu kritisieren sind.

Den Anstoß zu diesem normativen Teil der Debatte haben eine Reihe von philosophischen Veröffentlichungen gegeben, in denen die hermeneutische Wende der sprachanalytischen Philosophie zum Anlaß auch einer Überprüfung von herkömmlichen Modellen der Gesellschaftskritik genommen worden ist; es genügt, an so unterschiedliche Autoren wie Richard Rorty und Michael Walzer zu erinnern, um ungefähr die Stoßrichtung zu markieren, in der eine solche Revision durchgeführt werden soll. Bei beiden Autoren findet sich, trotz aller krassen Unterschiede im Begründungsverfahren, ungefähr dieselbe Art von grundsätzlicher Argumentation: jede normative Kritik einer institutionellen Ordnung oder bestimmter sozialer Praktiken, so lautet die Prämisse auf bei-

den Seiten, setzt immer schon eine gewisse Affirmation derjenigen moralischen Kultur voraus, die in der betreffenden Gesellschaft vorherrscht; denn ohne eine solche Identifikation mit dem jeweils vorfindlichen Werthorizont wäre der Kritiker gar nicht in der Lage, etwas als einen sozialen Mißstand zu identifizieren, was auch von den restlichen Mitgliedern der Gesellschaft potentiell als Unrecht wahrgenommen werden kann. Eine Form der Gesellschaftskritik hingegen, die den lokal eingespielten Werthorizont einzuklammern oder zu transzendieren versucht, indem sie sich auf externe, universalistische Moralprinzipien beruft, nimmt zwangsläufig eine zu distanzierte Perspektive ein, um von ihren Adressaten noch verstanden werden zu können; daher gerät sie auch stets wieder in Gefahr, ein elitäres Sonderwissen zu reklamieren, das leicht zu Zwecken der Manipulation mißbraucht werden kann. Das Resümee, das aus diesem Gedankengang zu ziehen ist, lautet dementsprechend, daß nur eine »schwache«, kontextgebundene Form der Gesellschaftskritik ein politisch und philosophisch legitimes Unternehmen darstellt, während jede »starke«, kontexttranszendierende Art von Gesellschaftskritik zwangsläufig die Risiken des Paternalismus oder gar des Despotismus mit sich bringt.

Nun liegt es natürlich auf der Hand, daß in dieser hier nur gerafft wiedergegebenen Argumentation eine massive Herausforderung für all die Ansätze bestehen muß, die sich weiterhin auf das Erbe der Frankfurter Schule zu berufen versuchen. Nicht nur beziehen sich die genannten Autoren häufig selber auf die Vertreter jener Tradition, indem sie etwa Marcuses *Eindimensionalen Menschen* oder die *Dialektik der Aufklärung* als Beispielsfälle einer starken, sozial ortlos gewordenen Gesellschaftskritik darzustellen versuchen; was hingegen viel stärker zu Buche schlägt, ist der Umstand, daß viele der zentralen Schriften dieser Schule tatsächlich den Eindruck erwecken, als sei die institutionelle Ordnung der gegebenen Gesellschaft so weit auf Distanz gebracht, daß deren Kritik normativ bezugslos wird und damit in die Nähe eines totalisierten Ideologieverdachts geraten muß. Kaum etwas scheint dementsprechend heute näherzuliegen, als dieses überkommene Modell der Gesellschaftskritik schnellstens zur Seite zu legen, um nicht weiter die Gefahr der Reklamierung eines elitären Sonderwissens einzugehen. Wenn ich mich im folgenden gleichwohl um den Versuch einer Verteidigung des klassischen Kritikmodells bemühe, das ich freilich auch noch

bei Habermas partiell am Werk sehe, so unternehme ich das unter Vorbehalten, die ich vorweg benennen möchte: Erstens geht es mir um die Rekonstruktion der Idealform eines derartigen Typs von Kritik, nicht um deren Durchführung in einzelnen Schriften des Frankfurter Kreises; was mich interessiert, ist die Frage, ob sich die zentrale Idee hinter dem ganzen Projekt heute noch verteidigen läßt, während deren Umsetzung nur von sehr untergeordneter Bedeutung für mich ist. Damit hängt in gewisser Weise schon der zweite Vorbehalt zusammen, daß nämlich die im folgenden gegebene Verteidigung auf keinen Fall so verstanden werden darf, als sei damit auch eine Ratifizierung der materialen Gehalte der Gesellschaftstheorie selber verknüpft; vielmehr gehöre ich zu denen, die keinen Zweifel daran lassen wollen, daß die geschichtsphilosophischen und soziologischen Grundannahmen der Frankfurter Schule heute nicht länger zu verteidigen sind. Ich will bei meinem Rekonstruktionsversuch so vorgehen, daß ich in einem ersten Schritt zunächst in einer leichten, aber entscheidenden Abänderung eines Schemas von Michael Walzer drei Typen von Gesellschaftskritik unterscheide; auf diesem Weg soll sich zeigen, daß ein Vergleich von unterschiedlichen Modellen der Kritik heute nur vollständig ist, wenn auch die paradigmatisch von Nietzsche entwickelte Form der »Genealogie« mit einbezogen wird (I). Vor diesem Hintergrund will ich im zweiten Schritt dann deutlich machen, daß ihre Bindung an die linkshegelianische Tradition es den Mitgliedern der Frankfurter Schule von Anfang an selbstverständlich erscheinen ließ, einen immanenten, »interpretativen« oder, wie ich sagen werde, »rekonstruktiven« Weg der Gesellschaftskritik einzuschlagen; freilich bedarf es hier einer über Michael Walzer hinausgehenden Differenzierung von unterschiedlichen Weisen, eine solche normative Rekonstruktion der gegebenen Gesellschaft vorzunehmen, um die spezifische Absicht der Vertreter der Kritischen Theorie charakterisieren zu können (II). Aber erst der letzte Schritt meiner kurzen Bemerkungen soll zeigen, worin die eigentliche Pointe des Modells von Gesellschaftskritik liegt, dem die Frankfurter zumindest der Idee nach gefolgt sind; hier wird nämlich, so möchte ich zeigen, in Verarbeitung der Erfahrung des Nationalsozialismus in das rekonstruktive Programm ein metakritischer Gesichtspunkt eingebaut, der sich der Einbeziehung der Genealogie Nietzsches verdankt. Das Ergebnis dieser Verschmelzung von Hegel und Nietzsche ist die

Idee einer Gesellschaftskritik, in der die immanente Kritik an den gegebenen Verhältnissen unter dem genealogischen Vorbehalt steht, daß die in Anspruch genommenen Normen oder Prinzipien längst ihren ursprünglichen Sinngehalt verloren haben könnten (III).

I

In seinem Buch *Kritik und Gemeinsinn* hat Michael Walzer eine Differenzierung von Modellen der Gesellschaftskritik vorgenommen, die für unsere Fragestellung einen idealen Einstieg bietet.¹ Es ist Walzers Überzeugung, daß sich die Unterschiede zwischen den verschiedenen Ansätzen daran bemessen, wie jeweils das Verfahren beschaffen ist, mit dem sie zur Behauptung der ihnen zugrundeliegenden Normen oder Prinzipien gelangen; wird ein solches Kriterium zugrunde gelegt, so sollen sich drei distinkte Formen der Gesellschaftskritik voneinander abheben lassen, denen nacheinander das Verfahren der »Offenbarung«, der »Erfindung« und der »Interpretation« entspricht. Mit dem ersten Typ sind in diesem Zusammenhang all die gesellschaftskritischen Ansätze gemeint, die sich auf eine Erfahrung religiöser oder kognitiver Evidenz berufen, um zu einem sozial bislang verschlossenen Reich allgemein verbindlicher Werte vorstoßen zu können; hier ist es also ganz offensichtlich eine Art von Platonismus, der den philosophischen Hintergrund für die jeweiligen Ideale oder Prinzipien abgibt, in deren Licht sich die gesellschaftlichen Zustände einer begründeten Kritik unterwerfen lassen sollen. Mögen sich heute auch intellektuelle Tendenzen abzeichnen, die einem derartigen Platonismus erneut Auftrieb geben, so will ich diesen Typ von Gesellschaftskritik im folgenden doch nicht weiter berücksichtigen, weil er mir philosophisch nicht relevant genug erscheint. Von allergrößter Bedeutung ist hingegen das zweite Modell von Gesellschaftskritik, das Michael Walzer nach der zugrundeliegenden Begründungsmethode mit dem Titel der »Erfindung« gekennzeichnet hat; gemeint sind damit all die Ansätze, die ihren Ausgang von dem Entwurf eines allgemeingültigen Verfahrens nehmen, dessen reale oder fiktive Durchführung dann zu gerechtfertigten Normen führen soll. Um einen weniger

¹ Michael Walzer, *Kritik und Gemeinsinn*, Berlin 1990; vgl. auch ders., *Zweifel und Einmischung. Gesellschaftskritik im 20. Jahrhundert*, Frankfurt/M. 1991.

polemischen Namen zu verwenden, möchte ich dieses Verfahren im folgenden als »Konstruktion« bezeichnen und es als heute einflußreichstes Modell von Gesellschaftskritik behandeln. Von diesem Ansatz hebt Walzer nun als letztes Modell in seiner Aufreihung das Verfahren der »Interpretation« ab, das er natürlich vor dem Hintergrund seiner eigenen Prämissen zum Königsweg der Gesellschaftskritik erklären muß; bezeichnet wird damit nicht viel anderes als das, was einmal »immanente« Kritik genannt wurde, auch wenn jetzt die Betonung viel stärker auf der hermeneutischen Dimension einer kreativen Neuerschließung von kulturell vorgegebenen Werten oder Idealen liegt. Aus Gründen, die im nächsten Schritt meiner Argumentation deutlich werden, soll ein solches Kritikverfahren in der von mir bevorzugten Terminologie nicht »Interpretation«, sondern »Rekonstruktion« genannt werden; und vorläufig ist damit wie bei Michael Walzer nur der Versuch gemeint, zu den normativen Grundlagen einer Gesellschaftskritik auf dem Weg einer Rekonstruktion von moralischen Normen zu gelangen, die in den sozialen Praktiken der gegebenen Gesellschaft verankert sind.

Somit ergibt sich aus diesen Überlegungen zu dem Vorschlag Michael Walzers eine provisorische Unterscheidung von zwei Modellen der Gesellschaftskritik, die heute relativ weit verbreitet sind und eine gewisse Legitimität zu besitzen scheinen. Vorherrschend sind dabei im Augenblick zweifellos diejenigen Ansätze, die als Mittel ihrer Begründung den Weg der »Konstruktion« einschlagen; um nur das prominenteste Beispiel in der Gegenwart zu nennen, läßt sich etwa auf die frühe Gerechtigkeitstheorie von John Rawls verweisen, in der unter den fiktiven Bedingungen einer idealen Ausgangssituation ein Bündel von allgemein zustimmungsfähigen Grundsätzen begründet wird, das sich dann zur Kritik der institutionellen Ordnung einer Gesellschaft verwenden läßt.² Von diesem ersten Kritikmodell unterscheidet sich der zweite Ansatz, der der »Rekonstruktion«, im wesentlichen dadurch, daß nur solche Prinzipien oder Ideale als legitime Ressourcen einer Gesellschaftskritik gelten, die in der gegebenen Sozialordnung bereits in irgendeiner Weise Gestalt angenommen haben; hier sollen mithin innerhalb der sozialen Wirklichkeit selber normative Ansprüche oder Ideen rekonstruiert werden, deren transzendierender Charakter es dann erlaubt, die vorfindliche Sozialordnung einer begründeten Kritik

² John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M. 1975.

zu unterwerfen. Auch wenn Michael Walzer sich bei der Charakterisierung dieses Ansatzes auf die hermeneutische Dimension der Interpretation konzentriert, sollte nicht vergessen werden, daß zu seinen historischen Vorläufern ebenfalls die Marxsche Ideologiekritik gehört; angestoßen durch die Hegelsche Kritik an Kant, operierte auch Marx häufig mit der Vorstellung, daß sich die schlechte Realität der gegebenen Verhältnisse an den normativen Ansprüchen messen können lassen muß, die in ihr gleichzeitig als Ideale institutionell verkörpert sind. Insofern umfaßt der Ansatz einer »rekonstruktiven« Gesellschaftskritik eine Reihe von verschiedenen Versionen, deren Unterschiede erst noch weiter geklärt werden müßten.

Nun scheint mir allerdings auch diese Unterscheidung von »konstruktiven« und »rekonstruktiven« Verfahren noch nicht erschöpfend genug, um tatsächlich alle Modelle von Gesellschaftskritik einbeziehen zu können, die sich im gegenwärtigen Denken antreffen lassen. Dabei habe ich gar nicht solche spekulativen Ansätze vor Augen, die zur Kritik der sozialen Wirklichkeit durch die Erschließung einer radikal neuen Realitätssicht, eines bislang unausgeschöpften Werthorizonts zu gelangen versuchen; vielleicht handelt es sich ja in derartigen Fällen nur um weitere profane Versionen dessen, was Michael Walzer »Offenbarung« genannt hat. Nein, ich denke primär an jenes gesellschaftskritische Verfahren, das sich etwa dort in den Schriften von Michel Foucault auffinden läßt, wo er geradezu positivistisch die Verwandlung eines normativen Ideals in die soziale Praxis einer entwürdigenden Disziplinierung aufzeigt;³ hier haben wir es nicht mit der ideologiekritischen Konfrontation von Idee und Wirklichkeit zu tun, sondern mit der Bloßstellung der Gesellschaft als eines sozialen Geschehens, das längst bar jeder normativen Rechtfertigung durch glaubwürdige Ideale ist. Es scheint mir sinnvoll, ein solches Verfahren als ein drittes Modell von Gesellschaftskritik zu behandeln und es im Rückgriff auf Nietzsche »Genealogie« zu nennen; gemeint ist damit der Versuch, eine gesellschaftliche Ordnung in der Weise zu kritisieren, daß von ihren bestimmenden Idealen und Normen historisch nachgewiesen wird, bis zu welchem Grade sie bereits zur Legitimierung einer

³ Vgl. etwa: Michel Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt/M. 1976.

disziplinierenden oder repressiven Praxis herangezogen werden.⁴ Schon diese letzte Formulierung macht freilich deutlich, daß ein derartiges Verfahren der genealogischen Bloßstellung stets eines zusätzlichen Schrittes bedarf, in dem normativ gerechtfertigt wird, warum die soziale Disziplinierung oder die politische Repression überhaupt ein moralisches Übel darstellen soll. In diesem Sinn ist die Genealogie gewissermaßen ein parasitäres Kritikverfahren, weil sie von der Voraussetzung einer normativen Begründung lebt, die sie nicht selber zu geben versucht oder zu leisten vermag.

Wenn aus diesen einleitenden Überlegungen der Schluß gezogen wird, so gelangen wir mithin zu der Unterscheidung von drei distinkten Modellen der Gesellschaftskritik; je nach dem Verfahren, das in ihnen jeweils primär zur Anwendung gelangt, sollten sie der Reihe nach mit den Begriffen der »Konstruktion«, der »Rekonstruktion« und der »Genealogie« bezeichnet werden. Bei den konstruktiven Ansätzen handelt es sich, wie wir gesehen haben, um den Versuch, mit Hilfe eines allgemein zustimmungsfähigen Rechtfertigungsverfahrens zu normativen Prinzipien zu gelangen, in deren Licht sich die institutionelle Ordnung einer Gesellschaft begründetermaßen kritisieren läßt; in den rekonstruktiven Ansätzen hingegen wird der Versuch unternommen, an den Institutionen und Praktiken der sozialen Wirklichkeit selber normative Ideale freizulegen, die sich zur Kritik der bestehenden Realität eignen könnten; und von den genealogischen Ansätzen schließlich läßt sich sagen, daß hier die soziale Wirklichkeit kritisiert werden soll, indem der zwangsläufige Umschlag ihrer normativen Ideale in herrschaftsstabilisierende Praktiken nachgewiesen wird. Vor dem Hintergrund dieser systematischen Unterscheidungen scheint es mir nun möglich, im nächsten Schritt die Frage anzugehen, welche Idee von Gesellschaftskritik der Tradition der Frankfurter Schule zugrunde liegt.

⁴ Vgl. zur Diskussion eines solchen Kritikmodells: Samantha Ashenden, David Owen (Hg.), *Foucault contra Habermas. Recasting the Dialogue between Genealogy and Critical Theory*, London 1999; Axel Honneth, Martin Saar (Hg.), *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption*, Frankfurt/M. 2003, v. a. Teil III; Martin Saar, *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*, Frankfurt/M./New York 2007.

II

Bereits ein flüchtiger Blick scheint nach dem bislang Gesagten zu genügen, um den Typ von Gesellschaftskritik zu bestimmen, dem die Vertreter der Kritischen Theorie durchgängig gefolgt sind. Ihrer philosophischen Herkunft nach viel zu stark in der Tradition des Linkshegelianismus verwurzelt, als daß sie je mit dem auf Kant zurückgehenden Gedanken einer prozeduralen Normenbegründung hätten spielen können, haben sich Horkheimer, Adorno und Marcuse stets um einen rekonstruktiven Weg der Begründung ihrer Gesellschaftskritik bemüht; das leitende Vorbild der Marx'schen Ideologiekritik besagte von Anfang an, daß in der sozialen Wirklichkeit selber die normativen Ideale aufzuspüren sein mußten, anhand deren sich die Realität des Kapitalismus begründet kritisieren lassen konnte. Schon in dem programmatischen Aufsatz, den Horkheimer 1937 zur Unterscheidung von traditioneller und kritischer Theorie veröffentlicht hat, wird das methodische Prinzip unzweideutig herausgearbeitet, das von nun an die Institutsarbeit bestimmen sollte: Da sich die kritische Theorie im Unterschied zu traditionellen Ansätzen sowohl ihres sozialen Entstehungszusammenhangs wie auch ihres politischen Verwendungskontextes bewußt zu sein hatte, sie also eine Art von Selbstreflexion des geschichtlichen Prozesses repräsentieren sollte, durften auch die zur Kritik herangezogenen Normen oder Prinzipien nur solche sein, die in der historischen Wirklichkeit selber in irgendeiner Weise verankert waren.⁵ Von diesem methodischen Lehrsatz haben dann auch die Mitglieder der Frankfurter Schule, trotz der später einsetzenden Wendungen und geschichtsphilosophischen Revisionen, nie mehr wirklich abgelassen; und auch Habermas ist ihm bei aller bewußt vollzogenen Annäherung an den Kantianismus bis auf den heutigen Tag treu geblieben, versucht er doch im Unterschied zu Rawls die Verfahrensrationalität als diskursive Begründungspraxis in die soziale Reproduktion der Gesellschaft hineinzuverlagern. Freilich macht gerade die Habermas'sche Begründungsstrategie deutlich, daß mit »Rekonstruktion« im Ansatz der Kritischen Theorie stets

⁵ Max Horkheimer, »Traditionelle und kritische Theorie«, in: *Zeitschrift für Sozialforschung* (reprint: München 1980), Jg. VI/Heft 2, 1937, S. 245-294; vgl. außerdem: Max Horkheimer und Herbert Marcuse, »Philosophie und kritische Theorie«, ebd., S. 625-647.

mehr gemeint war als das, was bei Walzer als Ideal einer lokal operierenden Gesellschaftskritik erscheint; das Verfahren der Kritik sollte eben linkshegelianisch sein, nicht bloß hermeneutisch. Der damit angedeutete Unterschied muß kurz erläutert werden, um die erste Eigenart hervorzuheben, durch die das Kritikmodell der Frankfurter Schule bis heute gekennzeichnet ist.

Jedes rekonstruktive Verfahren der Gesellschaftskritik steht natürlich vor dem Problem, daß es aus sich heraus nicht eigentlich begründen kann, was die jeweils zum Bezugspunkt gewählten Ideale der eigenen Kultur normativ überhaupt verteidigungs- oder wünschenswert macht; den moralischen Prinzipien, die kontingenterweise im Werthorizont einer gegebenen Gesellschaft vorzufinden sind, fehlt nämlich zunächst jede Garantie, für alle Mitglieder gleichermaßen gültig zu sein. Insofern bedarf es auch im Falle eines solchen immanenten Verfahrens, nicht anders als bei der Genealogie, stets noch eines zusätzlichen Schritts, durch den erst noch begründet wird, warum das jeweils herangezogene Ideal der eigenen Kultur normative Gültigkeit besitzen soll. Es ist dieser Punkt, an dem sich innerhalb des rekonstruktiven Modells eine Reihe von Alternativen auftun, so daß unterschiedliche Versionen möglich werden: Während Walzer die hermeneutische Interpretation mit dem Vertrauen ausstattet, in jeder menschlichen Kultur ein moralisches Minimum an Reziprozitätsnormen vorzufinden, an das sich stets kreativ anknüpfen läßt,⁶ bedient sich die Kritische Theorie eines Vernunftkonzepts, das die normative Gültigkeit der immanent herangezogenen Ideale begründen können soll. Den Ausgangspunkt stellt hier die linkshegelianische Prämisse dar, der zufolge sich die gesellschaftliche Reproduktion über Formen einer sozialen Praxis vollzieht, in der Vernunftleistungen des Menschen verkörpert sind; von diesen Vernunftleistungen wird nun weiter angenommen, daß sie sich gemäß den Fortschritten entfalten, die in den Zusammenhängen sozialen Handelns durch Lernprozesse schrittweise erzielt werden; auf jeder neuen Stufe der gesellschaftlichen Reproduktion nimmt daher auch die menschliche Rationalität eine höher entwickelte Gestalt an, so daß im ganzen von der menschlichen Geschichte als einem Prozeß der Verwirklichung von Vernunft gesprochen werden kann. Diese noch immer nicht ganz

⁶ Walzer, *Kritik und Gemeinsinn*, a. a. O., S. 37.

abwegige Grundannahme bildet nun einen theoretischen Hintergrund, vor dem das rekonstruktive Verfahren der Kritik einen ganz anderen Sinn erhält als bei Walzer die Interpretation: Denn normative Rekonstruktion muß jetzt heißen, an der sozialen Wirklichkeit einer gegebenen Gesellschaft diejenigen normativen Ideale freizulegen, die sich als Bezugspunkte einer begründeten Kritik deswegen anbieten, weil sie Verkörperungen gesellschaftlicher Vernunft darstellen. Im Linkshegelianismus der Frankfurter Schule wird mithin das Begründungsproblem, das sich jeder immanenten Form von Gesellschaftskritik stellt, durch das Dazwischenschalten eines Konzepts der gesellschaftlichen Rationalisierung gelöst: Sobald sich von einem vorfindlichen Ideal zeigen läßt, daß es einen Fortschritt im Prozeß der Verwirklichung von Vernunft verkörpert, kann es einen begründeten Maßstab abgeben, um die gegebene Sozialordnung zu kritisieren.

Nun ist es gar keine Frage, daß die erste Generation der Frankfurter Schule an der Umsetzung dieses extrem anspruchsvollen Kritikprogramms gescheitert ist; die einseitige Orientierung am Handlungstyp der Arbeit hat es verhindert, ein Konzept der gesellschaftlichen Rationalisierung zu entwickeln, das auf plausible Weise die Komponente der moralischen Gültigkeit einbeziehen kann.⁷ Aber es geht hier eben auch nicht um die jeweils spezifischen Fassungen, sondern nur um die methodische Struktur des linkshegelianischen Kritikmodells. Was dafür ausschlaggebend ist, so haben wir gesehen, ist eine besondere Verknüpfung von immanentem Verfahren und kontexttranszendierendem Rationalitätsbegriff: Die Kritik der Gesellschaft kann sich auf diejenigen Ideale innerhalb der gegebenen Sozialordnung stützen, von denen sich gleichzeitig begründet zeigen läßt, daß sie Ausdruck eines Fortschritts im Prozeß der gesellschaftlichen Rationalisierung sind. Insofern setzt das Kritikmodell der Frankfurter Schule wenn nicht gerade eine Geschichtsphilosophie, so doch ein Konzept der gerichteten Entwicklung von menschlicher Rationalität voraus;⁸ unterhalb eines derartig

⁷ Vgl. Axel Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt/M. 1985, Kap. I.

⁸ Überlegungen in Richtung einer solchen Konzeption von Fortschritt habe ich entwickelt in: Axel Honneth, »Die Unhintergebarkeit des Fortschritts. Kants Bestimmung des Verhältnisses von Moral und Geschichte«, im vorliegenden Band.

anspruchsvollen Theorieprogramms scheint es mir kaum möglich, von einer spezifischen Identität der Kritischen Theorie zu reden, die sie von anderen Ansätzen einer Gesellschaftskritik irgendwie unterscheiden können soll. Allerdings erschöpft sich das Kritikmodell der Frankfurter Schule nun noch nicht einmal in dem, was bislang zum linkshegelianischen Erbe gesagt worden ist; vielmehr tritt hier zusätzlich noch eine theoretische Komponente hinzu, die sich als Einbau eines genealogischen Vorbehalts verstehen lassen kann. Damit komme ich zum dritten und letzten Punkt meiner Überlegungen.

III

Es waren wohl im wesentlichen die niederschmetternden Erfahrungen des deutschen Nationalsozialismus, die bei den Mitgliedern der Frankfurter Schule Zweifel haben aufkommen lassen, ob die zur Kritik herangezogenen Ideale tatsächlich noch den Sinngehalt besitzen, mit dem sie ursprünglich einmal entstanden waren. Bislang hatte ein gewisses solides Vertrauen darauf vorgeherrscht, daß die normativ rekonstruierten Prinzipien der sozialen Wirklichkeit gleichsam einen festen Bedeutungskern besitzen, der auch ihren praktischen Verwendungszusammenhang bestimmt; nun aber zeigte sich in der Etablierung des nationalsozialistischen Herrschaftssystems, daß sich unter der sozialen Geltung derselben Ideale auch eine soziale Praxis entwickeln konnte, die von deren ursprünglichem moralischen Sinngehalt denkbar weit entfernt war. Um den methodischen Status der Zweifel zu verstehen, die unter diesem historischen Eindruck entstehen mußten, bedarf es noch einmal einer kurzen Erinnerung an die Prämissen des linkshegelianischen Kritikprogramms: darin soll sich ja, wie wir gesehen haben, eine gegebene Sozialordnung anhand von normativen Prinzipien kritisieren lassen, die einerseits innerhalb der sozialen Wirklichkeit als Ideale vorzufinden sind, andererseits aber auch eine Verkörperung von gesellschaftlicher Rationalität darstellen; vorausgesetzt ist dabei aber stets, daß jene Prinzipien einen Bedeutungsgehalt besitzen, der fixiert genug ist, um immun gegen sozialen Mißbrauch zu sein. Diese zweite Prämisse ist es nun, die von der Kritischen Theorie nachträglich in Zweifel gezogen werden mußte, um der historischen

Erfahrung des Nationalsozialismus gerecht zu werden: Der Sinngehalt von normativen Idealen oder Prinzipien hatte sich als weitaus poröser, offener, ja verletzbarer erwiesen, als es im ursprünglichen Kritikprogramm vorgesehen war. Eine moralische Norm, so lautete dementsprechend die Konsequenz, schreibt nicht etwa von sich aus vor, wie sie sozial zur Anwendung gelangen darf; vielmehr kann sich ihr Sinngehalt infolge unmerklicher Bedeutungsverschiebungen auch so verwandeln, daß sie am Ende des normativen Kerns verlustig gegangen ist, der ihre Entstehung ursprünglich begründet hatte.

Angesichts dieser Schlußfolgerungen kann es nun nicht mehr überraschen, daß sich Ende der dreißiger Jahre innerhalb der Kritischen Theorie eine systematische Annäherung an die Genealogie Nietzsches vollzog;⁹ denn dessen moralpsychologische Schriften nehmen ja in ihren besten Partien eine Verarbeitung exakt der theoretischen Bedenken vorweg, die die Frankfurter inzwischen in ihrem Exil entwickelt hatten. Allerdings ersetzten Horkheimer, Marcuse und Adorno nun nicht einfach ihr linkshegelianisches Kritikprogramm durch jene Idee einer genealogischen Kritik, die ich im ersten Teil stichwortartig umrissen habe; vielmehr bauen sie in ihr rekonstruktives Modell, wenn ich es richtig sehe, die Genealogie als eine Art von metakritischem Gesichtspunkt ein. Was sich aus dieser Synthese von Hegel und Nietzsche als Modell einer Gesellschaftskritik ergibt, läßt sich mit ganz wenigen Worten etwa so beschreiben: Zu jedem Versuch, unter der Prämisse eines Prozesses der gesellschaftlichen Rationalisierung eine immanente Kritik der Gesellschaft zu betreiben, muß das genealogische Projekt gehören; den tatsächlichen Verwendungskontext moralischer Normen zu studieren; denn ohne den Appendix einer solchen historischen Prüfung kann sich die Kritik nicht sicher sein, daß die von ihr herangezogenen Ideale in der sozialen Praxis noch die normative Bedeutung besitzen, die sie ursprünglich einmal ausgezeichnet hatte. Insofern kreist eine Gesellschaftskritik, die aus der Dialektik der Aufklärung gelernt hat, die ihr zur Verfügung stehenden Normen von zwei Seiten aus gleichzeitig ein: einerseits müssen sie dem Kriterium genügen, als sozial verkörperte Ideale zugleich Ausdruck

⁹ Vgl. exemplarisch etwa: Theodor W. Adorno, Günther Anders, u. a., »Diskussionen aus einem Seminar über die Theorie der Bedürfnisse« (1942), in: Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Bd. 12, Frankfurt/M. 1985, S. 559-586.

der gesellschaftlichen Rationalisierung zu sein, andererseits müssen sie aber auch daraufhin geprüft sein, ob sie in der sozialen Praxis überhaupt noch ihren ursprünglichen Bedeutungsgehalt besitzen. Keine Gesellschaftskritik ist daher heute mehr möglich, die nicht auch genealogische Forschungen im Sinne eines Detektors benutzt, um die sozialen Bedeutungsverschiebungen ihrer leitenden Ideale aufzuspüren.

Was sich somit am Ende meiner Überlegungen zeigt, ist der irritierende Sachverhalt, daß die Kritische Theorie alle drei zuvor unterschiedenen Modelle in gewisser Weise in einem einzigen Programm vereint: Die konstruktive Begründung eines kritischen Standpunkts soll eine Rationalitätskonzeption besorgen, die zwischen gesellschaftlicher Rationalität und moralischer Gültigkeit eine systematische Verknüpfung herstellt; von diesem Rationalitätspotential soll rekonstruktiv gezeigt werden, daß es in Form von moralischen Idealen die soziale Wirklichkeit bestimmt; und diese moralischen Ideale wiederum sollen unter dem genealogischen Vorbehalt stehen, daß sich möglicherweise ihr ursprünglicher Bedeutungsgehalt sozial bis zur Unkenntlichkeit verschoben hat: Unterhalb dieses sehr, sehr hohen Anspruchsniveaus, so befürchte ich, läßt sich heute nicht verteidigen, was mit der Idee der Gesellschaftskritik in der Kritischen Theorie einmal gemeint war.