

*Sonderdruck aus:*

# PHILOSOPHISCHE RUNDSCHAU

EINE ZEITSCHRIFT  
FÜR PHILOSOPHISCHE KRITIK

BEGRÜNDET VON

HANS-GEORG GADAMER UND HELMUT KUHN

HERAUSGEGEBEN

IN VERBINDUNG MIT DEN BEGRÜNDERN VON

RÜDIGER BUBNER UND BERNHARD WALDENFELS



1986

33. JAHRGANG

HEFT 3/4

---

J.C.B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

*Dieser Sonderdruck ist im Buchhandel nicht erhältlich*

## Krise der Vernunft? Neuere Beiträge zur Diagnose und Kritik der Moderne

- JÜRGEN HABERMAS: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen.* Frankfurt/M. 1985. Suhrkamp. 450 S.
- JÜRGEN HABERMAS: *Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V.* Frankfurt/M. 1985. Suhrkamp. 269 S.
- RICHARD MÜNCH: *Die Struktur der Moderne. Grundmuster und differentielle Gestaltung des institutionellen Aufbaus der modernen Gesellschaften.* Frankfurt/M. 1984. Suhrkamp. 763 S.
- RICHARD J. BERNSTEIN (Hrsg.): *Habermas and Modernity.* Cambridge 1985. Polity Press. X 243 S.
- AXEL HONNETH: *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie.* Frankfurt/M. 1985. Suhrkamp. 382 S.
- GÉRARD RAULET (Hrsg.): *Weimar ou l'explosion de la modernité (Actes du colloque »Weimar ou la modernité« organisé par le groupe de recherche sur la culture de Weimar (Fondation M. S. H.) sous la direction de Gérard Raulet).* Paris 1984. Editions Anthropos. 326 S.
- JACQUES BOUVERESSE: *Rationalité et cynisme.* Paris 1984. Editions de Minuit. 226 S.
- MANFRED FRANK: *Was ist Neostukturalismus?* Frankfurt/M. 1983. Suhrkamp. 615 S.
- Die Zukunft der Vernunft. Eine Auseinandersetzung.* Teilnehmer: Wolfgang Bonß u. a. Diskussionsleitung: Christa Hackenesch. Tübingen 1985. edition diskord im Konkursbuchverlag. 149 S.
- ALBRECHT WELLMER: *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno.* Frankfurt/M. 1985. Suhrkamp. 166 S.

### 1. Zwischen Moderne und Postmoderne

Ob die gegenwärtige Infragestellung der Philosophie zu ihren periodischen Selbstzweifeln oder epochalen Grundlagenkrisen zu zählen sein wird, mag die Zukunft erweisen. Gestus und Anspruch der Kontroverse scheinen zu bezeugen, daß es in ihr um alles geht. Ihr Gegenstand ist die Philosophie selber und deren Medium: neuzeitliche Vernunft; dabei werden deren Wandlungen und Krisen in einer Perspektive wahrgenommen, die weit über den Binnenbereich der Philosophie hinausgeht.

Zu den Kennzeichen der gegenwärtigen Selbstthematisierung der Vernunft gehört ihre historische Situierung. Sie versteht sich als Abrechnung mit der spezifisch neuzeitlichen Ausprägung des Denkens, jener Ausprägung, die durch die »Aufklärung« auf den Begriff gebracht wurde und die die europäische »Moderne« mitdefiniert hat. Ihre Krise ist die dieses Zeitalters selber, wie sie in zahllosen Publikationen – unter Titeln wie

Vom Elend der Aufklärung<sup>1</sup> oder Der Tod der Moderne<sup>2</sup> – dokumentiert wird. Zum Zauberwort wird der Gegenbegriff, der in jüngster Zeit in schlechterdings alle Kontexte Eingang gefunden hat und zum Emblem von Kulturzeitschriften, Verlagen und Geisteshaltungen geworden ist: der Begriff der Postmoderne. Seine schillernde Vieldeutigkeit, die ihn zum Universalprädikat für alles, was im Selbstverständnis der Gegenwart – je nach Standpunkt – zu kritisieren oder einfach festzustellen ist, hat werden lassen und die sogar den Autor von *La condition postmoderne*<sup>3</sup> auf die hartnäckige Nachfrage »Was ist denn nun die Postmoderne?« antworten läßt: »Ich bemühe mich zwar zu verstehen, was sie ist, aber ich weiß es nicht«<sup>4</sup> – diese Vieldeutigkeit kann allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, daß es hinter den teilweise diffusen Fronten und den bunten Facetten um wohldefinierbare Streitpunkte geht. Komplex bleibt die Konstellation der Auseinandersetzung um Vernunft und Moderne allemal. Die Divergenzen in der Stellungnahme führen sowohl auf verschiedene theoretische Beschreibungen wie auf verschiedene Wertungen dessen zurück, was als Merkmal der Moderne festgehalten wird. In der Diagnose wie der Kritik (und der gegebenenfalls postulierten Therapie) finden sich identische Punkte je nach Standort mit entgegengesetzten Vorzeichen vertreten. So präsentiert sich auch die globale Stellungnahme zur Moderne je nachdem als Gegenreaktion zu dieser, als ihre neutrale, aber konsequente Ausformulierung oder aber als affirmativ-zustimmende bzw. zynische Bekräftigung. Wird die Moderne von Habermas als »unvollendetes Projekt« behandelt<sup>5</sup>, so gilt sie Lyotard zwar nicht als vollendet, wohl aber als zu Ende, als »liquidiert« und »vorbei«<sup>6</sup>. Ähnlich wird schließlich der Einschnitt von Moderne und Postmoderne von den einen gar nicht als solcher zugestanden, von andern teils indifferent akzeptiert, teils als Schwelle zum Besseren oder aber zum katastrophalen Ende gesichtet – wobei noch die jeweilige (etwa ästhetisch-spielerische oder indifferente) Einstellung zur Postmoderne zu deren eigenem typischen Ausdruck stilisiert wird.

Sucht man nach einem gemeinsamen Nenner in diesem Streit, so wird es schwerfallen, dafür eine einheitliche Begriffsfigur auszumachen. Als Fokus kann gelten, was die Aufklärungskritik seit Hegel unterstreicht:

<sup>1</sup> *Der Traum der Vernunft. Vom Elend der Aufklärung*. Eine Veranstaltungsreihe der Akademie der Künste Berlin, 1. Folge. Darmstadt und Neuwied 1985. Luchterhand.

<sup>2</sup> *Der Tod der Moderne. Eine Diskussion*. Redner: Jean Baudrillard u. a. Tübingen 1983. Konkursbuchverlag.

<sup>3</sup> JEAN-FRANÇOIS LYOTARD: *La condition postmoderne*. Paris 1979. Editions de Minuit.

<sup>4</sup> JEAN-FRANÇOIS LYOTARD u. a.: *Immaterialität und Postmoderne*. Berlin 1985. Merve. S. 74.

<sup>5</sup> JÜRGEN HABERMAS: *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt* (1980). In: ders.: *Kleine politische Schriften I–IV*. Frankfurt/M. 1981. Suhrkamp. S. 444–464.

<sup>6</sup> J.-F. LYOTARD u. a. A. a. O., S. 37, 65.

die Einseitigkeit moderner Ratio. Mit der Einseitigkeit geht einher die falsche Ermächtigung, die aus der Verabsolutierung des abstrakten Moments resultiert. Ging es Hegel hierin noch um die Abspaltung des Verstandes aus dem spekulativen Ganzen der Vernunft – eine Gegenüberstellung, die analog noch den von Horkheimer denunzierten Zerfall substantieller Vernunft zur instrumentellen bestimmt –, so kehrt sich heutige Kritik in radikalerer Weise gegen die moderne Vernunftkultur als solche. Kritisiert wird deren Tendenz zur Vereinheitlichung und Verabsolutierung; zur Losung wird der »Abschied vom Prinzipiellen«<sup>7</sup>. Eingeklagt wird nicht mehr das Ganze, sondern das »Andere der Vernunft«<sup>8</sup>. Das Andere, das sind andere Dimensionen und Instanzen des Erkennens: Leiblichkeit, Sinnlichkeit, Leben, Macht, das Irrationale; andere Medien und Formen der Vergegenwärtigung: Mythos, Religion, Kunst und Rhetorik; andere Figuren und Grundbestimmungen: Vielheit statt Einheit, Individualität statt Allgemeinheit, Anarchie statt Geltung, Fiktionalität statt Realitätsprinzip, Dezentrierung des Subjekts, Historisierung des Absoluten, Parzellierung des Transzendentalen. Das Andere, das die neuzeitliche Vernunft aus sich ausschloß oder als eigenes Moment nicht wahrhaben wollte, erscheint je nach Standort in verschiedenem Licht: Es wird (etwa als Sinnlichkeit und Phantasie) als Gegenkraft eingefordert, als uneingestandene eigene Bestimmung entlarvt (etwa die Aufklärung als Mythos; das Irrationale in der Wissenschaft), als Wahrheit über die fiktive Präntention behauptet (etwa die Vernunft als Macht). Und je nach Position geht es erneut, nach Nietzsche und Heidegger, um eine Vollendung, Überbietung oder Überwindung des Nihilismus (wo dieser nicht schlicht als gegenstandslos deklariert wird).

Unter dem Stichwort der Postmoderne versammeln sich Strömungen, die unter verschiedenen Aspekten das Bewußtsein des Einschnitts und der Nachträglichkeit markieren. Post-histoire, post-empiristische Wissenschaftstheorie, post-industrielle Gesellschaft und andere post-Formationen artikulieren das Bewußtsein einer Nachträglichkeit gegenüber den Grundanliegen und typischen Ausprägungen der Moderne. Neu hinzugekommen ist gegenüber früheren, etwa der strukturalistischen Kritik okzidentaler Ratio ein spezifischer Akzent, der sich – exemplarisch im Poststrukturalismus – der im letzten Jahrzehnt erfolgten Nietzsche-Renaissance verdankt. Die Rangfolge der drei »Meister des Verdachts« (Ricœur) – Marx, Freud, Nietzsche – hat sich dabei umgekehrt. Gleichzeitig und teilweise in sachlichem Zusammenhang damit erfährt das

<sup>7</sup> ODO MARQUARD: *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*. Stuttgart 1981. Reclam.

<sup>8</sup> HARTMUT BÖHME und GERNOT BÖHME: *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*. Frankfurt/M. 1983. Suhrkamp.

Ästhetische eine neue Aufwertung. Neben einer verstärkten Aufarbeitung und Aktualisierung philosophischer Ästhetik<sup>9</sup> findet eine Ausweitung des Ästhetischen auf praktische und theoretische Bereiche hin statt, werden die Grenzen der Geltung von praktischen Lebensformen, Wissenssystemen, künstlerischen Wahrnehmungs- und Ausdrucksweisen unscharf. Die – postulierte oder zeitkritisch diagnostizierte – neue Dominanz des Ästhetischen präsentiert sich selber als eines der zusammenfassenden Symptome der Postmoderne, als Symptom für die Suspendierung des Anspruchs, des Ernsts und der Eigenart neuzeitlicher Vernunft. Zehrt die Tendenz zur Ästhetisierung einerseits vom Faszinosum des Anderen zur etablierten Ratio, wie es im gegenwärtigen Zeitgeist auch der Konjunktur der Ethnologie<sup>10</sup> und der vermehrten Beschäftigung mit dem Mythos zugrunde liegt<sup>11</sup>, so ist ihre andere Richtung die spezifisch ästhetische der Suspendierung des Realitätsbezugs, der Valorisierung des Spiels, des schönen Scheins und des Fiktiven<sup>12</sup>. Sie korrespondiert darin einer neuen Wirklichkeitserfahrung, die den Unterschied von Realität und Fiktion hinter sich läßt, die »Agonie des Realen« konstatiert<sup>13</sup> und gerade das Fiktive zum »ens realissimum« erklärt<sup>14</sup>. Lassen sich auch darin durchaus affirmative Formen des Welt- und Selbstverhältnisses formulieren, so markiert der Prozeß in seiner negativen Version gleichsam die letzte Schwundstufe jenes Entleerungsprozesses, der in der Aufklärung selber als Metaphysikkritik einsetzt und der nun, nach dem Tode Gottes, das Wirkliche selber affiziert. Dessen »Verlust« komplettiert den Verlust der Maßstäbe und Zielbestimmungen, über die sich die moderne Vernunft definierte, deren »Ende« die Postmoderne in den vielfältigsten Varianten beschreibt. Dabei geht der Gestus ihrer Verabschiedung von der Verzweiflung und Resignation über die Hoffnungs-, aber auch Trauerlosigkeit<sup>15</sup> bis hin zum »glücklichen Positivismus«<sup>16</sup> und schließlich

<sup>9</sup> Vgl. z. B. WILLI OELMÜLLER (Hrsg.): *Kolloquium Kunst und Philosophie*. Bd. 1: Ästhetische Erfahrung/Bd. 2: Ästhetischer Schein. Paderborn 1981/1982. Schöningh.

<sup>10</sup> Symptomatisch etwa der Erfolg der Bücher von HANS PETER DUERR.

<sup>11</sup> Vgl. HANS POSER (Hrsg.): *Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium*. Berlin/New York 1979. De Gruyter; HANS BLUMENBERG: *Arbeit am Mythos*. Frankfurt/M. 1979. Suhrkamp; KARL HEINZ BOHRER (Hrsg.): *Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion*. Frankfurt/M. 1983. Suhrkamp; KURT HÜBNER: *Die Wahrheit des Mythos*. München 1985. Beck; in diesem Kontext zu erwähnen ist auch die Wiederaufnahme der »Neuen Mythologie« der Frühromantik; vgl. MANFRED FRANK: *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*. Frankfurt/M. 1982. Suhrkamp.

<sup>12</sup> Vgl. DIETER HENRICH/WOLFGANG ISER (Hrsg.): *Funktionen des Fiktiven*. München 1983. Fink.

<sup>13</sup> Vgl. JEAN BAUDRILLARD: *Agonie des Realen*. Berlin 1978. Merve.

<sup>14</sup> ODO MARQUARD: *Das Fiktive als ens realissimum*. In: Henrich/Iser (Hrsg.) A. a. O., S. 468–495; DERS.: *Kunst als Antifiktio – Versuch über den Weg der Wirklichkeit ins Fiktive*. A. a. O., S. 135–154.

<sup>15</sup> J. F. LYOTARD u. a. A. a. O., S. 38 f.

<sup>16</sup> MICHEL FOUCAULT: *L'ordre du discours*. Paris 1971. Gallimard. S. 48.

zum Zynismus<sup>17</sup>. Mit solchen Einstellungen sind nicht nur Standpunkte theoretischer Konzeptionen, sondern des Zeitbewußtseins selber benannt.

Natürgemäß ergeben sich im Streit um Ende oder Fortsetzung der Aufklärung je nach Angriffspunkt und eigener Provenienz vielfältige Fronten und eigenartige Konstellationen; ehemalige Vertreter radikal-progressiver Ideen teilen sich, als Konvertiten<sup>18</sup>, mit prämodern denkenden Konservativen und einer heideggerianischen Neuen Linken<sup>19</sup> in eine gemeinsame Aufklärungskritik; Neu-, Jung- und Altkonservative<sup>20</sup> bilden, ungeachtet sonstiger weitreichender Differenzen, eine gemeinsame Front gegen die Verteidiger des Projekts der Aufklärung. Zu besprechen sind im folgenden Beiträge, denen umgekehrt das Anliegen der Verteidigung jenes Projekts gemeinsam ist sowie die Auffassung, daß dessen Defizienzen allenfalls in einer »radikalisierten« Aufklärung<sup>21</sup> oder einer immanenten »Dialektik« der Aufklärung<sup>22</sup> zu überwinden sind.

## 2. Die Krise der Moderne und die Aporien der Subjektphilosophie

In seinen Vorlesungen *Der philosophische Diskurs der Moderne* rekonstruiert J. Habermas die Geschichte der Aufklärungskritik von Hegel bis zur Gegenwart und macht deutlich, wie der gegenwärtige Streit um die postmoderne Verabschiedung oder bewahrende Radikalisierung der Aufklärung in der Fortschreibung weit zurückliegender Optionen und Wegscheiden steht. Hatte die *Theorie des kommunikativen Handelns* Habermas' Position im Horizont der Sozialwissenschaft ideengeschichtlich situiert, so ordnet der vorliegende Band das Prinzip der kommunikativen Vernunft in den Diskussionshorizont der philosophischen Moderne ein. Darin fungiert es nach Habermas als *das* Gegenprinzip zu dem in fast allen Versionen moderner Philosophie prägend gewordenen Grundmodell der Subjektivitäts-, oder wie Habermas vorzugsweise sagt: Subjektphilosophie.

Der Entwicklungsgang des neuzeitlichen Denkens unter dem hier interessierenden Blickwinkel ist nach Habermas durch die basale Dicho-

<sup>17</sup> Vgl. PETER SLOTERDIJK: *Kritik der zynischen Vernunft*. Frankfurt/M. 1983. Suhrkamp; Jacques Bouveresse: *Rationalité et cynisme*. Paris 1984. Editions de Minuit.

<sup>18</sup> Vgl. WALTER VAN ROSSUM: *Triumph der Leere. Zum Konvertitentum der französischen Intellektuellen. Merkur XXXIX Jg. (1985), S. 275–288.*

<sup>19</sup> Vgl. J. BOUVERESSE. A. a. O., S. 19 ff.

<sup>20</sup> So eine Unterscheidung bei HABERMAS: *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt*. A. a. O., S. 463 f.

<sup>21</sup> ALBRECHT WELLMER: *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*. Frankfurt/M. 1985. Suhrkamp. S. 48.

<sup>22</sup> JÜRGEN HABERMAS: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt/M. 1985. Suhrkamp. S. 33.

tomie zweier Denkrichtungen gekennzeichnet. Während Hegel und seine Nachfahren auf eine positive »Dialektik der Aufklärung« setzen, auf eine aus dem Geist und mit den Mitteln der Moderne operierende Kritik der Moderne, welche die Einseitigkeiten der Verstandesaufklärung durch deren interne Korrektur zu überwinden trachtet, gibt Nietzsche den Gedanken einer solchen Dialektik preis und setzt gegen die Ratio der Aufklärung nicht deren abgespaltenes Moment oder verdrängtes Ganzes, sondern ihr schlechthin Anderes. Aus den Bahnen einer Selbstkorrektur der partialisierten Vernunft ausscherend, begründet er die Perspektive der Postmoderne. Von seiner Option aus zeichnet Habermas zwei Entwicklungslinien zur Gegenwart nach, deren eine über Heidegger zu Derrida, die andere über Bataille zu Foucault führt. Im Gegenzug zu ihnen wie zu allen Varianten einer totalisierten und externen Vernunftkritik möchte Habermas dem »der Moderne selbst innewohnenden Gegendiskurs« (353) zur Sprache verhelfen und ihn weiterführen, dies aber unter Sprengung des subjektphilosophischen Grundmodells, welches die positive Entfaltung der Idee einer Dialektik der Aufklärung bei Hegel behindert und auch noch die Begrifflichkeit der vernunftkritischen Gegenpositionen in Fesseln hält.

Wenn sich bereits in Kants Philosophie die Grundzüge des Zeitalters widerspiegeln, doch ohne daß »Kant die Moderne als solche begriffen hätte« (30), so hat Hegel als erster »das Problem der Selbstvergewisserung der Moderne . . . als philosophisches Problem, und zwar als *das Grundproblem* seiner Philosophie« wahrgenommen (26). Mit dieser These hebt Habermas nicht so sehr auf die emanzipatorisch-aufklärerischen Ideale, über die sich die Moderne selber definierte, als auf jene Züge ab, in denen sich die Zeitdiagnose des jungen Hegel mit dem Modernitätsbegriff in der Nachfolge Max Webers trifft. Danach ist die Moderne charakterisiert durch die Ausdifferenzierung der Geltungsbereiche und Kriterien von Wissenschaft, Moral und Kunst, von Wahrheits-, Gerechtigkeits- und Geschmacksfragen. Zum Spezifischen des Hegelschen Verständnisses gehört es, den mit dieser Differenzierung einhergehenden »Fortschritt« gleichermaßen als Entfremdung, die Differenzierung als Entzweiung zu begreifen. Der Verlust von Volksreligion und substantieller Sittlichkeit läßt Religion und Staat zu Abstrakta und Instanzen der Entzweiung werden, denen gegenüber das Bedürfnis der Versöhnung als das eigentliche Bedürfnis der Philosophie sich artikuliert. Zuerst die Kunst, dann vor allem der Staat werden als Medien vorgeführt, in denen die Vernunft als Macht der Vereinigung aufgerufen ist.

Dabei interessiert Habermas vor allem, wie Hegel »das für die Selbstbegründung der Moderne wesentliche Ziel« in paradigmatischer Weise sowohl anvisiert wie verfehlt: das Ziel, »das Positive [im Sinne der abstrakten Positivität] so zu denken, daß es aus demselben Prinzip, aus dem es hervorgeht, auch überwunden werden kann – eben aus Subjektivität« (41). Der philosophische Gegendiskurs, an dem Habermas liegt, lebt von dieser internen Dialektik der Aufklärung. Mit Bedacht wählt Habermas den durch Horkheimer und Adorno berühmt gewordenen Titel seinerseits zum Leitmotiv<sup>23</sup>, das er allerdings umbesetzt und in seiner Wertung umkehrt: Nicht mehr geht es um den Umschlag emanzipatorischer Vernunft in Herrschaft und Regression, sondern um die Selbstüberwindung der Formalität und Einseitigkeit subjektiver Vernunft. Reflexion, die die substantielle Einheit zerreißt, soll sie auf höherer Ebene wiederherstellen. Es ist das im Idealismus grundlegende, noch von Adorno ins Zentrum der Negativen Dialektik gestellte Motiv des »*trosas iasetai*«: wie im homerischen Telephosmythos der Speer, der die Wunde schlägt, sie auch heilt, sollen »nur Begriffe . . . vollbringen [können], was der Begriff verhindert«<sup>24</sup>.

In der Art, wie Hegel in den frühen Schriften diese Figur der Selbstteilung einsetzt, sieht Habermas allerdings eine Ambivalenz, eine Zwiespältigkeit zwischen zwei Ansätzen, die von Hegel dann nach der schlechten Seite hin aufgelöst wird und die ihn hindert, das mit jener Figur anvisierte Problem wirklich in den Griff zu bekommen. Der Zwiespalt ist der zwischen einem im Prinzip der Subjektivität und einem in der intersubjektiv-kommunikativen Vernunft gründenden Denken. Auch wenn Hegel die Not der Zeit durchaus im Erfahrungshorizont einer intersubjektiv geteilten Lebenswelt begreift, denkt er das Absolute und die Vernunft als Macht der Versöhnung letztlich nach dem Modell der subjektiven Selbstbeziehung. So zielt auch die Überwindung der Vereinzelung auf eine staatliche Ganzheit, die ihrerseits nur als »höherstufige Subjektivität« konzipiert ist (53).

Damit ist die Weichenstellung benannt, anhand derer Habermas dem gesamten philosophischen Diskurs der Moderne die Rechnung aufmacht. Subjektphilosophische Prämissen beengen nach ihm auch noch jene Gegenentwürfe zum klassisch-neuzeitlichen Denken, die gerade auf eine Überwindung des Subjektivismus abzielten. Signifikant ist nun allerdings die Fassung, die Habermas dem Problem der Subjektivität gibt. Subjektivität, als »Prinzip der Neuzeit« (27) mit Ideen wie autonomer Selbstbestimmung und kritischer Reflexion verbunden, wird von Habermas in ihrer Struktur als Selbstbeziehung ernst genommen, als reflektierende Rückbeziehung eines Subjekts auf sich als Objekt. Damit wird das Prinzip der Subjektivität in Kategorien der Subjekt/Objekt-

<sup>23</sup> R. J. Bernstein sieht Habermas' »gesamtes intellektuelles Projekt« als das einer »neuen Dialektik der Aufklärung«: RICHARD J. BERNSTEIN *Introduction*. In: DERS. (Hrsg.): *Habermas and Modernity*. Cambridge 1985. Polity Press. S. 31.

<sup>24</sup> *Negative Dialektik*. Frankfurt/M. 1966. S. 60.

Beziehung gedacht, letztlich mit dem Subjekt/Objekt-Modell in eins gesetzt; so spricht Habermas meist von der »Subjektphilosophie«, um damit den begrifflichen Rahmen und die Denkwänge der philosophischen Moderne zu kennzeichnen: Die ursprünglich mit »Subjektivität« assoziierten Ideen, etwa Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung, werden dabei »in Subjekt-Objekt-Beziehungen hineingepreßt« und damit in ihr Gegenteil verkehrt (342f.).

Habermas begibt sich mit dieser Begriffsstrategie einerseits in die Nähe E. Tugendhats, der in den letzten Jahren eine ausführliche Kritik des Subjekt/Objekt-Modells sowohl als allgemeine Grundlage der Bewußtseinstheorie wie als Modell des subjektiven Selbstverhältnisses vorgelegt hat<sup>25</sup>. Auch in der allgemeinen Stoßrichtung konvergiert sein Konzept in gewisser Weise mit dem Tugendhats, sofern es ihm zugleich um die Überwindung des bewußtseinsphilosophischen zugunsten eines sprachphilosophischen Ansatzes geht (vgl. 438ff.). Indes gilt sein Interesse letztlich nicht der Zurückweisung eines falschen Kategoriensystems. Die sprachphilosophische Perspektive ist nicht per se, sondern als Artikulation eines »verständnisorientierten« Ansatzes die überlegene. Ebenso ist die Subjekt/Objekt-Schematik nicht einfach als begriffliches Konstrukt Stein des Anstoßes. Bedeutsam ist sie für Habermas ebenso durch ihre strukturelle Affinität zu inhaltlichen Zügen der Moderne: Sie ist der formale Ausdruck des vergegenständlichenden, das heißt aber auch: kontrollierenden und Herrschaft ausübenden Denkens. Die den Diskurs der Moderne in den verschiedensten Varianten durchziehende Anklage »gegen eine im Prinzip der Subjektivität gründende Vernunft« meint ja gerade, daß die Aufklärung äußere Herrschaft nur entthront, um ihr die innere der Rationalität zu substituieren (70): Diese aber scheint mit der Logik des »Objektivierens« immanent verknüpft.

So erweist sich das Prinzip der Subjektivität nicht nur darin als defizient, daß es den Bruch der Entzweiung, den es bewirkt, nicht selbsttätig zu heilen und das Ganze wiederherzustellen vermag (31); darüber hinaus bringt es seiner eigenen Grundverfassung nach einen repressiven, jenen Bruch noch verschärfenden Zug in das Verhältnis des Menschen zu sich selber und zu anderen. Ob allerdings schon der Übergang von der »Logik der Vergegenständlichung durch ein Subjekt« zur »Verständigung zwischen Subjekten« (41) die Aporien neuzeitlicher Subjektivitätsphilosophie (346 ff.) zu lösen imstande ist, bleibt vorerst eine offene Frage.

Im Anschluß an Hegel entfaltet Habermas in der Dreiteilung »Linkshegelianer, Rechtshegelianer und Nietzsche« (65 ff.) das Spektrum der Positionen, die fortan den philosophischen Diskurs der Moderne bestimmen; ihnen entsprechen in der heutigen Diskussion die Anschlußpositionen der Verteidiger der Aufklärung, der »Neukonservativen« und der »Jungkonservativen« (57). Die Linkshegelianer bewahren, unter Preisgabe des

<sup>25</sup> *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*. Frankfurt/M. 1976. Suhrkamp; *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*. Frankfurt/M. 1979.

spekulativen Vernunftbegriffs, das ursprüngliche Hegelsche Projekt einer »aus dem Geist der Moderne schöpfenden Kritik der Moderne« (67), und zwar einer Kritik, die nicht nur Bewußtseinsformationen, sondern die faule Existenz selber trifft. Im Gegensatz zu ihnen folgen die Rechtshegelianer/Neukonservativen dem Gedanken des späteren Hegel, daß die Vernünftigkeit im Bestehenden prinzipiell inkorporiert ist und der falsche Subjektivismus der Moderne sich *im* Medium des Denkens kristallisiert und in ihm zu kritisieren ist; korrekturbedürftig ist die Einseitigkeit kritischer Intelligenz, nicht die des geschichtlich Realen. Es ist die Fraktion derer, die sich der »kulturellen« Moderne verschließen, aber der »gesellschaftlichen« Moderne ihre Verbindlichkeit belassen. Nietzsche schließlich zieht der Kritik subjektivistischer Vernunft »ihren dialektischen Stachel«: Wenn Vernunft »nichts anderes als Macht« ist (71), so verblassen sowohl das Pathos der Kritik wie die Hoffnung auf eine dialektische Selbstkorrektur; der kritische Impuls verkümmert zu dem der Entlarvung. Ist diesen drei Positionen die Richtung der Modernitätskritik gemeinsam, in der sie sich gegenseitig überbieten, so sieht Habermas in den aktuellen, mit dem Präfix »post-« gebildeten Formationen den Versuch, dieses »Spiel der wechselseitigen Überbietung« noch einmal zu überbieten und die Kritik als solche zu unterlaufen, damit aber auch aus dem Diskurs der Moderne endgültig auszusteigen.

Während Marx und die an ihn anschließende »Praxisphilosophie« letztlich den gleichen subjektphilosophischen Prämissen verhaftet bleiben wie Hegel und damit auch den gleichen Aporien erliegen (79, 82f.), stellt Nietzsche den Diskurs der Moderne auf eine grundsätzlich neue Basis, indem er das Projekt einer Überwindung der Entzweiung aus den eigenen Mitteln der Vernunft preisgibt und an seine Stelle eine totalisierte Vernunftkritik stellt, die ihren Boden nur noch im Anderen der Vernunft findet. Als Nebeneffekt der neuen Problemstellung ergibt sich eine historische Nivellierung: Die Moderne verliert ihren Schwellenwert und wird zur bloßen Schlußfigur des weit umfassenderen okzidentalen Rationalisierungsprozesses (108). Diese Einschätzung teilen auch Horkheimer und Adorno, deren *Dialektik der Aufklärung* im nach-nietzscheanischen Diskurs der Moderne gleichsam eine Sonderstellung einnimmt. Wohl teilen sie mit Nietzsche den totalen Ideologieverdacht, die These der restlosen Durchdringung von Herrschaft und Vernunft (144 ff.). Doch im Gegensatz etwa zu Heidegger und Bataille »kämpfen [sie] noch mit Nietzsche« (158): Sie möchten sich dagegen zur Wehr setzen, daß die selbstbezüglich gewordene Kritik ihren »kritischen Impuls« verliert (146) und sich zur zynischen Affirmation verkehrt; statt sich aus der Verlegenheit der selbstbezüglichen Kritik durch deren Verabschiedung zu befreien, möchten sie deren »formativen Widerspruch . . . schüren und offenhalten« und, unter Verzicht auf Theorie, »ad hoc die bestimmte Negation« praktizieren (154). So bilden sie zwar in gewissem Sinne den einzigen Anknüpfungspunkt für eine Weiterführung der von Hegel in positivem Sinn konzipierten Dialektik der Aufklärung – doch dies um den Preis einer nicht-überwindbaren Paradoxie (155) und im Ausgang von einer nivellierenden Darstellung der kulturellen

Moderne, die deren produktive Potentiale nicht zu erschließen in der Lage ist (136 ff.): beides, so Habermas, Konsequenzen eines subjektphilosophisch verkürzten Ansatzes der Rationalitätsfrage.

Heidegger und Bataille repräsentieren Geisteshaltungen, die den inneren Widerstand gegen Nietzsche aufgegeben haben. Sie (wie im Anschluß an sie Derrida bzw. Foucault) knüpfen an je eine der beiden Strategien an, zwischen denen Nietzsche nach Habermas am Ende schwankt: einer Metaphysikkritik, die selber ein Sonderwissen in Anspruch nimmt und sich als Philosophie bewahrt, und einer artistischen Weltbetrachtung, die in wissenschaftlich-skeptischer Einstellung eine Theorie des Willens zur Macht betreibt (120). Gemeinsam ist ihnen die Intention einer radikalen Vernunftkritik und der Rückgriff auf ein Anderes der Vernunft, dessen Spuren in den archaischen Frühzeiten auszumachen sind: in der Vorsokratik und im Sakralen. Das »Sein« und die »Souveränität« sind das schlechthin Jenseitige des abendländischen Subjektivismus.

Wenn beide Versuche, den Subjektivismus zu überwinden, doch letztlich nicht aus der Subjektphilosophie herausführen, so liegt dies bei Heidegger daran, daß er deren grundbegrifflichen Rahmen nur »auf dem Wege abstrakter Negation« sprengt, damit aber ihren »Problemstellungen« (165) wie »Begriffszwängen« (179) verhaftet bleibt. Der »Superfundamentalismus« der »Seinsgeschichte« (129) läßt die bewußtseinstheoretischen Prämissen der transzendentalen Ursprungsphilosophie unangetastet. Dabei schien *Sein und Zeit* geradezu prädestiniert, deren Geltung zu suspendieren, ist doch eines ihrer vorrangigen Lehrstücke die Kritik der objektivierenden Einstellung im Erkennen und Handeln und der Nachweis ihrer Abkünftigkeit gegenüber dem ursprünglichen In-der-Welt-Sein. Doch während etwa Tugendhat in *Sein und Zeit* eine wirkliche Durchbrechung des Subjekt/Objekt-Schemas sieht<sup>26</sup>, bleibt Heidegger nach Habermas der phänomenologischen Bewußtseinslehre zumindest insofern verhaftet, als er ihren »Solipsismus« reproduziert (178). Hatte Heidegger auch in diesem Punkt zunächst die Vorgängigkeit der (intersubjektiven Lebens-)Welt vor den einzelnen Bewußtseinsakten und die konstitutive Rolle des Mitdaseins betont, so wird all dies nachher zur durchschnittlich-uneigentlichen Existenz geschlagen; eigentliche Existenz bleibt ein monologischer Vollzug. Während eine wirkliche Alternative an *diesen* Präsuppositionen anzusetzen hätte, läßt das Scheitern *seines* Ausbruchversuchs aus der Subjektphilosophie Heidegger nur noch die Option der »Kehre«, der Unterwerfung der transzendental-subjektiven Ausrichtung unter die »irreführenderweise« als Wahrheitsgeschehen ge-

<sup>26</sup> *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*. A. a. O., 8.–10. Vorlesung.

deutete Ursprungsmacht des Seins (183). Allerdings hält Habermas diesen Schritt für so unplausibel, daß er aus »internen Motiven nicht hinreichend erklärt werden kann« (184). So versucht er gleichsam in einem Nachtrag die Vermutung zu erhärten, daß Heideggers Spätphilosophie in einem bisher nicht bedachten Maße als Reaktion auf die vorübergehende Identifikation mit dem Nationalsozialismus zu begreifen ist: als eine Vergangenheitsbewältigung, die unfähig zum Eingeständnis eigenen Irrtums ist und eigenes Fehlen zum »objektiven Ausbleiben der Wahrheit« stilisiert, welches nur Moment der metaphysischen Selbstverhüllung des Seins ist (188 f.).

Derrida folgt Heidegger sowohl in der methodischen Beanspruchung eines privilegierten Zugangs zur Wahrheit wie in dem doppelten Geschäft der Metaphysikkritik: der Destruktion der Metaphysik und der Freilegung der Seinsgeschichte; ihnen entsprechen die »Dekonstruktion« und die Freilegung des subjektlosen Geschehens einer ursprünglichen Konstitution durch die »Urschrift« (210). Wie Heideggers Konzept des besorgenden In-der-Welt-Seins scheint auch Derridas semiotisch-strukturalistischer Ansatz geradezu auf dem Weg zur Überwindung der monologischen Bewußtseinsphilosophie (193). Doch findet auch hier, so Habermas, eine schlichte Umkehrung des transzendentalen Fundamentalismus unter Beibehaltung seiner Begrifflichkeit statt (210 f.); der Vorzug gegenüber Heidegger liegt allenfalls in den klareren Konturen des Fluchtpunkts dieser Ursprungsphilosophie, der Nähe zur jüdischen Mystik (214 ff.), die Derrida vor der »politisch-moralischen Unempfindlichkeit« wie »ästhetischen Geschmacklosigkeit« des Heideggerianischen Neopaganismus bewahrt.

Von zentraler Bedeutung für die Gesamtfragestellung ist die von Habermas in einem längeren Exkurs im Anschluß an Derrida (und dessen literaturwissenschaftliche Rezeption vor allem in den USA) diskutierte Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Literatur (219–247). Anlaß ist Derridas Weise, mit dem performativen Widerspruch der totalen Vernunftkritik umzugehen: nämlich ihn dadurch gegenstandslos werden zu lassen, daß die Zuständigkeit der Logik bestritten und deren traditioneller Vorrang vor der Rhetorik ins Gegenteil verkehrt wird (222). Damit wird ein Problemfeld benannt, das gerade in den neuesten Ausdrucksformen der Postmoderne Aktualität erlangt hat. Die These von der »Generalzuständigkeit der Rhetorik« (224), der gegenüber die Textunterschiede von Wissenschaft, Philosophie und Literatur sekundär werden, berührt sowohl die allgemeine Konjunktur des Ästhetischen, das vermehrte Geltendmachen ästhetischer Kategorien und Momente in theoretischen Zusammenhängen, Lebensformen und Erfahrungsweisen der modernen Welt, wie das Fragwürdigwerden der Trennungslinie zwischen Fiktivem und Realem, zwischen poetischer und wahrheitsbeanspruchender prosaischer Rede. Gegen Tendenzen, diese Trennungslinie auszulöschen, bringt Habermas wiederholt eine Distinktion zur Gel-

tung, ohne die seines Erachtens keine angemessene Theorie der Sprache denkbar ist: die Unterscheidung zwischen der Sprachfunktion der Welterschließung und -konstitution und der Ebene der innerweltlichen Sprachfunktionen, wozu namentlich Erfahrungen, Problemlösungen und Lernprozesse zählen (240 ff.; vgl. 372 ff., 393). In diesen macht sich gegenüber der »welterzeugenden Kapazität der Sprache« ein »Eigensinn« und »Gegenhalt« (241 f.), gleichsam ein Eigengewicht der Welt gegen den haltlosen Subjektivismus geltend; allein mit Bezug darauf sind jene theoretischen und praktischen Geltungsansprüche verständigungsorientierten Handelns auszumachen, welche die Universalpragmatik aufweist. Die nivellierende Angleichung beider Ebenen ist deskriptiv wie transzendentalphilosophisch unzulässig. So vermag auch die Verlagerung philosophischer Vernunftkritik ins Rhetorische keinen Ausweg aus der Aporie totalisierter Vernunftkritik zu weisen (246).

Der andere Faden der Vernunftkritik, den Habermas in Anknüpfung an Nietzsche aufnimmt und der ihn über Bataille zu Foucault führt, ist in gewisser Hinsicht noch radikaler. Es geht um eine restlose Entlarvung, die nicht mehr auf eine andere und tieferliegende Vernunft, sondern nur noch auf ein Anderes der Vernunft zurückführt. Die Überbietung des Fundamentalismus, die den Übergang von Husserl zu Heidegger kennzeichnet, ist hier stillgelegt; jede auch nur unterschwellige Figur einer Dialektik der Aufklärung gerät aus dem Blick. Schon die »Entgrenzung« (251) oder Entfesselung (262) der Subjektivität, auf die hin Bataille sein Konzept der Befreiung zur Souveränität, der Wiederaneignung des Heterogenen und Verfemten anlegt, meint keine Ausweitung oder Vertiefung der Subjektivität, sondern ihre endgültige Überwindung. Noch deutlicher läßt Foucaults Machttheorie, nicht nur wo sie den Gestus empirischer Historie annimmt, jeden Gedanken an eine Selbstheilung der Ratio hinter sich. Foucaults Machtkonzept stellt gleichsam den Endpunkt in der von Habermas nachgezeichneten Ausformulierung der Nietzscheanischen Modernitätstheorie dar, und dies nicht nur in zeitlicher, sondern auch sachlicher Hinsicht. Zusammen mit Luhmann – dem der abschließende Exkurs (426–445) gewidmet ist – bildet Foucault die eigentliche Gegenfront zu Habermas' eigener Konzeptualisierung der Moderne – dieser als Theoretiker über die Moderne, jener als Protagonist einer im Geist der Moderne denkenden Sozialphilosophie.

Foucaults Wendung zur Machttheorie versteht Habermas als Antwort auf methodische Probleme der in den 60er Jahren entwickelten Vernunftkritik in Gestalt einer Archäologie der Humanwissenschaften. Den »Aporien dieses selbstbezüglichen Unternehmens« (290), das Habermas in den Umrissen »eines gleichsam transzendentalen Historismus« (296) verlaufen sieht, möchte die Kritik letztlich dadurch entgehen, daß sie die

Flucht nach vorne antritt und die These vom Willen zum Wissen, der als Basis der Humanwissenschaften identifiziert wird, ausweitet zur allgemeineren These eines allen Diskursen zugrundeliegenden Machtwillens (312, 317). Sie bereitet damit den Boden für eine historisch-positivistische Forschungsarbeit, die die Konfrontation mit ihren eigenen Resultaten scheinbar nicht zu scheuen braucht. Die Zweideutigkeit, die Foucaults Unternehmen durch ihre Herkunft aus einer gewissermaßen transzendentalphilosophischen Fragestellung anhaftet, affiziert indes sein Unternehmen im ganzen. In letztlich nicht kontrollierbarer Weise interferieren transzendente und empirische Bedeutungsschichten des Machtbegriffs, werden Machtpraktiken als konstitutive oder externe Bedingungen von Wissensformationen thematisiert; die Machttheorie selber gerät in die »irritierende Doppelrolle« einer empirischen und transzendentalen Analyse (322).

Nun mag man diese Zweideutigkeit, welche dann mit der »paradoxen Verbindung von positivistischer Einstellung und kritischem Anspruch« einhergeht (318), als eine Inkonsistenz, auch eine Nichttransparenz im Ansatz sehen, die Foucault möglicherweise noch konzedieren und im Gestus eines »glücklichen Positivismus« (292) zu unterlaufen versuchen könnte. In einen nicht-überwindbaren Widerspruch gerät die Machttheorie hingegen dort, wo sie sich als Ausweg aus den Aporien der Subjektphilosophie präsentiert, in ihren Konsequenzen aber selber einem »heillosen Subjektivismus« verfällt (324). In allen Hinsichten, unter denen die naturalistische Genealogie jenseits des Subjektes denken wollte – jenseits von Sinn, Geltung und Wert –, stellen sich unvermeidlich subjektivistische Haltungen wieder ein – als hermeneutischer Präsentismus, Relativismus und Kryptonormativismus (325 ff.) –: »heillos« subjektivistisch darin, daß sie mit der Ausschaltung alles Subjektiven auch jede Möglichkeit aus der Hand gegeben hat, sich objektiver Maßstäbe jener Geltungen zu versichern. Der Tilgung des Subjektiven korrespondiert der gleichsam physikalische, auf Körperdisziplinierung bezogene Machtbegriff, der die kommunikativen Bezüge unsichtbar werden läßt, an die sowohl eine soziologische Machttheorie, erst recht jeder Versuch einer Überwindung der Subjektphilosophie anzuknüpfen hätte.

Habermas' eigene Option, die in den letzten beiden Vorlesungen exponiert wird, stellt sich in mehrfacher Hinsicht in Front zu dem ganzen nachhegelschen Diskurs der Moderne. Habermas möchte, anders als die Nach-Nietzscheaner progressiver und konservativer Observanz, das Hegelsche Motiv einer Dialektik der Aufklärung retten, indem er eine andere Diagnose der Moderne vorbringt, eine andere Kritik der einseitigen Vernunft formuliert, auf ein anderes begriffliches Grundmodell zurückgreift. In alledem will er den Spuren eines in der Moderne selber verankerten »Gegendiskurses« nachgehen, wie er namentlich bei Hegel und den Junghegelianern noch greifbar ist.

Ausgangspunkt muß eine differenziertere Diagnose sein. Sie widersetzt sich der eindimensionalen Sichtweise, welche formale Rationalität und kulturelle Ausdifferenzierung unmittelbar mit Herrschaft und Entfremdung gleichsetzt und unsensibel bleibt für die »Ambivalenz« oder »tiefere Ironie« des Modernisierungsprozesses, welcher Potentiale der Vernunft zugleich entfaltet und destruiert (367, vgl. 137f., 392ff.). Nicht der Prozeß der Ausdifferenzierung als solcher hat zerstörerische Folgen für die Humanität der Lebenswelt; darüber entscheiden erst die »Modalitäten des Austauschs« und Formen des Zusammenspiels zwischen den verselbständigten Sphären (394). Im Gegenteil hat ein unbefangener historischer Blick durchaus die positiven Errungenschaften, die mit jener Differenzierung einhergehen, anzuerkennen: den Eigensinn der theoretischen curiositas, die universalistischen Grundlagen von Recht und Moral, die Produktivität freigesetzter ästhetischer Erfahrung.

Die dezidierte Stellungnahme für die »der kulturellen Moderne eigene Würde« (137) benennt einen Kern des Habermasschen Theoretisierens, das dieses in kritische Distanz zur Modernitätstheorie der *Dialektik der Aufklärung* von Horkheimer und Adorno setzt. Daß ihm hier (137f.) wie gegenüber dem Nietzscheanismus (393f.) an der präzise formulierten Kritik, dem Nachweis der mangelnden kategorialen Differenzierung liegt, versteht sich gleichzeitig aus dem Bedürfnis nach Ausweisung der eigenen Position heraus. Die Kritik ist die Kehrseite der Zurückweisung der »neu-« wie »jungkonservativen« Gegenkritik. Es geht um das Auseinanderhalten begrifflicher Ebenen. Wie formale Rationalität nicht als solche, sondern nur wo sie das Ganze der Vernunft usurpiert, zum Titel des entfremdeten Lebens wird, ist auch der moderne Universalismus, auf welchen die Transzendentalpragmatik abhebt, nur Rahmen für die Ausweisung konkreter Weltbilder und Normensysteme, nicht selber deren Nachfolgeinstanz, nicht selber ein umfassendes All-Eines, das jedes Besondere und Einzelne absorbiert. Im Gegenteil soll gerade er Abstand von jeder inhaltlichen Besetzung des Ganzen ermöglichen.

Dies zu behaupten bedeutet, sich gegen dominante Strömungen der Zeit zu stellen. Jean-François Lyotards Plädoyer für die postmoderne Pluralität der transzendentalen Ordnungen appelliert an den Schrecken, den »Terror« der totalisierten »realen Einheit«, der Nostalgie nach dem Ganzen und Einem, deren Preis die beiden letzten Jahrhunderte hoch genug bezahlt haben<sup>27</sup>. Dieselbe Frontstellung charakterisiert Odo Marguards Kritik der »monomythischen« modernen Singularisierungen von Vernunft und Geschichte, sein »Lob des Polytheismus«<sup>28</sup>. Gegen sie hat der – an den strikten Geltungsansprüchen kommunikativen Handelns

<sup>27</sup> JEAN-FRANÇOIS LYOTARD: Réponse à la question: Qu'est-ce que le postmoderne? *Critique* Tome XXXVII (avril 1982), S. 367; kritisch dazu: AXEL HONNETH: Der Affekt gegen das Allgemeine. Zu Lyotards Konzept der Postmoderne. *Merkur* 38. Jg. (1984), S. 893–902.

<sup>28</sup> In: *Abschied vom Prinzipiellen*. A.a.O., S. 91–116; kritisch dazu: JACOB TAUBES: *Zur*

festhaltende – Universalismus klarzustellen, daß er weder zum Monomythos tendiert noch einen besonderen Zugang zu absoluten Geltungen und »Letztbegründungen« (247) in Anspruch nimmt oder sonstwie »idealistische« Prämissen wieder ins Spiel bringt (374).

Der veränderten Wertung des Formal-Prozeduralen und der andern Einschätzung der positiven Entwicklungspotentiale der Moderne entspricht eine andere Kritik der Moderne, die »nicht ein Zuviel, sondern ein Zuwenig an Vernunft« (361) festhält und die ihre konkrete Ausführung im Rahmen der System/Lebenswelt-Theorie findet (404ff.). Den eigentlichen Kern aber in der Revision des Diskurses der Moderne bildet die Veränderung des Grundmodells: die Ablösung der Subjektphilosophie durch den kommunikationstheoretischen Ansatz. Erst von ihm aus kann die Pathologie der Moderne anders als mit den aporetischen Vorstellungen der Ausgrenzung des Anderen (Nietzsche) oder der Entzweiung des Ganzen (Hegel) gefaßt werden (357, 402f.). Weder die positiven noch die destruktiven Tendenzen der Moderne sind »in den Dimensionen der Selbstbeziehung eines Subjekts« beschreibbar (400).

Damit soll zwar nicht das Problem einer vernünftigen Identität von Gesellschaften, sonst gerade als Problem des Selbstverhältnisses thematisiert, hinfällig werden. Gegen die systemtheoretische Verlagerung reflexiver Verständigung allein in die Teilsysteme hält Habermas daran fest, daß auch »dezentrierte« Gesellschaften einen Modus des Wissens von sich und der Einwirkung auf sich haben: nicht als Selbstbeziehung eines Makrospektrals, aber doch mit Bezug auf ein »virtuelles Zentrum« ihrer selbst (416ff.). Wohl aber soll der Paradigmenwechsel von den aporetischen »Hypothesen der Transzendentalphilosophie« befreien (416). Keine Problemreduktion, sondern eine konsistente Problemfaltung soll der Wechsel bewirken.

Nun soll die Fruchtbarkeit dieser Begriffsrevision für die sozialwissenschaftliche Beschreibung einer in sich zwiespältigen Moderne nicht in Frage gestellt werden. Bezüglich Habermas' weitergehendem Anspruch und eigentlicher Intention aber – der Grundlagenrevision neuzeitlicher Philosophie überhaupt – sind kritische Rückfragen zumindest am Platz. Sie sollen hier nicht primär die Triftigkeit der einzelnen Interpretationen (und die damit verbundenen schematischen Einordnungen der Positionen) betreffen. Zu fragen ist nach der Tragweite der Grundlagenrevision selber. Habermas versucht im einzelnen nachzuweisen, wie die von Foucault im Kern moderner Subjektivität ausgemachten Dilemmata (vgl. 307ff.) durch den Wechsel zum Verständigungsparadigma gegenstandslos werden (346–351). Es sind Dilemmata der überforderten Subjektivität. Deren Endlichkeit kontrastiert mit der Unendlichkeit des An-

*Konjunktur des Polytheismus*. In: K. H. BOHRER (Hrsg.): *Mythos und Moderne*. A.a.O., S. 457–470.

spruchs, den die fundamentalistische Erbschaft der destruierten Metaphysik mit sich führt. Es ist der Kontrast zwischen der Konstitutionsfunktion des Subjekts und seiner uneinholbaren Vorgängigkeit für sich selber. Diesen Zwiespalt verfolgt Habermas mit Foucault in den drei Reflexionsfiguren der Selbsterkenntnis, der Bewußtwerdung und der Bildung: in den Doppelungen von empirischem und transzendentalen Subjekt, von Selbsttransparenz und Opazität, von Ursprünglichkeit und Abkünftigkeit (307 ff.). Diese aporetischen Zweiseitigkeiten, die sich im »Bann eines unerlösten Hin und Her zwischen zwei ebenso unvermeidlichen wie unvereinbaren Aspekten der Selbstthematisierung« (348) äußern, sind nach Habermas unausweichliche »Begriffszwänge der Bewußtseinsphilosophie« (308). Sie entfallen, so die These, beim Übergang zum Paradigma der Intersubjektivität (346).

Sofern diese Aporien keine Notwendigkeit der Sache, sondern nur »Erschöpfungssymptom« eines falschen Modells sind (346), ist ihre Elimination durch Paradigmenrevision nur zu begrüßen. Doch ist zu fragen, ob hier nicht Problembestände aus dem Blick gedrängt werden, die solche der Sache selbst sind. Der Zwiespalt von Autonomie und Endlichkeit ist der *conditio humana* des modernen Menschen unhintergebar. Nicht ist damit gesagt, daß er sich notwendig in jenen »hybriden Unternehmen« vollständiger Selbsterkenntnis und -behauptung äußern muß, die periodisch in ihre nihilistisch-positivistischen Gegenfiguren umschlagen (309 f.). Doch ist fraglich, ob er sich ohne begriffliche Restbestände theoretisch harmonisieren, als Paradox aufheben läßt, ob die *Behauptung* von Autonomie, der *Anspruch* auf Vernünftigkeit und die *Anerkennung* der Endlichkeit sozusagen auf ein und derselben Sprachebene zu vereinbaren sind. Auch die Intersubjektivitätstheorie führt in Wahrheit nicht aus dem Zwiespalt von Transzendentalität und Empirie, von schöpferischer Konstitution und geschichtlicher Vorgegebenheit heraus.

Was sie bietet, ist die Möglichkeit, diesen Zwiespalt, vom Einzelsubjekt aus gesehen, gleichsam einen Schritt weiter auszuformulieren. Sie bringt den virtuellen Perspektivenwechsel von erster, zweiter und dritter Person zum Tragen, durch welchen der einzelne, im Nachvollzug der Perspektive des anderen, einen Blick auf sein Gegebensein (seine Endlichkeit, Opazität) gewinnen kann, der von jener Objektivierung frei ist, die der reflexiven Selbstvergegenständlichung innewohnt (347). Solche »nachvollziehende Rekonstruktion« (ebd.) kann dann zur Basis einer rekonstruktiven Wissenschaft – Beispiel: der genetische Strukturalismus J. Piagets – werden, die in nicht-aporetischer Weise transzendente und empirische Analyse verbindet. In ähnlicher Weise sollen sich auch die beiden anderen aporetischen Verdoppelungen unter veränderten theoretischen Rahmenbedingungen – wofür etwa das Modell der kommunikationstheoretisch gedeuteten Psychoanalyse, der zweistufige Gesellschaftsbegriff, die Unterscheidung von Entwicklungslogik und -dynamik eintreten – widerspruchsfrei vereinbaren lassen.

Fraglos bedeutet es eine Anreicherung des Problemgehalts solcher Disziplinen und Vorgehen, wenn sie in der angedeuteten Weise auf philosophische Grundlagenprobleme zurückgeführt werden. Wie weit hingegen diese in jenen aufgehen, bleibt zweifelhaft. Die genannten Theorietypen scheinen sich entweder selber auf einer der beiden Seiten anzusiedeln, zu empirischen Disziplinen zu werden, oder das beerbte Spannungsverhältnis innerhalb ihrer eigenen Themenstellung beizubehalten (so etwa die »methodisch durchgeführte Selbstkritik«, die sich auf ein Ganzes, doch im Bewußtsein seiner Nicht-Explizierbarkeit bezieht; 350). Der Problembestand, den Habermas früher noch in der Verwendung des Wortes »quasi-transzendental« anzeigte, ist in Wahrheit nicht bewältigt, sondern eliminiert. Daß der Mensch sich als Konstitutionsgrund und Bezugspunkt von Geltungen erfährt und behauptet und daß er andererseits sich in seinem unhintergebaren Gegeben- und Konstituiertsein, seiner geschichtlichen Endlichkeit erfährt, dies sind zwei Stadien der Aufklärung über sich, deren ungelöstes Spannungsverhältnis für eine nicht selber Unendlichkeitsansprüche erhebende Theorie bestehen bleibt. Beide zusammen machen das Bewußtsein moderner Subjektivität aus: der Autonomieanspruch eines Selbst, das nicht über sein Gegebensein verfügt und in der Selbstbeziehung sich zugleich auf anderes bezieht<sup>29</sup>. Eine nicht-reduzierende Übersetzung dieses Tatbestandes in ein neues Paradigma soll Widersprüche ausschalten, die einer falschen Begrifflichkeit geschuldet sind; nicht kann sie jenes Spannungsverhältnis entschärfen. Es wäre zu fragen, ob seine Entschärfung in den von Habermas favorisierten Wissenschaftstypen nicht doch eine teilweise Affinität zu jenen Entdramatisierungen unterhält, die er bei den Nietzsche-Nachfolgern aufs schärfste verurteilt.

Unbestreitbar ist die Bedeutung jenes umfassenden Paradigmenwechsels vom Bewußtsein zur Sprache und allgemeiner zum verständigungsorientierten Handeln, den viele als Kennzeichen der Gegenwartsphilosophie festhalten und den Habermas für das richtige Verständnis der Dialektik der Moderne zur Geltung bringen möchte. Nicht zu verabschieden ist damit der Problembestand, den die neuzeitliche Philosophie unter dem Titel der Subjektivität zum Ausdruck brachte; ebensowenig verschwindet im Medium des Intersubjektiven das Einzelsubjekt als letzter Bezugspunkt jener Ja/Nein-Stellungnahmen, über die Rationalität sich prozedural artikuliert. Auch »kommunikative Vernunft« bleibt in mehrfacher Hinsicht »subjektzentriert« (344), auch wenn sie ihre Potentiale erst *als* kommunikative entfaltet. Ungerechtfertigt und zu pauschal

<sup>29</sup> So etwa das Modernitätskonzept von D. HENRICH; zu Habermas' Stellungnahme dazu s. u. S. 43.

ist Habermas' Tendenz zur Ausschaltung des »Subjekt Denkens« als solchen: Zumindest teilweise rührt sie daher, daß Subjektivität und Subjekt im Sinn des Subjekt/Objekt-Schemas gefaßt sind und mit den Konnotationen des Vergegenständlichens, der Repräsentation etc. verfilzt sind. Auch wenn maßgebliche Interpretationen die Bedeutung dieser Schemata – des Spiegels der Natur, der Vorstellung usf. – für die neuzeitliche Bewußtseinsphilosophie herausgestellt haben, ist – wie auch Habermas weiß (342 f.) und dennoch gegen ihn zu betonen ist – das Subjekt/Objekt-Modell nicht mit dem Sachverhalt Subjektivität gleichzusetzen. Die Verbindung beider ist eine in der Sache (zumindest teilweise) kontingente und im Effekt reduktionistische Problemverknüpfung.

Sofern Habermas durch diese Engführung das Problem der Subjektivität verkürzt, liegt die eigentliche Stärke der Vorlesungen vielleicht doch eher in der diagnostischen Umwertung der Moderne als in der Paradigmentransformation, die jene Umwertung allererst ermöglichen soll. Zudem wäre, im Sinn seiner eigenen Unterscheidung, zu fragen, ob nicht das Schwergewicht letztlich so sehr auf die Seite der »gesellschaftlichen« Modernisierung gelegt wird, daß die Ambivalenz der »kulturellen« Moderne tendenziell aus dem Blick gerät. Zu Recht wird die produktive Freisetzung von Potentialen durch die kulturelle Ausdifferenzierung betont; wieweit auch darin eine Verlustbilanz aufzumachen und eine Dialektik der Aufklärung weiterzuführen ist, bleibt ein unterbelichteter Aspekt, der indes mit dem Prinzip moderner Subjektivität zuinnerst verbunden ist. Beeindruckend bleibt die aufgezeigte Hauptlinie des philosophischen Diskurses der Moderne: eines Diskurses, der das Problem neuzeitlicher Vernunft stellt und zuspitzt und dann immer mehr aus der Hand gibt. Den Problemgehalt dieses Diskurses im Begriffsrahmen kommunikativer Vernunft einzuholen, ist ein Desiderat, das auch nach Habermas' Vorlesungen erst partiell erfüllt ist. –

In den unter dem Titel *Die neue Unübersichtlichkeit* gleichzeitig erschienenen »Stellungnahmen des politischen Zeitgenossen zu Themen des Tages« (7) erweist sich Habermas als einer der wenigen deutschsprachigen Intellektuellen, die ein weit ausgreifendes Theoriegeschäft mit einer gehaltvollen Zeitdiagnose und politischem Engagement verbinden. Neben den kulturkritischen Anmerkungen zu verschiedensten Bereichen sind im Kontext des philosophischen Disputs über die Moderne die Bekräftigung und Verdeutlichung der leitenden Perspektiven, die auch den *Vorlesungen* zugrunde liegen, von Interesse. Wenn die »neue Unübersichtlichkeit« (133) die geistige Situation nach dem Ende der Orthodoxien und klaren Rezepte sowohl im Theoretischen wie im Politischen kennzeichnet, so werden in der politischen Auseinandersetzung die entscheidenden Streitpunkte, Motive und Intuitionen zum Teil ungedeckter

herausgestellt. Das Grundproblem bleibt das des Zurechtkommens mit den Folgelasten der Aufklärung; das Postulat einer »Versöhnung der mit sich zerfallenen Moderne« (202), einer Versöhnung, die sich sowohl der liberalen Tilgung der Ambivalenzen der Moderne wie der neokonservativen »halbherzigen Aussöhnung« mit ihr (40) widersetzt. Daß dieses Postulat sich überhaupt als ernstzunehmendes behauptet und nicht in postmoderner Affirmation gleichsam verflüchtigt, heißt nichts anderes, als daß die Aufklärung das »Bedürfnis nach Trost« weder gestillt noch zum Versiegen gebracht hat (52); so können – und dürfen – auch die Desillusionierungen hinsichtlich der Realisierbarkeit geschichtlicher Utopien nicht diese selbst zum Verschwinden bringen (161).

In Frage steht ein Festhalten an solchen Perspektiven, das weder der regressiven »Sehnsucht nach entdifferenzierten Lebensformen« noch der »Ideologie der Unterkomplexität« (27) erliegt. Nur auf formaler Ebene kann die Theorie die Gestalt der geforderten Einheit – als Zusammenspiel und erhöhte »Durchlässigkeit« der in ihrem Eigensinn entfalteten Vernunftmomente – umreißen. Auch dahinter aber sieht Habermas in letzter Instanz jenes Leitmotiv, das der »grundlegenden Intuition« seines gesamten Theoretisierens entspringt: das Motiv einer – Autonomie und Abhängigkeit verbindenden – »unversehrten Intersubjektivität«, einer »geglückten Interaktion«, eines »freundlichen Zusammenlebens« (202 f.). In solchen Bildern meldet sich der spezifische Humanismus eines Denkens zu Wort, das sich darin im übrigen der Erbschaft religiöser Traditionen verpflichtet weiß. Mit dieser inhaltlich bestimmenden Intuition (»daß man aufrecht gehen kann in einer Gemeinsamkeit, die nicht die Fragwürdigkeit rückwärtsgewandter substantieller Gemeinschaftlichkeiten an sich hat«: 202) verknüpft sich dann im Konzeptuellen die andere »zentrale Intuition, . . . daß in sprachliche Kommunikation ein Telos von gegenseitiger Verständigung eingebaut ist« (173).

Von ihr aus gewinnt Habermas den neuen Boden, auf dem verschiedene Theorieansätze zur Konvergenz geführt werden: Sozialität wird nicht nur politologisch-gesellschaftstheoretisch, sondern sprachphilosophisch erfaßt; Sprache nicht rein linguistisch-analytisch bzw. hermeneutisch, sondern soziologisch ausformuliert. Wie weit der damit verbundene Paradigmenwechsel vom Bewußtsein zur Verständigung die sachlichen Probleme der neuzeitlichen Selbstvergewisserung besser lösen vermag, ja, wie weit er dereinst als »die eigentliche philosophische Leistung unserer Epoche« – vergleichbar der transzendentalphilosophischen Begründung der Bewußtseinsphilosophie durch Kant – dastehen wird (134), mag aus den zuvor genannten Gründen auch hier eine offene Frage bleiben.

### 3. Ausdifferenzierung und Einheit als Prinzipien der Moderne?

Habermas' Einschätzung der Moderne, auch wenn sie sich gegenüber früheren Ansätzen als differenziertere Diagnose behauptet, ist nicht die gemeinsame Basis aller an der Kontroverse um die Moderne Beteiligten. Während einige der im folgenden zu besprechenden Positionen von einer grundsätzlich gleichen Einstellung zur Moderne aus doch eine produktivere Aneignung der durch die Postmoderne eröffneten Horizonte anstreben, bestreiten andere die Richtigkeit der in Habermas' Diagnose unterstellten empirischen wie begrifflichen Prämissen.

So präsentiert R. Münchs großangelegte Untersuchung über *Die Struktur der Moderne* eine unmittelbare Gegenthese zu dem, was Habermas im Rückgriff auf Weber als Kern der Moderne herausstellt. Dem »soziologischen Gemeinplatz«, daß als Kennzeichen der Moderne die Verselbständigung der verschiedenen Geltungsprinzipien und funktionale Ausdifferenzierung der entsprechenden Handlungssysteme anzusehen sei, setzt er die Generalthese der »Interpenetration« entgegen (11 ff. passim): Nicht die eigengesetzliche Entwicklung von Ökonomie, Recht, Wissenschaft usw., sondern die Aufhebung ihrer Abspaltung und der Aufbau von Subsystemen und Zonen ihrer Vermittlung und Durchdringung sind spezifisch für die Entwicklung und institutionelle Ordnung moderner Gesellschaften.

Münch versteht diese These zunächst schlicht als empirische Richtigstellung (22 f.); ein beachtlicher Teil seines materialreichen Buches dient ihrer inhaltlichen Auffüllung und Durchführung. Als empirische ist die These ausdrücklich komparativ verstanden, und dies im historischen wie interkulturellen Sinn: Sie unterscheidet moderne westliche Gesellschaften graduell von vormodernen wie nicht-westlichen traditionellen Gesellschaften (23). Dabei liegt Münch daran, gegen das weitere Vorurteil zu opponieren, welches in Weber den eigentlichen Begründer der Differenzierungsthese sieht. Gegen ein einseitiges Verständnis der Weberschen Rationalisierungsthese (vgl. 621 f.) bleibt deren interne Ambivalenz, ihre gleichzeitige Orientierung an Inferenzphänomenen festzuhalten (304 f.). Deutlich wird dies beispielsweise im Kontrast mit Marx. Sofern sich Webers Kapitalismusanalyse von der Illusion – Marx' »grundlegendem methodologischen Fehler« (575) – befreit hat, die ökonomische Entwicklung der modernen Gesellschaft aus rein ökonomischen Gesetzen erklären und vorhersagen zu können (575 f.), gelten ihr auch die abstrakt für sich hervorgehobenen Eigengesetzlichkeiten – in denen sie zum Teil mit Marx'schen Aussagen konvergiert – ausdrücklich als analytische Konstruktionen, die nicht zum Konkreten reifiziert werden dürfen.

Bedeutsam in unserem Zusammenhang ist, daß dieses Konzept der Moderne – dessen soziologische Ausformulierung, das Hauptgeschäft des Buches von Münch, hier nicht zu erörtern ist – nicht nur als empirisch anwendbare Konstruktion, sondern zugleich als normative Idee gefaßt ist (25 f., 621). Hinter dem Konzept der Interpenetration steht in letzter

Instanz ein Wertmuster, das seinerseits aus der Verbindung verschiedener, nicht aufeinander reduzierbarer Wertideen resultiert: Solidarität, Freiheit, Rationalität und aktive Weltgestaltung (25). Seine Gültigkeit sieht Münch in der (wiederum komparativ gefaßten) größeren Fähigkeit zur Konfliktregelung und Handlungs koordinierung begründet. Sofern seine Überlegenheit gegenüber andern normativen Mustern in entsprechenden Falsifikationsversuchen erwiesen wird, sieht Münch sogar die Möglichkeit, »den kulturellen Relativismus zu überwinden« (26) und die Idee der europäischen Moderne und die in ihr fundierten Institutionsmuster hypothetisch als Maßstab für die Beurteilung faktischer Institutionen anzusetzen; ebenso wird sie dann zur Grundlage einer universellen kulturellen Konzeption, in die sich »die besonderen Beiträge der verschiedenen Kulturen integrieren lassen müßten« (ebd.). Durchgehend macht Münch von diesem Maßstab Gebrauch, um die Lückenhaftigkeit der Interpenetration in faktischen Gesellschaften (69) und die bis heute »erheblichen Defizite« (301, 576 pass.) in historisch gewachsenen Institutionen auszumachen. In seinem Festhalten an der normativen Idee der Moderne und ihrem Wertmuster setzt er sich nicht nur von der Skepsis des sonst als Mentor fungierenden Max Weber ab. Klarerweise kennt eine solche Konzeption auch keine »Dialektik« der Aufklärung, sondern nur den Prozeß der bislang stets unzureichenden Verwirklichung, des Zurückbleibens der Realität hinter der Idee. Der Prozeß selber, mit Weber als Rationalisierung bezeichnet, besteht in der Durchdringung der gesellschaftlich-institutionellen Sphären durch die kulturelle Rationalität mit ihren Leitideen der Universalität und rationalen Rechtfertigung (19 f.). Der gesellschaftstheoretische Gesamtrahmen umfaßt beide Seiten, wie der ihm zugrundeliegende handlungstheoretische Rahmen wesentlich auf die Durchdringung von rationalen und nicht-rationalen Komponenten abhebt – eine Sichtweise, die Münch in direkter Absetzung von Habermas' Hinorientierung aller Handlungskomponenten auf den rationalen Diskurs formuliert (109 f.). Die Entdramatisierung des Prozesses der Moderne hängt mit diesem andern Ansatzpunkt einer nicht mehr zum Ganzen erweiterten Rationalität zusammen.

Die Überzeugungskraft des so modifizierten Blicks auf die Moderne hängt neben der empirischen Triftigkeit von der Begründung der leitenden normativen Idee ab. Trotz des wissenschaftlichen Gestus der Rückführung dieser Idee auf ein faktisch dominant gewordenes Wertmuster und der Aussparung ihrer begrifflichen Begründung muß die Frage gestellt werden, ob ihr nicht doch normative Intuitionen zugrunde liegen, die für ihre Plausibilität in Anspruch genommen werden. Sie scheinen, im Gegensatz zu Leitvorstellungen der Ratio wie Berechenbarkeit, Begründbarkeit, Verallgemeinerbarkeit, auf die Idee der inneren Harmonie

und des Zusammenspiels des Verschiedenen hinauszulaufen, eines Zusammenspiels, das nicht einfach das Besondere absorbiert.

Es geht um die gleichzeitige »Entfaltung« und »innere Integration« der verschiedenen Werthaltungen (69, cf. 621), letztlich um das Zusammenspiel der verschiedenen Dimensionen und Funktionen menschlichen Handelns, wie sie Münch in seiner im Anschluß an Parsons konzipierten Handlungstheorie, die die ganze Institutionenlehre strukturiert, entfaltet. Damit ist in der Tat ein nicht-beliebiger Maßstab benannt, der zu den Leitvorstellungen der philosophischen Ethik und Anthropologie seit deren Anfängen gehört und der auch in der Handlungstheorie von Habermas seine Entsprechung findet – wobei es allerdings ein Unterschied ums Ganze ist, ob dieser Maßstab als immanentes Telos der Moderne behauptet oder als ihr Gegenprinzip zur Geltung gebracht wird<sup>30</sup>. Ungeachtet der heuristischen Kraft des Interpenetrationsbegriffs als soziologischer Kategorie ist eine prinzipielle Schwierigkeit seiner normativen Anwendung zu benennen. Maßstäbe dieses integrativen und gleichsam qualitativen Typus erlauben keine gleiche Eindeutigkeit wie formale Kriterien sowohl in der Beurteilung von Einzelhandlungen wie in der komparativen Einordnung von Gesellschaftsformationen; sie kennen keine gleich formalisierbare Skala der Annäherung. Indessen ist klar, daß dies zwar möglicherweise ein Problem für die faktische Diagnose der Modernisierung, aber kein Argument gegen den Maßstab als solchen darstellt.

Wieweit dieser hingegen zu Recht als eigentlicher Grundbegriff der Moderne zu behaupten ist, wäre im einzelnen zu zeigen. Die energische Verteidigung und konsequente Durchführung dieser These im Buch von R. Münch stellt jedenfalls eine zu bedenkende Gegenposition zu der von der Differenzierungsthese ausgehenden (positiven oder negativen) Dialektik der Aufklärung dar. Dennoch ließe sich fragen, ob es sich hier schlicht um Gegenthesen handelt. Der Zweifel gründet darauf, daß die »Struktur der Moderne« nicht allein vom – im Untertitel genannten – »institutionellen Aufbau der modernen Gesellschaften« her zu definieren ist, sondern auch mit Bezug auf das Selbstverständnis der Moderne, wie es sich im kulturellen Bereich, nicht zuletzt in der philosophischen Reflexion ausgesprochen hat. Es könnte dann sein, daß in einer erweiterten Perspektive (und ungeachtet der nicht bestreitbaren Akzentverschiebungen) auch der von Münch beschriebene Befund in weniger harmonischem Licht erschiene: daß auch das »Zurückbleiben« der Realität hinter der Idee, wenn nicht als »dialektische« Verkehrung, so doch in einem vorerst ungelösten Spannungsverhältnis erschiene.

Trotz der divergierenden Diagnose teilt Münch mit Habermas den soziologischen Ausgangspunkt bei der Ausdifferenzierung der Hand-

<sup>30</sup> Im Gegenzug zur vereinseitigten Rationalisierung möchte Habermas das »Ergänzungsverhältnis von kognitiv-instrumenteller Rationalität einerseits, moralisch-praktischer und ästhetisch-expressiver Rationalität andererseits« als Maßstab eines unverkürzten Praxisbegriffs geltend machen: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1. Frankfurt/M. 1981. S. 485.

lungsbereiche. In vielleicht noch grundsätzlicherer Weise wird die These der Dialektik der Aufklärung in Frage gestellt durch die Hinterfragung nicht ihrer empirischen, sondern begrifflichen Prämissen. Eine Grundprämisse ist zunächst die Annahme, daß es im Streit um die Moderne überhaupt um das Spannungsverhältnis von Ausdifferenzierung und Einheit gehe.

Nach R. Rorty (*Habermas and Lyotard on Postmodernity*. In: R. J. Bernstein [Hrsg.]: *Habermas and Modernity*) ist diese Annahme, die Habermas mit Deleuze und Foucault teilt, eine zu pessimistische und zu deutsche Perspektive auf die Geschichte der Moderne (169). Es ist die von Kant über Hegel bis Weber als »maßgeblich« geltende Selbstausslegung der Moderne, wonach die Trennung der Wertesphären, die Aufspaltung der Vernunft, die ihrerseits das Bedürfnis der Vereinigung hervorruft, den eigentlichen Kern des Schicksals der modernen Zeiten ausmacht (167f.). Weil Habermas in dem von Hegel beschriebenen Bedürfnis der Philosophie ein echtes Bedürfnis erkennt, möchte er zum frühen Hegel (und frühen Marx) zurückkehren und den dort liegengelassenen Faden wieder aufnehmen. Was Rorty dieser Sichtweise entgegenstellt, ist zweierlei. Es ist zum einen der Zweifel daran, daß die Sorge um Vereinigung und Versöhnung zum eigentlichen Grundproblem der kulturellen Selbstvergewisserung der Moderne werden sollte. Anstelle der gegenseitigen Zuordnung und des Ausgleichs der getrennten Sphären fordert Rorty ein intellektuelles Analogon zur Bürgertugend der Toleranz, eine Toleranz, welche die kulturellen Sphären sich entfalten läßt, ohne sich allzusehr um ihr gemeinsames Fundament zu kümmern (168). Auf der andern Seite ist es der generelle Zweifel daran, ob das von Hegel bis Habermas beschriebene Problem überhaupt einen bedeutsamen Faktor im realen Selbstverständnis der Moderne darstellt und nicht vielmehr nur zum Selbstbewußtsein der Philosophie und zu den künstlichen Produkten einer isolierten Intellektuellenschicht gehört. In Wahrheit ist die »Maßgeblichkeit« der Weberschen, nach Habermas bis auf Kant zurückreichenden Deutung der Moderne nach dem Raster von Differenzierung und Vereinigung eine bloß prätendierte, die auf voraussetzungsreichen Prämissen beruht. Mit der intellektuellen Zentrierung auf die verlorene Einheit (oder verlorene Religion) geht die Fixierung auf die Entfremdungseffekte und die pessimistische Sicht der Moderne einher, welche die sozialen und politischen Fortschritte marginalisiert.

Dem entspricht auch innerphilosophisch eine einseitige und in Rortys Augen verfehlete Lektüre der Moderne. Nicht beim jungen Hegel ist die Trennung der Wege festzumachen, sondern bei Kant und zuvor schon bei Descartes (170, 172f.). Bei Kant insofern, als er überhaupt das Problem der Einheit der Vernunftssphären aufbringt und zum zentralen Problem der Philosophie macht. Noch

folgenreichtiger aber ist die von Descartes vollzogene Option. Descartes führt die alte, platonische Orientierung am Prinzip der sicheren, klaren und begründeten Erkenntnis fort, gegen welche schon Bacon das Prinzip der Erfindung, die Ausrichtung auf die praktische Gestaltung der menschlichen Zukunft als Triebkraft der Moderne gesetzt hatte. In Anknüpfung an Blumenberg stellt Rorty das Prinzip der »Selbstbehauptung« – im Gegensatz zur »Selbstbegründung« – als das eigentlich zentrale Prinzip der Moderne heraus. In dieser veränderten Lesart der Geschichte der Philosophie, die Bacon zur Gründerfigur macht, verblaßt die »Subjektivität« als Hauptthema der »großen Philosophen« der Neuzeit und verliert das Vorurteil an Evidenz, daß Erkenntnistheorie die unabhängige, Moral- und Sozialphilosophie die abhängige Variable des philosophischen Denkens seien (170). Eine solche Revision bietet Rorty auch die Grundlage für ein in seiner Art »postmodernes« Verständnis der Philosophie, das den Streit zwischen Habermas und Lyotard gleichsam unterläuft und die produktiven *und* rationalen Potentiale beider Seiten zu nutzen versucht.

Aufschlußreich ist Rortys Frontstellung zu Habermas nicht zuletzt dadurch, daß sie einerseits den Postmodernismus der von Habermas kritisierten Nietzscheanischen Prägung noch radikalisiert, indem sie nicht einmal mehr den dort zentralen Streitpunkt als grundlegend gelten läßt, andererseits aber sich vor dem Hintergrund einer Kritik der philosophischen Tradition situiert, die mit Habermas das Anliegen einer begrifflichen Destruktion bzw. Überwindung der Bewußtseinsphilosophie teilt. Allerdings geschieht diese Kritik bei Rorty zugleich mit einer Abrechnung mit dem philosophischen Diskurs schlechthin. Dies aber, so Habermas' Gegenkritik, ist nur eine Folge dessen, daß Rorty noch in der Abwehr die Fixierung der Philosophie auf das naturwissenschaftliche Erkenntnisparadigma mitmacht. Diese Fixierung hindert ihn, die Kritik des (ontologischen, epistemologischen und semantischen) Logozentrismus *innerhalb* der Philosophie zu betreiben, statt diese mit ihrer bewußtseinstheoretisch-vergegenständlichenden Form gleichzusetzen und dann als ganze zu verabschieden (*Habermas: Questions and Counterquestions*. In: *Bernstein* [Hrsg.], a. a. O., 197).

Doch geht es Habermas nicht nur um die Behauptung des philosophischen Diskurses als solchen, sondern ebenso um die in ihm reflektierte, nicht-artifizielle Problemlage und den von ihm artikulierten Wahrheitsanspruch. Daß das Bedürfnis nach Selbstvergewisserung in der Moderne ein typisches Intellektuellenproblem sei, geboren aus dem esoterischen Welterschmerz und Fundamentalismusbedarf intellektueller Eliten, wird von Habermas in die gemeinsame Front mit dem gängigen Topos rechter Kritik, fortschrittliches Denken sei die Ursache des Übels, eingereiht (198f.). Grundlegender aber ist die typisch postmoderne Geste des Verzichts auf universalistische Geltungsansprüche und die damit verbundene These, daß dieser Verzicht – wie überhaupt der Verzicht auf strikte Wahrheitsansprüche und die Einebnung des Unterschieds zwischen Gül-

tigkeit und Macht – ein liberales, intellektuell und politisch verantwortliches Denken in keiner Weise zu beeinträchtigen brauche (Rorty 162ff.). Scheinbar zieht eine solche Sichtweise nur die Konsequenz aus der postempiristischen Pluralität der Paradigmen oder aus der Einsicht des historisch aufgeklärten Bewußtseins in die Heterogenität der Rationalitätstypen und Lebensformen. Doch Pluralität meint nicht Unvereinbarkeit, und die Nivellierung des Unterschieds zwischen einem an sich gültigen und einem in einer bestimmten Situation als gültig angesehenen (wirksamen) Argument beruht in Wahrheit, so Habermas, auf einem objektivistischen Fehlschluß (194). Sie ersetzt die normative durch eine deskriptive Betrachtung, indem sie aus der Beobachterperspektive Geltungen beschreibt, die aus der Perspektive der ersten Person behauptet werden. Zur performativen Einstellung des Argumentationsteilnehmers aber, in die sich auch die externe Beschreibung virtuell muß versetzen können, gehört das Unbedingtheitsmoment, durch welches sich argumentative Zusammenhänge von bloßen Einflußnahmen unterscheiden.

Im übrigen versammelt der von *R. J. Bernstein* herausgegebene Band *Habermas and Modernity* verschiedene zuerst in »Praxis International« erschienene Beiträge, die, noch vor der postmodernistischen Gegenkritik und in stärker immanenter Auseinandersetzung, Habermas' Theorie zur Diskussion stellen (sowie, neben zwei eigenen Beiträgen, entsprechende Klarstellungen und Gegenfragen von Habermas). Zu einem wichtigen Teil betreffen sie Einseitigkeiten dieser Theorie. So widerlegt *M. Jay* zwar den Eindruck, als ob Ästhetik nur zur Domäne der frühen Repräsentanten der Kritischen Theorie gehörte, und weist die ästhetischen Momente in Habermas' Theorieentwicklung und ihre wachsende Bedeutung für die in den letzten Schriften vorgenommene Würdigung der Moderne auf – doch ebenso die verbleibenden Unklarheiten, die nach einer genaueren Explikation der »ästhetisch-praktischen« Rationalität verlangen (139). *J. Whitebook* moniert die Einseitigkeit in Habermas' Konzeption des Verhältnisses zur (inneren und äußeren) Natur und hält ihm vor, daß das Projekt der Moderne nicht unter Preisgabe der naturalistischen Tradition (von Feuerbach über den jungen Marx und Freud zur frühen Frankfurter Schule) bewahrt werden kann (160). *Th. McCarthy* wendet sich gegen die Einschränkung der Rationalisierungstheorie auf nur bestimmte der formalpragmatisch möglichen Kombinationen von »Grundeinstellungen« und »Welten« und meint, daß die ausgeschlossenen Komplexe nicht einfach lerntheoretisch-begrifflich der »Rationalisierung« entzogen sind, sondern den faktisch von der westlichen Kultur ausgeschlossenen Dimensionen entsprechen; ihrem Ausschluß aber entspricht die reale Ausgrenzung utopischer Perspektiven, die nicht durch begriffliche Optionen sanktioniert werden sollte (191).

Erhellend ist *A. Wellmers* Situierung der Habermasschen Position im Rahmen der Problemstellung kritischer Gesellschaftstheorie. Als deren zentrales Anliegen bezeichnet er den Versuch, in nicht-aporetischer Weise zu vermitteln zwischen Marx' utopischer Perspektive einer Überwindung entfremdeter, abstrakt gewordener Lebensformen und Webers Perspektive eines mit der Moderne eingetretenen irreversiblen Differenzierungs- und Formalisierungsprozesses. Während Marx die beiden Ebenen der realen Entmenschlichung und der funktionalen/systemischen Formalisierung unmittelbar kurzschließt und später die *Dialektik*

der Aufklärung, im Prinzip von den gleichen Prämissen aus, den Übergang zur befreiten Gesellschaft nur noch im Absprung von der gesellschaftlichen Moderne zu denken vermag, nimmt Weber zwar innerhalb der Rationalisierung eine Ambivalenz zwischen den progressiven Potentialen und der Verlustbilanz wahr, die aber im ganzen in eine pessimistische Geschichtsphilosophie mündet. Erst Habermas' Grundthese der einseitigen Selektivität moderner Rationalisierung erlaubt es, das »Paradox« der Rationalisierung von deren interner Logik abzutrennen und jener Einseitigkeit allein anzulasten. Zugleich erlaubt die Theorie der kommunikativen Rationalität eine Reformulierung der Marxschen Leitideen einer nicht entfremdeten Lebenswelt, ohne damit die irreversiblen Differenzierungen der Moderne als solcher in Frage zu stellen (62 ff.). – Allerdings wird man es zunächst als offene Frage ansehen müssen, in welchem Maße in den formalen Einheitsfiguren – etwa als Durchlässigkeit oder Zusammenspiel der ausdifferenzierten Sphären – der Gehalt jener »utopischen« Intentionen bewahrt bleibt; daß keine »organische« Einheit restauriert werden soll, kann auch heißen, daß die Intentionen selber nicht ungebrochen erneuert werden. Wellmers eigene Ausschöpfung der produktiven Potentiale moderner ästhetischer Erfahrungen (s. u.) scheint gerade in diesem Punkt einen deutlichen Schritt über Habermas' Konzept hinauszugehen.

#### 4. Die Dialektik der Aufklärung und die Defizite kritischer Gesellschaftstheorie

Die am Beispiel von Münch und Rorty exemplifizierten Stellungnahmen hinterfragen Habermas' zentrale These einer Dialektik der Aufklärung und liefern zugleich »positivere« Lesarten der Moderne. Die erste bestreitet die Bedeutung der kulturellen Ausdifferenzierung als movens der Moderne und setzt dem die These der Interpenetration entgegen; die zweite bezweifelt die Relevanz der Frage nach Ausdifferenzierung und Einheit für das Verständnis der Neuzeit und ersetzt sie durch die Leitidee der Selbstbehauptung. In beiden Fällen entfallen die Prämissen, die Habermas' Deutung der Moderne auf eine Dialektik der Aufklärung hin zugrunde liegen.

Ganz ins Zentrum rückt das Motiv der Dialektik der Aufklärung hingegen in der von A. Honneth vorgelegten Rekonstruktion kritischer Gesellschaftstheorie. Die kritische Sicht auf die dominanten Entwicklungstendenzen der Moderne und das Motiv einer in ihr Gegenteil umschlagenden aufklärerisch-emanzipatorischen Vernunft bilden den gemeinsamen Fokus der drei untersuchten Positionen, der Kritischen Theorie von Horkheimer/Adorno sowie der Gesellschaftstheorien von Habermas und Foucault. In direktem Rückbezug auf Horkheimers und Adornos Schrift von 1947 wird der Fluchtpunkt von Foucaults Theorieentwicklung in der »systemtheoretischen Auflösung«, Habermas' Gesellschaftstheorie als »kommunikationstheoretische Transformation« der *Dialektik der Aufklärung* gesehen. Die kenntnisreiche und dicht argumentierende Darstellung geht bei allen drei Positionen den einzelnen

Stadien der Theorieentfaltung, ihren Motiven, Engpässen und begrifflichen Schwierigkeiten nach. Alle drei trifft schließlich, ungeachtet der sonstigen Differenzen, der gleiche Vorwurf eines verkürzten Verständnisses des Sozialen.

Am krassensten macht sich dieses soziologische Defizit in den Texten der Frankfurter Schule, von den frühen Aufsätzen Horkheimers bis zur Spätphilosophie Adornos bemerkbar. Stehen schon jene Aufsätze in einem geschichtsphilosophischen Rahmen, der durch den Primat des Arbeitsbegriffs und die komplementäre Verdrängung des Begriffs des sozialen Kampfes gekennzeichnet ist (25), so reproduziert sich diese kategoriale Vereinseitigung im Grundkonzept der *Dialektik der Aufklärung*. Zwar wird hier, im Zusammenhang mit der Herrschaft über innere und äußere Natur, auch Klassenherrschaft in den Blick gebracht – doch in einem »so fugenlosen« Konnex mit den Imperativen gesellschaftlicher Selbsterhaltung, daß die eigenständige Sphäre sozialen Handelns in Wahrheit ignoriert bleibt.

In diesem »gesellschaftstheoretischen Reduktionismus« sieht Honneth »das Gegenstück einer pessimistischen Geschichtsphilosophie zu der kategorialen Eingleisigkeit . . . , in die den frühen Horkheimer noch die optimistische Variante einer materialistischen Geschichtsphilosophie führte« (68). Der handlungstheoretischen Dominanz der Arbeit entspricht die geschichtsphilosophische Zentrierung auf die Dynamik der Naturbeherrschung. Auch in Adornos späteren Schriften wirken sich die Begriffszwänge der *Dialektik der Aufklärung* dahingehend aus, daß die Diagnose der total verwalteten Welt, der das Verdikt vom Ende des Individuums entspricht, im Dualismus von ökonomischer und psychologischer Analyse verbleibt und die eigentlich soziale Dimension ausspart (86, 106, 110); es ist nur die Konsequenz dieser inhaltlichen Abschattung, wenn die von Horkheimer in den 30er Jahren interdisziplinär angelegte Gesellschaftstheorie nun »in die alleinige Verantwortung der Philosophie entlassen« wird (74), ja; schließlich die »Möglichkeit einer originären Sozialwissenschaft« dementiert wird (111).

Es ist Honneths manifestes Anliegen, der eigentlich gesellschaftstheoretischen Dimension im Diskurs der Moderne Geltung zu verschaffen. Darin gründet sein Interesse an den Konzeptionen von Foucault und Habermas, in denen er zwei komplementäre (auch komplementär einseitige) Unternehmen sieht, diese Dimension in die von Horkheimer und Adorno gezeichnete Problemstellung einzubringen.

Den Leitfaden für den Entwicklungsgang des Foucaultschen Denkens gewinnt Honneth aus den immanenten Schwierigkeiten des frühen semiologisch-strukturalistischen Programms. Die methodische Vorgabe des verfremdend-ethnologischen Blicks auf die eigene Kultur trifft sich darin mit den von Foucault aufgewiesenen begrifflichen Problemen der Subjektphilosophie und veranlaßt die Elimination des Subjekts aus einer verselbständigten Semiotik: »Intentionsfreie Zeichensysteme« übernehmen die »quasi-transzendente Funktion der Weltkon-

stitution« (142). Die an die Stelle der Reflexion tretende »Archäologie« ist nicht mehr sinnverstehend, sondern funktional erschließend, ihr Gegenstand nicht mehr »Dokument« eines Gemeinten, sondern »Monument«. So kann auch die Transformation ganzer Diskursformationen nicht mehr auf die Veränderung von Bedürfnissen und Deutungen zurückgeführt werden, sondern nur noch als intentionsfreier Prozeß gesehen und unmittelbar mit der Dynamik purer Machtformationen gekoppelt werden.

Honneth sieht die Ursache der Wende zur Machttheorie in einem »folgenreichen Selbstmißverständnis Foucaults« (166): Das methodische Vorhaben einer Verfremdung der eigenen Kultur zwecks ihrer objektiven Beschreibung, welche gleichsam die Einklammerung der darin implizierten Intentionen verlangt, mündet de facto im Versuch, »die eigene Kultur als ein tatsächlich intentionsfreies, anonym geregeltes Sozialgeschehen zu erfassen« (167); die methodische Virtualisierung wird in die Ontologie des Gegenstandsbereichs umgesetzt. Allerdings wäre zu fragen, ob denn die strikte Durchführung des strukturalistisch-semiologischen Projekts überhaupt vor dieser Vergegenständlichung zu bewahren ist. Daß Honneth dies zu glauben scheint, ist wohl auch im Zusammenhang damit zu sehen, daß er die methodische Entsubjektivierung der »Ethnologie der eigenen Kultur« verharmlost, was seinerseits in dem mit Habermas geteilten Verständnis der »Subjektphilosophie« gründen dürfte. Ausschluß der »subjektphilosophisch geprägten Denkfiguren« meint danach die Abstraktion von den sinnhaften Leistungen eines »monologischen Subjekts« (166; vgl. dagegen: 142). *Dieses* Subjekt zu verabschieden und gleichwohl den sinnverstehenden Zugang zu bewahren ist dann das Desiderat: Nur kann dies nicht darüber hinwegtäuschen, daß die methodische Absicht einer Suspendierung intentionaler Setzungen a limine nicht nur solche des Einzelsubjekts, sondern auch die in intersubjektiven Praktiken inkorporierten betrifft. Zu problematisieren ist bereits die methodische Maxime, nicht erst deren Vergegenständlichung. Umgekehrt wird auch die Umschaltung auf Intersubjektivität nicht die subjektivitätstheoretischen Probleme sinnhafter Geltung außer Kraft setzen.

Das Machtkonzept, das durch die subjektfrei operierende Archäologie auf den Plan gerufen wird und fortan im Zentrum von Foucaults Theorie steht, wird zunächst subjektbezogen-handlungstheoretisch angesetzt, um dann schließlich, aufgrund der Einseitigkeit seiner handlungstheoretischen Fassung, in Systemtheorie umzukippen. Als Typus sozialen Handelns wird Macht verstanden, wo sie nach dem Paradigma der »strategischen Intersubjektivität des Kampfes« (176) definiert ist. Weil strategisches Handeln aber für sich genommen keine zureichende Basis des Sozialen bildet, kann von ihm her nicht gefaßt werden, was zum Gegenstandsbereich auch einer Machttheorie gehört: der Prozeß der Verfesti-

gung von Machtverhältnissen in Institutionen und die dafür konstitutive »Dimension normativer Übereinkünfte« (181). Damit bleiben die Zwangseinrichtungen, in deren Dienst und mittels derer Machtausübung und Disziplinierungsmaßnahmen vollzogen werden, unerfaßt. Sie werden selber zu Faktoren in einem selbstbezüglichen Prozeß der Akkumulation und Perfektionierung von Macht. Zu dieser gleichsam eindimensionalen Auffassungsweise fügt sich die naturalistische Prägung des Machtbegriffs selber (173), der die politische/soziale wie psychische Vermittlungsebene unterläuft und den unmittelbaren Applikationspunkt am Körper findet: Die direkte physische Verhaltenssteuerung bildet den Kern der nicht mehr politisch, sondern als »Bio-Politik« konzipierten Funktionsweise von Macht (179, 188). Die genealogische Nachzeichnung der Entstehungsformen von Macht wird schließlich zum »historisch gerichteten Funktionalismus« (202), dessen leitendes Bezugsproblem das der verselbständigten Machtsteigerung ist. Damit wird die ursprünglich noch in Anschlag gebrachte handlungstheoretische Perspektive eskamotiert und die Dimension sozialer Kämpfe zum Epiphänomen eines systemischen Prozesses herabgesetzt (216).

In dieser Zuspitzung der Machtkonzeption zu einer »einseitig auf Steuerungsprozesse zugeschnittenen Systemtheorie« (217) sieht Honneth die leitende These der *Dialektik der Aufklärung* gleichzeitig radikalisiert und in ihrem kritischen Gehalt preisgegeben. Die mit der Vervollkommnung von Herrschaft einhergehende Ausschaltung der Subjekte wird nicht mehr als historisches Produkt einer Repression angeprangert, sondern behavioristisch vorausgesetzt (221). Die Verdrängung des Sozialen und seine systemtheoretisch-naturalistische Aushöhlung hat den Verlust jener komplementären Einsicht in die Entfremdungseffekte totalisierter Macht zur Folge. So wird der von Foucault proklamierte »positivistische Gleichmut« (223), dessen Scheidelinie zum Zynismus nicht immer leicht auszumachen ist, selber zum Reflex der schmerzlos gewordenen Subjektivität. In diesem Sinn hat Honneth fraglos recht, in Foucaults genealogischer Machttheorie eine »systemtheoretische Auflösung der *Dialektik der Aufklärung*« zu sehen (223).

Nicht eine Auflösung, sondern eine Transformation der *Dialektik der Aufklärung* unter Beibehaltung ihrer kritischen Ausrichtung sieht Honneth demgegenüber in Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns. Wenn er auch hier zuletzt ein soziologisches Defizit (und damit in gewisser Hinsicht eine Entschärfung im Spannungsverhältnis der *Dialektik der Aufklärung*) festhält, so liegt doch darin keine Preisgabe des Leitmotivs der *Dialektik der Aufklärung*, sondern dessen partielles Verfehlen.

Wie schon die Abschnitte über Foucault, präsentieren auch die Habermas gewidmeten Kapitel eine dichte und kritisch nachvollziehende Aneignung des Denkwegs, die dessen Wendungen und Schwerpunktverlagerungen von innen her, aus den tragenden Motiven, Problemstellungen und deren Folgelasten zu erschließen sucht. Nicht zuletzt durch diese in ihrer konzeptuellen Orientierung originäre Darstellungsleistung, die auf der Basis sachlicher Kompetenz und intimer Kenntnis der Texte erbracht wird, stellt Honneths Buch einen bedeutsamen Beitrag zur Metatheorie kritischer Gesellschaftstheorie dar. Ein besonderer Akzent gilt der Nachzeichnung des ersten Jahrzehnts von Habermas' publizistischer Wirksamkeit, worin nach Honneth die entscheidenden Weichenstellungen bereits angelegt sind; aufschlußreich ist der Nachvollzug der Herausarbeitung der Grundthesen von *Erkenntnis und Interesse* im Rahmen der Beiträge zum *Positivismusstreit*. Was im Kontext der zuvor behandelten Autoren bei Habermas' Ansatz vor allem interessiert, ist der erweiterte handlungstheoretische Rahmen, der sich von allem Anfang an gegen den Reduktionismus sträubt, welcher die These der Dialektik der Aufklärung bei Adorno und Foucault sei es aporetisch, sei es gegenstandslos werden ließ. Die »kommunikationstheoretische Wende des kritischen Marxismus«, als die Honneth die »Habermassche Gesellschaftstheorie im ganzen« begreift (245), stellt eine fundamentale Erweiterung und Korrektur sowohl im Verständnis gesellschaftlicher Institutionen wie geschichtlicher Prozesse dar.

Zum eigentlichen Leitfaden von Honneths Darstellung wird dann allerdings die kritische Diskussion einer Vereinseitigung, deren Habermas' gesellschaftstheoretische Durchführung des kommunikationstheoretischen Ansatzes sich ihrerseits schuldig macht. In diesem sieht Honneth zwei konkurrierende Modelle der Gattungsgeschichte – und entsprechend der Gesellschaftstheorie – angelegt, die beide von Habermas in je verschiedenem Kontext ansatzweise aufgegriffen werden, von denen aber nur das eine wirklich ausgeführt und weiterentwickelt wird (272 ff.). Der Zwiespalt betrifft zunächst die Dimension, in welcher der für die gesellschaftliche Entwicklung entscheidende Konflikt lokalisiert ist. Nach der später vorherrschenden Lesart handelt es sich gewissermaßen um einen Konflikt zwischen den handlungstheoretisch unterschiedenen Ebenen, zwischen den Integrationsweisen der Arbeit und der Interaktion, zwischen System und Lebenswelt. Nach der später unterdrückten Version – deren Entwurf Honneth im Marx-Kapitel von *Erkenntnis und Interesse* findet (296 ff.) – geht es um einen Konflikt innerhalb des kommunikativen Handelns, um den Antagonismus zwischen sozialen Gruppen oder Klassen. Im Zentrum stehen hier Phänomene sozialer Herrschaft, nicht die systemtheoretisch konzipierten Übergriffe differenter Handlungssphären. Daß Habermas dieser Linie nicht weiter nachgeht, hängt begrifflich mit den Schwierigkeiten des Konzepts kollektiver Akteure, inhaltlich mit der Voreingenommenheit für die »zeitdiagnostische Vorstellung einer verselbständigten Technik« und die »soziologische Diagnose eines sich auflösenden Klassenkonflikts« (306) zusammen.

Doch geht es nicht nur darum, diesem zweiten Weg Beachtung zu verschaffen; ebenso wichtig ist der Nachweis der kategorialen wie gesellschaftstheoretischen Fragwürdigkeit jenes ersten Wegs. Der Hauptvorwurf ist der der »Reifizierung« oder des falschen »Konkretismus« (279 f., 282, 322). Er visiert die Umwandlung handlungstheoretischer Unterscheidungen in reale Distinktionen – eine Umwandlung, die ungeachtet der Tatsache vollzogen wird, daß etwa soziale Institutionen, die den Gesichtspunkt des instrumentellen Handelns oder der Arbeit verkörpern, ihrerseits, als soziale Institutionen, kommunikativ-normative Aspekte miteinschließen (282). Auch unter Beibehaltung eines systemtheoretischen Denkmodells lassen sich den handlungstheoretischen Strukturprinzipien nicht umstandslos soziale Subsysteme (281) oder Funktionstypen (etwa Sozial- vs. Systemintegration; 322) zuordnen, läßt sich aus handlungstheoretischen Differenzierungen keine Zerteilung der gesellschaftlichen Totalität »in eine kommunikative und eine zweckrationale Seite« begründen (290). Zu solchen Vergegenständlichungen aber, meint Honneth, tendiert Habermas' systemtheoretische Umwandlung der Dialektik der Aufklärung; auf inhaltlicher Ebene geht damit die Zentrierung auf ganz bestimmte Krisenphänomene – etwa die Dominanz der Technik oder des Systemischen – einher, die für sich genommen keineswegs die einzig möglichen Ansatzpunkte einer kritischen Gesellschaftstheorie bilden: ja, nach Honneth stellt ihre Privilegierung selber einen Grund für die Wahl des theoretischen Apparats dar (294).

Ihre Dringlichkeit gewinnt Honneths Kritik dadurch, daß sie nicht irgendwelche kategorialen Defizite, sondern ein Verfehlen in eben dem Punkt moniert, in dem Habermas' Theorie über Adorno und Foucault hinausführen sollte – und in der Tat hinausführt –, in der Bestimmung des Sozialen. Die Tendenz zur Reifizierung abstrakter Unterschiede läßt das Soziale nach beiden Seiten hin verkümmern. Auf der einen Seite verkennt sie, daß auch in zweckrational organisierten Bereichen jede Organisationsform sozialen Handelns von normativen Übereinkünften abhängig bleibt (282, 328 f.). Analog kann Habermas nach Honneth jene Handlungskoordinationen, die nicht über Verständigung, sondern über Macht laufen, nicht mehr handlungstheoretisch einholen; Macht selber wird nur mehr systemtheoretisch erfaßt (317). Der Fiktion »normfreier Handlungsorganisationen« entspricht auf der Gegenseite die »komplementäre Fiktion« rein verständigungsorientierter, »machtfreier Kommunikationssphären« (328). Im Unvermögen, Kollektive als Handlungsobjekte kategorial zu identifizieren, springt die Analyse von individuellen Akteuren direkt über zur »Ebene systemisch verfaßter Handlungssysteme«, »ohne die mittlere Stufe einer Praxis sozial integrierter Gruppen zu berücksichtigen« (314).

Nicht nur eine Rettung des Sozialen, sondern des Soziologischen – gegen seine Absorbierung durch Handlungs- und Systemtheorie – zeigt sich so als Anliegen der Kritik. Fraglos verweist Honneth damit auf eine Dimension, die in der Tradition kritischer Gesellschaftstheorie insgesamt als Schwachstelle erscheint. Stärker als von der soziologischen Disziplin

her hat sich diese im Anschluß an Philosophie und marxistische Ökonomiekritik formiert. Allerdings sollte Habermas' Theorie gerade in diesem Punkt wesentlich über frühere Konzepte hinausgehen. Wieweit auch bei ihm ein kategoriales wie materiales Defizit einzuklagen ist, hängt damit zusammen, wieweit der von Honneth erhobene Vorwurf der Reifizierung, der Verkehrung eines »methodischen« in einen »faktischen Dualismus« (324) zutreffend ist. Vielleicht hängt ein Teil seiner Plausibilität an seiner eigenen Eingängigkeit: Die Kritikfigur des Kategorienfehlers, der Vermengung distinkter Ebenen, welche dann zu inhaltlichen Fehlschlüssen führt, findet in einer Theorie, die neue konzeptuelle Raster einführt und mit ihrer Hilfe Phänomene beschreiben will, scheinbar leicht Anhaltspunkte. Doch ist zu befürchten, daß Honneth hier seinerseits einem falschen Konkretismus verfällt, wenn er bei Habermas etwa materielle Reproduktion und kommunikative Alltagspraxis sich letztlich als »geschlossene Welten« gegenüberstehen sieht, die nur noch »von außen« interagieren (333). Unterscheidungen wie die von System und Lebenswelt sind zunächst Bestandteil des kategorialen Grundgerüsts der Theorie, auf abstrakterer Ebene angesiedelt als institutionell definierte Handlungsbereiche und, sofern sie selber deskriptive Funktion haben, Idealisierungen. Dies hindert nicht, daß sie legitimerweise als Beschreibungsmittel einsetzbar sind, die gerade etwas Spezifisches am Phänomenbereich sehen lassen. Daß sie darüber hinaus nicht einfach transzendentalsoziologische Apperzeptionsschemen, sondern mit einem historischen Index versehen sein sollen (cf. 324f.), benennt dann nicht per se eine kategoriale Unklarheit, sondern ist Ausdruck des eigenwilligen Status einer Gesellschaftstheorie, die die Aufgabenstellung transzendentaler Konstitutionstheorie in historischer Reflektiertheit übernimmt. Nun ist nicht dieser Anspruch der Theorie, mit welchem unbewältigte Grundlagentheorieprobleme nicht nur der Habermasschen Theorie verbunden sind, das von Honneth Kritisierte, sondern jene Reifizierung, die unmittelbar die materiale Diagnose verfälscht. Doch wäre im einzelnen zu prüfen, wieweit hier tatsächliche Verfälschungen vorliegen und nicht nur ein unerfülltes Desiderat nach soziologischer Konkretion zum Ausdruck kommt; daß letzteres zu vielen Punkten der Habermasschen Theorie festzuhalten ist, wird für sich allein noch nicht den prinzipielleren Vorwurf der Reifizierung begründen. Die materiale Analyse bleibt hier auch ihrem eigenen Selbstverständnis nach auf einer Ebene stehen, die nicht an jene heranreicht, wo die Kritik sie ansiedelt und ihren falschen Konkretismus enthüllt. Ohne Zweifel benennt Honneths Kritik eine reale Tendenz zur Vereinseitigung bei Habermas; sie so unmittelbar mit der kategorialen Basis der Theorie zu verknüpfen, scheint zumindest fragwürdig. Über den Kritikgegenstand hinaus gerät Honneth in seine eigene dualisieren-

de Tendenz, wenn er Habermas schließlich vorhält, durch seinen Grundansatz jede Möglichkeit »einer begründeten Kritik an konkreten Organisationsformen der ökonomischen Produktion und der politischen Verwaltung« aus der Hand zu geben (334). Wieso Habermas' Theorie – sowohl als eine abstrakte, aber der Konkretisierung und Vermittlung normativer und systemischer Orientierungen fähige Konzeption wie auch als Kritik an den Übergriffen systemischer auf kommunikative Verhältnisse – dieses kritischen Potentials (soweit es überhaupt zu den Kompetenzen einer Theorie zu rechnen ist) verlustig gehen soll, bleibt eine unbeantwortete Frage.

Daß die bevorzugte Orientierung am dualen Grundraster das »theoretische Potential« des kommunikationstheoretischen Ansatzes unausgeschöpft läßt (ebd.), ist aus gesellschaftstheoretischer Sicht ein berechtigter Einwand. Daß auch hier der Königsweg im Ergreifen jenes alternativen, von Habermas liegengelassenen Ansatzes bestanden hätte, scheint indes eher das Plädoyer für einen andern Typ von Gesellschaftstheorie als eine immanent zwingende Kritik. Nicht apriori ist klar, ob die Definition gesellschaftlicher Ordnung als einer Interaktionsform zwischen Gruppen oder die handlungs-/systemtheoretische Betrachtung näher an das Wesen des Gesellschaftlichen und den geschichtlichen Gehalt sozialer Macht herankommt. Unklar bleibt auch, inwiefern das Einschlagen jenes anderen Wegs die einzige Alternative zu jenen Reifizierungstendenzen darstellt, die mit der systemtheoretischen Transformation einhergehen, aber vielleicht doch nicht notwendig zusammenhängen.

Geht es in Honneths Auseinandersetzung mit der kritischen Gesellschaftstheorie um die Möglichkeiten, soziale Macht theoretisch zu dechiffrieren und zu kritisieren, damit auch einen Teil des Pensums einer konkret ausgeführten Dialektik der Aufklärung zu leisten, so sind die im folgenden zu besprechenden Beiträge nicht auf das Phänomen der Macht – oder die Verkehrung von Vernunft in Macht – zentriert, sondern auf die internen Auflösungsprozesse der Vernunfttradition. Sie reflektieren zum einen diesen Auflösungsprozeß selber und den darin stattfindenden Streit von Rationalismus und Irrationalismus (Raulet); sie betreiben zum andern die kritische Auseinandersetzung mit Autoren, die vom vermeintlichen Ende moderner Rationalität aus philosophieren, und versuchen eine Standortbestimmung gegenwärtigen Denkens, die jene Bedingungen nicht ignoriert, auf welche sich die Vertreter der Postmoderne berufen. Dabei argumentieren sie teils defensiv, indem sie die zynischen oder selbstdestruktiven Proklamationen nicht als legitime Konsequenzen der Krise des Aufklärungsoptimismus und seiner metaphysischen Prämissen anerkennen und dagegen den Anspruch neuzeitlicher Rationalität hochhalten (Bouveresse) oder die bleibenden Grundlagen moderner Subjektivitätsphilosophie verteidigen (Frank); teils versuchen sie zugleich eine produktive Aneignung

der mit dem Ende klassischer Denkformen freigesetzten Potentiale (Wellmer).

### 5. Die Moderne und das Irrationale

Eine bestimmte Zwischenposition zwischen der gegenwärtigen Diskussion um die Postmoderne und der Theorie der Moderne im Horizont kritischer Gesellschaftstheorie markiert der von G. Raullet herausgegebene Sammelband *Weimar ou l'explosion de la modernité*. Die Krise der Moderne und die sich aufdrängende Auseinandersetzung mit den Symptomen (und Theorien) des Irrationalen stellen gemeinsame Brennpunkte in den intellektuellen Landschaften der Gegenwart und der Weimarer Zeit dar. Den Affinitäten der Problemlagen entsprechen Affinitäten in den Reaktionsmustern der kritischen Intelligenz in ihrer zweifachen Frontstellung zur Ambivalenz gesellschaftlicher Rationalisierung einerseits, zur konservativen/regressiven Antwort auf diese Ambivalenz andererseits. Zu den Analogien gehören auch die in beiden Perioden feststellbaren untergründigen Verwandtschaften in den Reaktionen modernitätsfreundlicher und -feindlicher Positionen. Allerdings ist gerade in diesem Punkt eine Differenz, auf die verschiedene Beiträge den Akzent legen, unübersehbar; jene Verwandtschaften, die in der Gegenwart vor allem die postmodernistischen Strömungen betreffen, affizieren, wenn auch in anderer Weise, ebenso die frühen Schriften von Lukács, Bloch und der Frankfurter Schule. Positiv gewendet, heißt das, daß der kritische Marxismus der 20er und 30er Jahre eine stärkere Bezugnahme auf das Irrationale und eine produktivere Rezeption nicht-rationaler Traditionen kennt als etwa die Gesellschaftstheorie von Habermas – dem beispielsweise B. Schmidt eine undifferenzierte Bejahung der Rationalität und globale Ablehnung, wenn nicht Berührungsangst vor dem Irrationalismus vorhält (288f., 299). Eine solche Ausgrenzung aber läßt keine sachgerechte Aufarbeitung – oder gar »Rettung« – der Moderne zu; dazu müssen die ihr immanente Irrationalität und das einer Rationalitätstheorie nicht Subsumierbare in anderer Weise ernst genommen werden. Ein Blick auf die frühere Aufarbeitung dieser Problemlage mag der heutigen Selbstverständigung zugute kommen, wie überhaupt die Erinnerung der damaligen Krise der Vernunft zur Verständigung über deren gegenwärtige, zum Teil noch radikalere, zum Teil sich in Indifferenz verkehrende Infragestellung beitragen kann.

Hinter dieser Annäherung steht die Gesamtkonzeption, unter die der Herausgeber die einzelnen Materialstudien zur Weimarer Zeit stellen möchte und die er als das Vorhaben einer »Archäologie der Postmoderne« versteht (7ff.). Wie Benjamins »Urgeschichte der Moderne« die

Gegenwart im Lichte des 19. Jahrhunderts sieht, soll die »Archäologie der Postmoderne« die Fäden von der damaligen Gegenwart zur heutigen spannen. Beiden Projekten ist die Selbstaufklärung der Moderne über sich selber (20) immanent; die Postmoderne präsentiert sich nicht nur als Auflösung der Vernunfttradition, sondern, in bestimmter Hinsicht, als erneuerte Erfahrung der Moderne (314, cf. 321). Die Parallele zwischen Benjamins Konzept der »Urgeschichte« und der terminologisch durch Foucault bestimmten »Archäologie« wird von M. Sagnol – zunächst schlicht als Rechtfertigung eines Übersetzungsvorschlags – herausgearbeitet (250ff.) und vom Herausgeber zur Konzeptualisierung des Gesamtrahmens übernommen. Gemeinsam ist beiden Stichworten die Absage an historische Linearität und klassisches Fortschrittsdenken, der synchron-strukturelle Blick, der die Konstellationen sichtbar macht, über die sich die Gegenwart im Vergangenen wiedererkennt.

Von Interesse sind die einzelnen Materialstudien, welche das Neben- und Gegeneinander rationaler und irrationaler Strömungen herausarbeiten und namentlich sonst unterbelichtete Seiten des kritischen Denkens der Weimarer Zeit herausstellen. Während G. Hoehn die Permanenz und Transformation der Motive beleuchtet, die aus der Romantik in die »konservative Revolution« eingehen, zeigt A. Honneth die Affinitäten auf, die zwischen der Lebensphilosophie L. Klages' und der Geschichtsphilosophie von Horkheimer und Adorno bestehen. Geht es darin um aufschlußreiche sachliche Gemeinsamkeiten und Analogien, so stellt A. Söllner (am Beispiel von O. Kirchheimer und H. Marcuse als Schülern von C. Schmitt und M. Heidegger) direkte Beeinflussungen und Anstöße heraus, welche die kritische Theorie aus der konservativen Revolution bezieht; die zwiespältige Aufnahme der Theorie des Unbewußten und der Psychoanalyse im Rahmen des Marxismus (*W. Bonß, J. Le Rider*) und die Auseinandersetzung mit dem Irrationalismus bei Lukács und Bloch (*B. Schmidt*) verweisen in ähnlicher Art auf Problemdimensionen, die in der offiziellen Selbstzitierung des progressiven Denkens zum Teil – aus nicht nur theorieintern-methodologischen, sondern zur Sache selbst gehörigen Gründen – unterschlagen werden.

Sofern die Herausarbeitung dieser eher unbekannteren Seiten des kritischen Denkens zugleich einen zentralen Punkt in dessen Auseinandersetzung mit der Krise der Moderne treffen will, tangiert sie auch die gegenwärtige philosophische Reflexion. Die damalige »explosion de la modernité« gehört mit zu jener geistigen »Erbschaft« (12), derer sich das Denken an der Schwelle zur Postmoderne zu versichern hat. Allerdings ist die Vergleichbarkeit der Situationen eine begrenzte. Die Konfrontation zwischen Moderne und Postmoderne offenbart eine noch tiefer in die Fundamente kultureller Verständigung eingedrungene Krise. Die Bedrohung durch die Irrationalität ist zum einen infolge der fortgeschrittenen Vereinseitigungen der technologischen Ratio radikaler, zum andern gleichsam subtiler und diffuser geworden. Auf der andern Seite verfügt heutiges Denken nicht mehr über jene Gewißheiten und sicheren Fundamente,

auf die sich der kritische Marxismus jener Zeit – wenn auch erst im Zug einer philosophischen Neuaneignung – noch berufen konnte. So scheint schließlich das ganze Unternehmen einer über die Analyse der Weimarer Krise operierenden »Archäologie der Postmoderne« in den einzelnen Materialstudien gehaltvoller als im Gesamtkonzept.

Dennoch kann der Versuch von Interesse sein, gleichsam belehrt durch jene Archäologie im Feld der heutigen Auseinandersetzung Stellung zu beziehen; dies unternimmt G. Raulet im abschließenden Beitrag. Mit Habermas teilt er die Intention einer Fortführung des Aufklärungsprojekts und der Dialektik der Moderne; doch soll es um eine Fortführung gehen, welche die von der Postmoderne artikulierte Konstellation in ganz anderer Weise ernst nimmt und nicht nur defensiv auf sie reagiert. Die Diskontinuitäten, realen Auflösungsprozesse und Brüche möchte Raulet nicht auf eine (und sei es prozedurale) Einheit hin unterlaufen, sondern von innen heraus, »dialektisch« aufsprengen. Bei Benjamin und Adorno meint er sich der begrifflichen Mittel versichern zu können, die eine produktive Aneignung der postmodernen Eklektizismen, Dekompositionen und agonistischen Verhältnisse, ihre Überführung in ein »dialektisches« Denken ermöglichen (312ff.). Aufzugeben ist das Modell der Vernunft in der Geschichte; nicht zu verzichten ist auf Vernunft, Geschichte und Dialektik (321). Zur Irreversibilität der zu bedenkenden Geschichte gehören die realen Zersetzungen und Überkomplexitäten, welche neue Formen der Synthesis erfordern.

So geht es gleichsam um eine Rettung der Moderne im Durchgang durch eine Aneignung der Postmoderne. Allerdings werden die mit den Namen Adorno, Benjamin, Lyotard und mit dem Begriff der Dialektik angedeuteten begrifflichen Transformationen des neuen Denkens eher evoziert – um nicht zu sagen beschworen – denn ausgeführt. Es bleibt fraglich, ob der anspruchsvolle Vermittlungsversuch, der beiden Seiten in so starkem Maße gerecht werden möchte, nicht doch zu harmonistisch ausfällt und letztlich illusionär bleibt. Was eine durch die Erinnerung früherer Vernunftkrisen belehrte Zeitdiagnose hingegen einsichtig machen kann, ist die Immanenz der Modernitätskrise in der Moderne selber; was sie allemal plausibel macht, ist der Zweifel daran, ob die gegenwärtige »Periode des Umbruchs und der Veränderung« sich nicht doch zu Unrecht als »der Große Bruch und die Letzte Veränderung« versteht (20).

Das Buch von Jacques Bouveresse *Rationalité et cynisme* benennt im Titel den Kern seines Streits mit dominierenden Strömungen des philosophischen Zeitgeists. Die Frage, der es nachgeht, ist die, ob die mit dem Wesen der Aufklärung verbundene Desillusionierungsaufgabe bis zu dem Punkt zu treiben ist, wo sie in Relativismus umschlägt und der Philosophie im Prinzip den Boden entzieht; zunächst aber und vor allem, ob die universalisierte Verunsicherung der Ratio nicht selber einer mangelhaften Diagnose, ja einem Fehlschluß entspringt.

Die durchgehende Kritikfigur könnte man als Kritik an einer Überreaktion beschreiben. Überreagiert wird auf eine Verlufterfahrung, die ihrerseits auf falschen Voraussetzungen, ja einer fiktiven Hypostasierung von Rationalität entspringt. Daß aufklärerische Vernunft keinen sicheren Boden mehr für eine konkrete Ethik, für letzte Wahrheiten, für einen

tragenden Geschichtsoptimismus bietet, wird dann zum Grund eines uneingeschränkten Relativismus und Irrationalismus; dabei wird noch in der Abwendung das Programm des Rationalismus mit Ansprüchen und Kompetenzen beladen, die von keinem seiner Repräsentanten je im Ernst vertreten worden sind. Die Meisterdenker der Vernunftkritik übernehmen von ihren Gegnern den Radikalismus und Fundamentalismus, den sie ihnen teils zu Unrecht unterstellen (96); sie geben, wie Bouveresse anläßlich eines Arguments von Lyotard feststellt, den drei typisch philosophischen Obsessionen der Allgemeinheit, Radikalität und Begründung nach (155), oder sie bleiben, wie Derrida, in der Kritik letzter Wahrheiten selber einer Logik der Ursprungsphilosophie verhaftet (123). Gegen sie ist zunächst ein Zurechtrücken der Voraussetzungen nötig, auf die sie sich abstützen, und ein Einbringen begrifflicher Differenzierungen. Dies geschieht im vorliegenden Band zum Teil in ausführlichen Auseinandersetzungen mit verschiedenen Protagonisten im Diskurs der Postmoderne wie Feyerabend, Lyotard, Sloterdijk, Rorty u. a.

Nicht rückgängig zu machen sind jene Auflösungsprozesse, die die Einheit des Gattungssubjekts als Geschichtsträger und transzendentalen Bezugspunkt in Frage stellen; ebenso wenig sind die damit verbundenen – vom rationalen Denken beanspruchten oder ihm zugeschriebenen – Einheitsfiguren zu restaurieren: die Einheit des Sinnes, der Wahrheit, der Geschichte. Dennoch hält Bouveresse daran fest – und diesen Richtigstellungen gilt ein Hauptanliegen des Bandes –, daß das Eingeständnis der Pluralität der Denkformen, wie sie etwa Feyerabend aufgewiesen hat, keinen Subjektivismus und Skeptizismus begründet; daß der Verzicht auf eine letztgültige Deutung und Wahrheit, wie ihn Derrida formuliert, nicht die Ausrichtung auf Wahrheit suspendiert; daß das Prinzip der Toleranz auch gegen Kulturen, Glaubens- und Wissenssysteme nicht Relativismus und Historizismus bedeutet; daß die Krise des Subjekts kein »anthropofugales« (93) oder gar antihumanistisches Denken legitimiert; daß die Lockerung des Bandes zwischen gesicherter Erkenntnis und richtigem Tun noch nicht zum moralischen Zynismus, die Aufdeckung der Bündnisse von Vernunft und Macht nicht zur Selbstdegradierung des Geistes zum Herrschaftsinstrument zu führen braucht. Dabei ist das Anliegen der Kritik von Bouveresse ein zugleich defensives und offensives; es gilt dem Nachweis falscher Konsequenzen und mangelnder Differenzierung ebenso wie der Konturierung jener »mittleren Positionen« (120ff.), die im Disput der Extreme unterzugehen drohen. Stoßrichtungen der negativen Kritik sind die beunruhigende Nähe der glücklichen Desillusioniertheit zu offen autoritären Positionen; die begrifflichen und praktischen Inkonsistenzen der totalisierten Vernunftkritik, die sich etwa in unvermittelten Werturteilen und Parteinahmen äußern; schließlich das

offenkundige Mißverhältnis zwischen der Akribie der begrifflichen Zerstörungsarbeit und der Vagheit und Unbestimmtheit der dagegen gehaltenen politischen wie metatheoretischen Alternativen, welche nur noch in der Andersheit und Neuheit eine Art rhetorischer Legitimation finden (26) – das »Unbestimmbare, Unentscheidbare, Unvorhersehbare und Unkontrollierbare« sind nach Bouveresse die »postmodernen Werte par excellence« geworden (114).

Unter verschiedenen Aspekten versucht Bouveresse die Bedingungen eines heutigen Philosophierens zu zeichnen, welches den nicht-revozierbaren Prämissen des historisch reflektierten Bewußtseins Rechnung trägt und gleichwohl die Antriebe rationalen Denkens nicht preisgibt. Nur drei dieser Aspekte seien hier kurz genannt. Der erste betrifft die Eigenständigkeit und, in einem gewissen Sinn, den Primat praktischer Vernunft (48–58). Allerdings soll die Nichtableitbarkeit praktischer Urteile aus theoretischen nun nicht umgekehrt bedeuten, daß – in Ablösung des positivistisch-physikalistischen Reduktionismus – die Wissenschaft auf Moral zu reduzieren sei oder daß diese ihrerseits sich in Subjektivismus verliert. Ein zweiter Aspekt betrifft das Verhältnis von Vernunft und Tradition. Die von Feyerabend mannigfach variierte These, daß Rationalität selber eine Tradition unter anderen sei (67 ff.), ist in mehrerer Hinsicht ambivalent. Intern gesehen, gilt jede Tradition als »rational«; gleichwohl soll es eine besondere »rationale Tradition« geben, die sich von andern Traditionen durch die Rigidität und Formalität ihrer Prinzipien unterscheidet und die dann – wie doch im Prinzip jede Tradition – sich in sich abschließt und gegen das Verständnis des Fremden immunisiert. Dagegen möchte Bouveresse zunächst den Ebenenunterschied von Rationalität und Tradition herstellen und den »pseudorationalistischen« (Neurath) Glauben zerstören, den der Irrationalismus seinem Gegner unterstellt und selber teilt, daß nämlich Prozeduren der Rationalität überhaupt in der Lage seien, Traditionen (und Institutionen, Autorität etc.) zu ersetzen (101 ff.).

In Wahrheit würde das Erfordernis einer vollständigen rationalen Begründung praktisches Handeln und konkrete Lebensformen verunmöglichen. Wenn jedoch der Irrationalismus im Gegenzug moderne Wissens- und Begründungsformen ihrerseits durch »Traditionen« ersetzen möchte, stellt er sich auf den ebenso fiktiven Standpunkt, *als ob* wir überhaupt noch einmal am Nullpunkt der Option zwischen Wissen einerseits, Tradition, Religion und Mythos andererseits ansetzen könnten (106). Auch wenn das Dominantwerden der rationalen Kultur kein transzendentes, sondern ein konkret-historisches Geschehen ist, ist Rationalität für das moderne Bewußtsein nicht einfach identisch mit einer Tradition oder einem Weltbild. Sie ist, als formale, ein Allgemeines, demgegenüber faktische Traditionen als Konkret-Besonderes fungieren.

Den Ebenenunterschied festzuhalten – und dies ist ein dritter Aspekt, der hier wichtig wird –, ist nicht nur wichtig zum richtigen Verständnis der »Toleranz« oder des »freien Austauschs«: Gerade solche Forderungen können in einer relativistischen Sichtweise, wo jener Unterschied eingezogen wird, nicht mehr ernsthaft erhoben werden (83 f.). Sie setzen ein Prinzip des Respekts voraus, für welches die auf sich fixierte Besonderheit gleichsam keinen Raum zu schaffen vermag.

Auch wenn sich Bouveresse nicht selber auf die Position der Transzendentalpragmatik festlegt, geht seine Metakritik an der postmodernen Kritik des Allgemeinen offensichtlich in eine ähnliche Richtung. Die Kritik an einer letztgültigen Konvergenz alles Wissens oder einem letztgültigen moralischen Konsens (77) enthüllt sich als eine Überzeichnung, die einer Vergegenständlichung des Formalen entspringt. Ganz analog verzeichnet Lyotards »agonale« Auffassung der Sprache<sup>31</sup> den Akt der Kommunikation, wenn sie darin nur den Akt des Markierens von Differenzen betont und universalisiert, ohne auf den Hintergrund an nicht-infragegestellten Übereinkünften zu achten, ohne welchen jenes sich-Absetzen nicht denkbar wäre.

Man könnte die Philosophie, die Bouveresse gegen die falschen Extremsetzungen und Verallgemeinerungen fordert, eine Philosophie der Endlichkeit nennen: eine Philosophie vom Standpunkt des endlichen Subjekts, für welches die Auflösung absoluter Präventionen nicht den Verzicht auf die Ausrichtung auf Wahrheit und Rationalität bedeutet. Der Schluß von der Unmöglichkeit »vollständiger Kommensurabilität« zur »vollständigen Inkommensurabilität« (149) ist ein Fehlschluß und Symptom eines Denkens, das sich nicht zutraut, die Spannung auszuhalten, die dem Rationalitäts- und Sinnanspruch des Endlichen entstammt. Im Gegensatz zu den Postmodernen, die sich gerne auf ihn berufen, hat Wittgenstein selber nicht den Zwang verspürt, den mit dem Sprachspielkonzept gegebenen Verzicht auf eine letzte Einheitssprache seinerseits gleichsam positiv zu hypostasieren (149) und aus dem Prinzip des Dissenses, nach dem Ende der vereinheitlichenden »Metaerzählungen« (in denen Lyotard den Kern der modernen Ratio sieht<sup>32</sup>), seinerseits eine neue Metaerzählung zu konstruieren (130). Ein nicht unwesentliches und durchgehendes Anliegen des Buches von Bouveresse besteht darin, den Schleier der Verwandtschaft zu zerreißen und die falsche Prävention intellektueller Erbschaft zu zerstören, die sich aus der oberflächlichen Übernahme Wittgensteinscher Themen durch die Herolde der Postmoderne ergeben (122 ff., 144 ff., 155 ff.)<sup>33</sup>. Im Gegensatz zu ihnen ist Witt-

<sup>31</sup> *Le différend*. Paris 1983. Editions de Minuit.

<sup>32</sup> *La condition postmoderne*. Paris 1979. Editions de Minuit.

<sup>33</sup> In ähnlicher Weise wird von anderen Nietzsche als »Aufklärer« gegen die falsche Inanspruchnahme durch die Gegenauflärung verteidigt. Vgl.: HORST BAIER: *Friedrich Nietzsches »neue Aufklärung« oder: Das metaphysische Bedürfnis im Traumschatten der Vernunft*;

genstein – dem schon frühere Publikationen des Autors gewidmet sind<sup>34</sup> – ein Kritiker der Illusionen neuzeitlicher Bewußtseinsphilosophie, der nicht unfreiwillig in die Gefahr eines »Rückfalls in Onto-Theologie« (122) gerät. So ist Bouveresse auch der »bürgerliche« Postmodernismus Rortys akzeptabler als der »linke« Postmodernismus Lyotards (167). Gibt es für Rorty nur das fortgesetzte Gespräch ohne idealen Zielpunkt und Grenze, so kennt Lyotard nicht einmal den wirklichen Dialog, sondern nur universalisierten Kampf. Wieweit hingegen, über Rortys Standortbestimmung einer Teilnahme am kulturellen Diskurs hinaus, die von Habermas betonten universalistischen Elemente zum Fundament der zu bewahrenden Kultur zu rechnen sind (ebd.), in welchem Maß erst sie letztlich jene Rationalität konstituieren, die Bouveresse gegen die Attacken des Zeitgeistes verteidigen möchte, scheint eine Frage, die hier keine abschließende Antwort erfährt.

#### 6. Jenseits des Subjekts?

Sieht Bouveresse die wahrheitsfähigen Einsichten der Postmodernisten in überzeugenderer Weise bei Wittgenstein (auf den sich jene zu Unrecht berufen) aufgehoben, so sieht M. Frank zentrale Thesen der Neostrukturalisten bereits und in konsistenterer Form bei Exponenten der neuzeitlichen Bewußtseinsphilosophie und Hermeneutik (von der sich jene zu Unrecht total distanzieren) vertreten. Auch ihm geht es in seiner materialreichen Darstellung *Was ist Neostrukturalismus?* nicht zuletzt um ein Zurechtrücken der Verzeichnungen, welche die neostrukturalistische Kritik der Moderne an ihrem Gegenstand anbringt. Damit verbindet sich als leitendes Anliegen das, die Problemstellung des Neostrukturalismus in den philosophiegeschichtlichen Zusammenhang des nachhegelschen Denkens insgesamt einzuordnen. Dessen Generalnenner eines Denkens nach dem Ende der Metaphysik differenziert Frank nach den drei Aspekten einer Kritik der Geschichte, des Subjekts und des Sinns (unter welchen wiederum die Kritik des Subjekts die zentrale und tragende Figur wird). Im Horizont dieser systematischen Fragestellung unternimmt er eine kritische Lektüre der Hauptstationen des neostrukturalistischen Denkens, dessen Spektrum dabei weiter gefaßt ist als in den bisherigen Darstellungen; neben Lyotard, Foucault und

BERNHARD LYPP: *Über die Selbsterzeugung der Aufklärung*; beide in: *Der Traum der Vernunft. Vom Elend der Aufklärung* (s. Anm. 1). S. 253–294 bzw. 295–308.

<sup>34</sup> Wittgenstein: *La rime et la raison. Science, éthique et esthétique*. Paris 1973. Editions de Minuit; *Le mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*. Paris 1976.

Derrida kommen auch die strukturalistische Linguistik (de Saussure) sowie die psychoanalytisch geprägten Ansätze von Lacan, Deleuze und Guattari zur Sprache.

Ein Hauptpunkt der Metakritik betrifft auch hier die durch die typischen Verabsolutierungen bedingten Inkonsistenzen der Kritik, hier auf den Begriff einer »Wiederkehr des Verdrängten« gebracht (128, 502). Die Kritik behält vom Kritisierten (oder ihrem Bild des Kritisierten) zum Teil unfreiwillig und unexplizit den begrifflichen Rahmen bei, innerhalb dessen sie ihr Gegenmodell entwirft; so bleibt dieses der Logik des vermeintlich Überwundenen verhaftet. Dies zeigt sich in der Wiederkehr reflexiv-subjektiver Figuren im subjektlosen Sinn- und Sprachsystem ebenso wie in der Wiederkehr einer »Teleologie der Subjektüberwindung« (214) nach der Verabschiedung der subjektivistischen Geschichtsteleologie. Diese Verhaftung ist allerdings nicht Resultat eines Denkfehlers der Kritik oder ihrer mangelnden Radikalität, sondern, zumindest in entscheidenden Punkten, von der Sache her unausweichlich. Bewußtsein, Sinn, Subjektivität werden ja nach der Intention der Kritik nicht einfach aufgelöst, sondern durch Substitute ersetzt, die ihre Stelle ausfüllen und ihre Funktion übernehmen – durch die autonom gewordene Sprache (208), die subjektlose Wunschmaschine (398) u. a. Zur Übernahme der Funktion aber gehört Reflexivität. Diese, so der Anspruch, soll aus nicht-reflexiven Strukturen, Verhältnissen und Regelsystemen erzeugt werden: Solches aber, so Franks Gegenthese, ist schlechterdings unmöglich (254f., 366, 398). So kehren denn notgedrungen uneingestandene Reflexions- und Subjektivitätsfiguren wieder. Der Traum ihrer Eliminierbarkeit aus Phänomenbereichen des Wunsches, Systemen der Sprache usw. erweist sich als Illusion. Potenzen, die dem sinnstiftenden Subjekt enteignet sind, werden unter Umbenennung dem objektiven System zugeschlagen; darin verbirgt sich nur schlecht der fortbestehende, objektiv unausweichliche Subjektbezug.

Ist die eine Stoßrichtung von Franks Kritik die Zurückweisung der falschen Verabsolutierungen, so ist ihre andere Stoßrichtung die Richtigstellung des Kritisierten selber. Dies ist wichtig, gerade wenn die Unausweichlichkeit des Subjektbezugs erhärtet werden soll: dann ist zu zeigen, inwiefern nicht doch all jene Angriffe gegen die Subjektphilosophie recht behalten, welche die Vertreter der Postmoderne – aber auch deren Kritiker Habermas – formuliert haben. Nach Frank treffen diese Angriffe so wenig die wesentlichen Bestimmungen des modernen Subjektivitätsdenkens, daß er gerade umgekehrt Affinitäten zwischen Neostrukturalismus und (zumindest prominenten Strömungen von) Hermeneutik und Bewußtseinsphilosophie herausstellt (128 ff.). Wenn insbesondere die Tradition der Hermeneutik – etwa die Hermeneutik Gadamers – die Endlichkeit, Situiertheit und Nichtautarkie des Subjekts unterstreicht (129 f.), so ist doch auch von der klassischen Subjektivitätsphilosophie zu sagen, daß sie nicht jene Züge verkörpert, aufgrund derer sie etwa von Heidegger – hierin in Übereinstimmung mit dem Neostrukturalismus – als das Falsche verworfen wird (249–260). Gegen solche Zerrbilder ist vor allem zweierlei zur Geltung zu bringen. Zum einen teilt Frank D. Henrichs

Lesart der Moderne, wonach Subjektivität sich als Selbstbeziehung aus einem unverfügbaren Grund versteht, welcher nicht in das Selbstverhältnis einzuholen ist, sondern ihm als »unvordenkliches Sein« (Schelling) vorausliegt (248 ff.). Es ist die These von einer fundamentalen Abhängigkeit des Subjekts, welche die Kritik an dessen hypostasierter Autonomie schlicht unterläuft. Zum andern ist auch das Bewußtseinsmodell, das Heidegger – wie dann später sowohl Derrida als auch Tugendhat (282 ff.) und Habermas – kritisiert, in Wahrheit gar nicht das durchgehende Paradigma des neuzeitlichen Subjekt Denkens. Dem Modell der Vorstellung/Repräsentation und der entsprechend konzipierten Reflexion als eines sich-Setzens und sich-vor-sich-Bringens (250 ff.) gegenüber beruft sich Frank auf die Frühromantiker wie auf Fichte und Sartre als Zeugen eines nicht-thetischen Selbstbewußtseins und Vertrautseins-mit-sich. Auch wenn die Kritik hier, im Gegensatz zum ersten Punkt, einen tatsächlichen Befund der dominierenden Tradition trifft, belegen doch die Gegeninstanzen, daß damit nicht ein notwendiges Element der Subjektivität getroffen ist und somit auch dieser Einwand, wenn er der Subjektivitätsphilosophie als solcher gilt, im Prinzip gegenstandslos wird.

Die Zentrierung auf diese Kritik Aspekte sollte nicht den Eindruck erwecken, als ob es Frank nur um eine Zurückweisung der neostrukturalistischen Traditionskritik ginge. Der lange Atem seiner Auseinandersetzung lebt ebenso vom Interesse einer produktiven Aneignung und einer Sensibilisierung für die vom Neostrukturalismus namhaft gemachten Phänomene und Krisensymptome: Es sind Indizien einer Bewußtseinslage, die auch eine Weiterführung neuzeitlicher, hermeneutisch/subjektiv-philosophischer Reflexion aufzunehmen hat. Eine solche Weiterführung allerdings ist zugleich Kritik an den neostrukturalistischen Destruktionsprogrammen. Sie bewahrt sowohl den Fragehorizont wie die Reflexionspotentiale der neuzeitlichen Philosophie und wendet sich gegen jene inneren Auflösungsstendenzen, die zugleich mit dem Phänomen der Subjektivität auch das Spannungsverhältnis der Dialektik der Aufklärung zum Verschwinden bringen. Deren Problemgehalt aber sieht sie nicht wie Habermas durch Überführung in einen kommunikationstheoretischen Rahmen gewahrt, sondern durch jene Vertiefung des Subjekt Denkens, die nur der wahren Natur von Subjektivität – als endlicher – zum Ausdruck verhilft. So bekräftigt die Kritik das Vertrauen in die Kraft neuzeitlicher Subjektivitätsphilosophie, auch noch jene Infragestellungen des Subjekts ohne Selbstpreisgabe integrieren zu können, die mit den Namen Marx, Nietzsche und Freud (und nicht nur Novalis, Schelling und Schleiermacher) verbunden sind. Man mag sich fragen, ob nicht Zweifel an diesem Vertrauen angebracht sind.

Des weiteren wäre natürlich zu überprüfen, ob die neuzeitliche Subjektivitätsphilosophie die ihr hier angetragene Reformulierung ohne Modifizierung der eigenen Grundlagen zu integrieren vermag. Die Frage ist, ob die von Henrich übernommene Deutung moderner Subjektivität – als Selbstverhältnis aus unverfügbarem Grund – in der Tat eine Basis verschafft, welche die scheinbaren Aporien des Subjekt Denkens gegenstandslos und den von Habermas postulierten Paradigmenwechsel überflüssig macht. Habermas selber jedenfalls kann in Henrichs Deutung keine aussichtsreiche Alternative sehen<sup>35</sup>. Nach ihm kann eine Subjektivitätsphilosophie, die im bewußtseinstheoretischen Rahmen der Repräsentation und Vergegenständlichung verharret, kein Jenseits der instrumentellen Selbsterhaltung, keinen Ausweg aus der Herrschaftslogik, welche das Fremde und Heterogene nur subsumiert oder verdrängt, sichtbar machen: dies haben Adorno und Horkheimer mit aller wünschbaren Deutlichkeit gezeigt. Nur der Paradigmenwechsel zur Verständigung mit ihrem Telos der »unversehrten Inter-subjektivität« bietet einen Ausweg, der zugleich eine alternative Deutung der Moderne (gegen deren definitivische Festlegung auf technische Rationalität) erlaubt. Allerdings wären in diesem Streit auch die früher genannten Bedenken sowohl zu Habermas' Festlegung der Subjektivität auf instrumentelle Vernunft (und generell: der Subjektivitätsproblematik auf Probleme der Bewußtseinstheorie) wie zur Leistungskraft des monierten Paradigmenwechsels einzubringen. Wenn er Tugendhat beipflichtet, daß die sprachphilosophische Reformulierung die Aporien der Bewußtseinstheorie »auflöst«<sup>36</sup>, so wäre doch zu fragen, ob es hier darum geht, daß sich Probleme »in nichts auflösen« – wie es Tugendhat fraglos mit Bezug auf die von ihm untersuchten und in seiner Sicht artifiziellen Schwierigkeiten der Bewußtseinstheorie meint, die direkt aus dem Subjekt/Objekt-Modell herrühren –; oder ob nicht darüber hinaus suggeriert werden soll, daß die sachlichen, mit jener Modellveränderung nicht eliminierbaren Probleme des Subjektivitäts Denkens eine positive »Lösung« finden – Probleme der endlichen Subjektivität, wie sie Foucault (und im Anschluß an ihn Habermas selber) benennt und wie sie auch M. Frank vor Augen stehen. Wenn beide »Auflösungen« zugleich beansprucht werden, ist nicht auszuschließen, daß die Sorge um die begriffliche Konsistenz (und die entsprechende Auswechslung der Modelle) im Problemreduktionismus endet.

Die Konfrontation von Moderne und Postmoderne, den Streit um Vernunft und Vernunftkritik nicht aus der Distanz der literarischen Bezugnahme, sondern in direkter Auseinandersetzung auszutragen, ist die Absicht des im Konkursbuchverlag erschienenen Bandes *Die Zukunft der Vernunft*. Er enthält die Aufzeichnungen von Diskussionen, die zwischen Anhängern der – der Vernunftkritik des »Konkursbuch« zuzuordnenden – »Tübinger« bzw. der – durch den Habermas-Bezug definierten – »Frankfurter Einstellung« (103) stattgefunden haben. Das an sich verdienstvolle Vorhaben, sich im direkten Gespräch in die Pflicht zu nehmen, macht indessen vor allem die Schwierigkeiten der Verständigung deutlich – auch wenn man »Verständigung« nicht im Sinn der Einigung, sondern erst des Sichverständlichmachens nimmt.

<sup>35</sup> *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1. Frankfurt/M. 1981. Suhrkamp. S. 526 ff.

<sup>36</sup> A. a. O., S. 531.

Naturgemäß fallen solche Selbstexplikationen, Klarstellungen und Zurückweisungen von Verstellungen der »Frankfurter« Seite – W. Bonß, H. Dubiel und A. Honneth – leichter, da hier bei aller Distanzierung im einzelnen die Habermasche Konzeption den Orientierungsrahmen abgibt; den Tübinger »Vernunftkritikern« – G. Gamm, H. Hesse und Ch. Karpenstein-Eßbach – gelingt es nur selten, im Gegenzug dazu eine einigermaßen explizite Gegenposition auszuformulieren oder kritische Anfragen – etwa nach dem normativen Fundament der Kritik oder den Gründen für dessen Verzichtbarkeit – zu beantworten. Wie die Kritik als »Setzen einer Differenz« (116) oder gar der Entwurf einer »Differenzethik« (145) nicht nur negativ von Identitätslogik und Diskursethik abgehoben, sondern – trotz allem – positiv ausformuliert werden sollen, bleibt (nicht nur aus der Perspektive der Gegenseite) unersichtlich. Entgegen der Intention der Diskussionsteilnehmer ist das Gespräch wohl dort ergebnisreicher, wo der Streit direkt die Theorie von Habermas betrifft und nicht im eigenen Zugriff Sachfragen – wie etwa in der ersten Diskussionsrunde das Thema »Mythos und Wissenschaft« (7–67) – erörtert werden. In der Sache liefert die Auseinandersetzung vor allem das Zeugnis einer (noch längst nicht in allen Implikationen durchsichtigen) Streitlage und darüber hinaus der Sprachlosigkeit zwischen den Fronten – wobei natürlich auch Polemiken und die gegenseitige Beschuldigung des Konservatismus (89) und der Antwortverweigerung (133) nicht ausbleiben können. Als solches Zeugnis ist der Band zum Teil mehr Symptom als Bewältigung eines Problems. Daß er auch Zeugnis des Miteinanderredenswollens ist, mag innerhalb derselben Problemlage immerhin als günstiges Zeichen gewertet werden.

### 7. Die Dialektik von Moderne und Postmoderne

Die vielleicht sensibelste und (in der Intention wie im Effekt) produktivste Auseinandersetzung mit den Phänomenen des Postmodernismus hat A. Wellmer in *Die Dialektik von Moderne und Postmoderne* vorgelegt. Obwohl auch er, wie Bouveresse und Frank, die Verzeichnungen einer totalisierten Vernunftkritik zurückweist und in der Abschaffung des Subjekts die zweideutige Nähe zur Regression sieht (57), möchte er doch in anderer Weise die Bedingungen ernst nehmen, unter die sich ein Philosophieren nach der *Dialektik der Aufklärung* gestellt sieht. Auch wenn er mit Habermas die Kritik an deren kategorialer Vereinseitigung teilt, ist die Fragerichtung seiner Auseinandersetzung wesentlich durch die Möglichkeit einer »Vernunftkritik nach Adorno« (so der Untertitel des Buches) bestimmt. Zugleich möchte er in stärkerem Maß die produktiven Potentiale der vom Postmodernismus proklamierten Wende nutzen; namentlich im Bereich des Ästhetischen sieht er solche Potentiale angelegt. In ihrem Licht soll nicht nur der »ästhetische Postmodernismus« als »radikaler ästhetischer Modernismus« (54) identifiziert, sondern allgemeiner die Kontinuität der Moderne bewahrt und in der Option zwischen Abdankung und Fortführung der Aufklärung die Perspektive einer nicht nur fortgesetzten, sondern radikalisierten Aufklärung entworfen werden (48f.). Es geht um das Aufspüren der Impulse zu einer »Selbst-

überschreitung« der Vernunft, die schließlich auch den »moralisch-politischen Universalismus der Aufklärung« einer Neuaneignung zugänglich macht (108). Allerdings ist solches – wie überhaupt die sachgerechte Rezeption der durch die Postmoderne geschaffenen Bewußtseinslage – nicht mehr möglich im Rahmen der – sei es hermeneutisch vertieften – Subjektphilosophie; vorausgesetzt ist vielmehr deren schon von Habermas geforderte Überführung in Sprach- bzw. Kommunikationstheorie.

Ansatzpunkt für eine radikalisierte Weiterführung der Moderne ist zunächst deren »ästhetische Rettung« (9). Ihr geht Wellmer in einer Auseinandersetzung mit Adornos Ästhetik nach, die ihn gleichzeitig dazu führt, Anstöße zur Bestimmung der Kunstwahrheit über deren Adornosche Fassung hinaus zu entwickeln und Potentiale des Kunstwahren über die Grenzen des Ästhetischen hinaus zur Geltung zu bringen. Stärker als bei Adorno sind die beiden in der Kunstwahrheit zusammengeschlossenen Momente auseinanderzuhalten: die kognitiv-propositionale Wahrheit der Wirklichkeitserschließung und die Stimmigkeit der ästhetischen Synthese (16, 32ff.). Demnach besteht dann der erste Schritt der Entidealisierung darin, den Vorschein auf Versöhnung, der zum Telos künstlerischer Darstellung gehört, von deren Repräsentationsfunktion loszulösen. Doch kann er auch nicht der Seite der ästhetischen Synthese unmittelbar zugeschlagen werden; er ist ihr nur im Medium ihrer Infragestellung, in der Dialektik des ästhetischen Scheins zugehörig (18). Einen Schritt weiter geht Wellmer, indem er das Kunstwerk »nicht mehr substantiell, sondern funktional« – nicht über sein »Sein«, sondern seine »Wirkung« – auf Versöhnung bezogen wissen will (30). Eher als »Wahrheit im wörtlichen Sinn« möchte er der Kunst ein »Wahrheitspotential« – als »Inbegriff ihrer potentiellen wahrheitsrelevanten Wirkungen oder ihr wahrheitserschließendes Potential« – zusprechen (32). Dieses Potential aber erschließt sich dem Betrachter weder in direkt-theoretischer Einstellung noch bloß über die von Habermas dem Ästhetischen zugeordnete Dimension der Wahrhaftigkeit und den Nachvollzug authentischer Expression (36). »Kunstwahrheit«, so die zentrale These, wird sich »– wenn überhaupt – . . . nur als ein Interferenzphänomen der verschiedenen Wahrheitsdimensionen« retten lassen (31). Die der Kunst eigene »Erkenntnis« schließt »kognitive, affektive und moralisch-praktische Aspekte gleichermaßen« mit ein (30); in ihr verschränken sich Wahrheit, Wahrhaftigkeit und normative Richtigkeit »metaphorisch« miteinander, wie sie in der realen Erfahrung »unmetaphorisch miteinander verschränkt sind« (36f.).

Die so verstandene Kunst wird nun im Diskurs der Vernunftkritik zur exemplarischen Gegeninstanz zur verengten Rationalität. Als Gegeninstanz verkörpert sie beides: die Kritik der falschen Einheit und Ganzheit

und den Entwurf einer neuen, nicht-repressiven Form der Synthese. Den offenen Formen moderner Kunst korrespondiert die »Entgrenzung« der Subjektivität (27f.), der Offenheit des Wahrheitspotentials von Kunst entsprechen sowohl die »Erweiterung der Vermögen« des ästhetischen Verstehens (37, 65) wie die Erweiterung der »Grenzen des Sinns – des Sag- und Darstellbaren« (66). Solche Entgrenzung gehört zum Wesen der Kunst, spezifisch der modernen, und dies zum Teil auch in Bereichen, wo Adorno, gewissermaßen traditionalistisch, nicht Befreiung, sondern nur Manipulation und verdinglichte Massenkultur wahrnehmen konnte (40 ff.). Mit den Entgrenzungen gehen auf der andern Seite »neue Formen der ästhetischen Synthesis« einher, die nach Wellmer »auf neue Formen der psychischen und sozialen ›Synthesis‹ verweisen«. Wesentlich darin soll das »emanzipatorische Potential der Moderne« liegen: in einem neuen Typus von Synthesis, »bei dem das Diffuse, Nicht-Integrierte, das Sinnlose und Abgespaltene eingeholt würde in einen Rahmen gewaltloser Kommunikation – in den entgrenzten Formen der Kunst ebenso wie in den offenen Strukturen eines nicht mehr starren Individuations- und Vergesellschaftungstypus« (28; vgl. 51, 96, 104). Was die Anwälte der Postmoderne als das Andere zu der mit Zwang gleichgesetzten Einheit der Vernunft evozieren, soll nicht in deren Jenseits abgeschoben, sondern in einer erweiterten, gewaltlosen Einheit eingeholt werden.

Daß solche Einheit nicht als das Andere der Vernunft, sondern als deren eigenstes Potential zur Geltung zu bringen ist, setzt allerdings voraus, daß diese nicht mehr bewußtseinstheoretisch, sondern sprachphilosophisch konzipiert wird (20ff.). Dann wird die konkrete Utopie einer unversehrten Intersubjektivität Moment der »diskursiven Vernunft selbst«. Gegen Adornos bewußtseinsphilosophische Exterritorialisierung der Mimesis aus dem Begriff fordert Wellmer, die »vorgängige Einheit des mimetischen und des rationalen Moments in den Grundlagen der Sprache zu erkennen« (21; vgl. 97); an die Stelle des »Eingedenkens der Natur im Subjekt« tritt das »Eingedenken der Sprache im Subjekt« (88). Im Licht einer derart von ihrem Zwangscharakter befreiten Vernunft ist dann die Metakritik an der vom Postmodernismus wie von Adorno formulierten Kritik des Sinns, des Subjekts und der identitätslosen Vernunft zu betreiben.

Eine gleiche Metakritik trifft beide Positionen insofern, als die Konvergenz zwischen den Stoßrichtungen ihrer Kritik auf die Gemeinsamkeit begrifflicher Prämissen und diagnostischer Einsichten zurückweist – wobei allerdings die entscheidende Differenz nicht zu übersehen ist: Während Adorno an der Negativität des Bestehens festhält (und damit an der, wenn auch nur negativ benennbaren, Perspektive der Versöhnung), ist die Postmoderne für Lyotard eine »Moderne ohne Trauer«, für welche der Verlust von Sinn nicht mehr im Spannungsverhältnis zu einem Abwesenden steht (55, vgl. 99, 104). Damit verliert die totalisier-

te Kritik bei ihm den dialektischen Stachel, den sie bei Adorno noch besitzt. Gleichzeitig verharrt sie, trotz (oder infolge) ihres Totalitätscharakters, in den Bahnen des Kritisierten: die universal gewordene Verfallsgeschichte bleibt ungründig der Logik einer linearen Fortschrittsidee verhaftet (69). Noch dezidierter als bei Adorno gerät jene Ambivalenz aus dem Blick, an der nach Wellmer alles liegt und die den Prozeß der Moderne zu einem noch unentschiedenen macht. Doch trotz der verschiedenen Akzentuierung teilen Adorno und Lyotard »gemeinsame sprach- und vernunftphilosophische Prämissen«, in denen »eine nicht zu Ende gedachte Kritik an der Logik der Identität zum Ausdruck kommt« (62).

Die Kritik am identifizierenden Begriff, die von Adorno zur Kritik an der diskursiven Vernunft überhaupt ausgeweitet wird, geht nach Wellmer aus einer »rationalistischen Fiktion« hervor (85), die ihrerseits auf dem Modell eines intentionalistisch-monologisch gedachten, bedeutungsverleihenden und instrumentell herrschenden Subjekts gründet. Wird demgegenüber auf die sprachphilosophischen Grundlagen zurückgegangen, so wird klar, daß das in der Kritik Anvisierte – die Verdinglichung, die Verletzung des Besonderen – nicht der Vernunft, der Sprache und ihrem Allgemeinheitscharakter als solchen, sondern einem bestimmten Gebrauch derselben anzulasten ist. Zu sprengen ist der »Bann der Subjektphilosophie« (88) (womit Wellmer, wie Habermas, wesentlich die Logik des »Subjekt-Objekt-Modells« [95] verbindet). Erst dann ist jene »Dezentrierung des Subjekts« (83) zu denken, die nicht auf seine Abschaffung, sondern auf seine Fundierung in einer vorgängigen, sprachlich erschlossenen Welt hinausläuft (84). Diese aber kann nicht auf Mechanismen der Libido oder des Willens zur Macht reduziert werden. Vielmehr ist sie noch der Grund, von dem her auch das, was sonst als das Andere der Vernunft gesetzt war – die »normative Perspektive einer zwanglosen Einheit« (96) – als ihre eigene Tiefendimension erschließbar wird.

Die kritische Stoßrichtung in Wellmers Auseinandersetzung mit Adorno und den Anwälten der Postmoderne kommt mit den bisher genannten Positionen darin überein, daß sie sich wesentlich als Metakritik an den Prämissen der totalisierten Vernunftkritik formuliert. Wenn sie dabei nicht Franks Vertrauen in die Integrationskraft neuzeitlicher Subjektivitätsphilosophie teilt, sondern Habermas' Plädoyer für den Paradigmenwechsel zur Intersubjektivität übernimmt, so geht es ihr allerdings nicht nur darum, den von Hegel verweigerten Schritt nachzuholen und die seit Kant und Hegel in den Raum gestellte Ausgangslage der kulturellen und gesellschaftlichen Moderne, der Differenzierung der Wertsphären und Entzweiung der Lebenswelt, in der philosophischen Reflexion aufzuarbeiten. Die Herausforderung durch die Postmoderne wie durch die *Dialektik der Aufklärung* dient Wellmer nicht nur als Anlaß zur Rückbesinnung auf die begrifflichen Grundlagen der Philosophie, sondern auch zur neuen Verständigung über deren Problemstellung. Dazu gehört ein neues Sensorium für das Recht des Besonderen, des »Nicht-Identischen«, gegen seine Absorbierung durch verdinglichende Praktiken, totalisierende Institutionen und verengte Begriffsraster; ebenso für das Unrecht, das eine herrschaftlich verfügende Subjektivität ausübt, und den Scheincharakter und die immanente Begrenztheit sub-

jektiver Autonomie; schließlich für die (über die Ausdifferenzierung der Geltungssphären hinausgehende) irreduzible Pluralität von Sprachspielen, Lebensformen, Diskursebenen. In alledem haben Veränderungen in der Erfahrung der Lebenswelt wie im Selbstverständnis von Theorien eine neue Bewußtseinslage geschaffen, welche Thematik wie Methode der Philosophie affiziert. Ihr hat die philosophische Reflexion nach Wellmer namentlich mit zwei Operationen zu begegnen. Zum einen durch eine sprachphilosophische Kritik des Subjektivismus, die, wie am Beispiel Wittgensteins zu sehen (77–84), nicht nur konsequenter und erhellender ist als die strukturalistisch-objektivistischen bzw. neostrukturalistisch-anarchistischen Reduktionismen, sondern auch Ressourcen zur positiven »Bewältigung« der Vernunftkrise bereitstellt. Zum andern durch die Orientierung am Modell des Kunstwerks, welches – als »Interferenzphänomen der verschiedenen Dimensionen des alltäglichen Wahrheitsbegriffs«, der die »utopische Perspektive . . . einer gewaltlosen Kommunikation« in sich trägt (43) – zugleich Anstöße für eine allgemeinere Selbstüberschreitung der Vernunft gibt, wie sie nach Wellmer den produktiven Anteil des postmodernen Impulses ausmacht (108). Den Tendenzen zur virtuellen Suspendierung der Ausdifferenzierung der Kunst – sowohl gegen andere Kulturbereiche (51) wie innerhalb ihrer selbst (66) – kommen von der Gegenseite Tendenzen zur größeren Durchlässigkeit theoretischer wie praktischer Diskurse für ästhetische Momente entgegen. Sprache, letztlich die Philosophie selber wird dadurch in ihrer Fähigkeit zur Einholung von Erfahrungen erweitert (43 f., 90).

Auf dieser Grundlage kann sich philosophische Reflexion der postmodernen Problemlage stellen: wie die Anerkennung der nicht rückgängig zu machenden Pluralisierung – der in sich »pluralistischen« Vernunft (107) – zusammenzudenken ist mit dem Festhalten am Impuls der Aufklärung und der ihr immanenten universalistischen Ausrichtung; das bloße Stichwort des »neuen Typus von Synthesis« bildet darauf keine Antwort. Wellmer wendet die Frage unmittelbar ins Praktische: Wie das postmoderne Wissen hat auch eine »postmoderne Praxis« (106) ohne »letzte Legitimationen« oder »letzte Lösungen« auszukommen (108). Wellmers Antwort ist gleichsam eine doppelte. Einerseits ist gegen Lyotards Annahme der schlichten Getrenntheit der Sprachspiele an der unbegrenzten Kommunikabilität der Diskurse festzuhalten, auch wenn diese dadurch nicht auf *ein* Muster zurückzuführen sind. Hintergrund der heterogenen Lebensformen und Weltbilder bleibt ein Universalismus, der nicht zuletzt die institutionellen Rahmenbedingungen der Auseinandersetzung zwischen jenen einschließt. Zu unterscheiden ist zwischen der Anerkennung des Besonderen und der Ebene eines Allgemeinen, welches

jene Anerkennung erst ermöglicht. Auf der anderen Seite scheint Wellmer hierin nicht gleich weit gehen zu wollen wie Habermas; der neuzeitlich-aufklärerische Universalismus wird durch die Suche nach einem *neuen* Universalismus abgelöst, für den sich das praktische Problem als das einer »Gerechtigkeit ohne Konsens« (105) stellt und dessen Leitidee die »Aufhebung der *einen* Vernunft in einem Zusammenspiel pluraler Rationalitäten« ist (109).

Vielleicht ist damit in der Tat auf den Begriff gebracht, was ein heutiges Denken, welches den Humanismus der Moderne ebenso wie das Bewußtsein der Gegenwart ernst nehmen will, als Programm zu formulieren hat. Wenn Zweifel an dessen Tragfähigkeit bestehen bleiben, so betreffen sie zum einen das von Wellmer mit Habermas geteilte Vertrauen in die Kraft des sprachphilosophischen Paradigmenwechsels, die Probleme der neuzeitlichen Philosophie in nicht-reduktionistischer Weise übernehmen und »lösen« zu können (und gar die von Adorno eingeklagte Versöhnung mit der Natur einholen zu können); zum andern die Modellfunktion der Kunst, welche über die äußere Vorbildhaftigkeit des Ästhetischen hinaus gleichsam auf eine ästhetische Tiefendimension in der lebensweltlichen Erfahrung wie in einem neu zu formulierenden Vernunftbegriff verweist; schließlich und vor allem das zuletzt postulierte Nebeneinander universalistischer Ausrichtungen mit der Anerkennung des Plural-Partikularen. Ist darin der politische Sinn, der sich gegen Regression sträubt, unverkennbar, so bleibt doch zu zeigen, inwiefern auf begrifflicher Ebene jene Zusammenstellung mehr als eine Leerstelle und ein Desiderat indiziert; analog bleibt die Affinität zum Ästhetischen, soll sie nicht in postmoderner Ästhetisierung aufgehen, in ihrem eigentlichen Gehalt zu explizieren. Indessen sind damit Bedenken genannt, die zum Teil eher Explikationsbedürfnisse anmelden und als Einwände nur insofern Gewicht haben, als sie ihrerseits von plausibleren Alternativen aus argumentieren.

Emil Angehrn (Berlin)