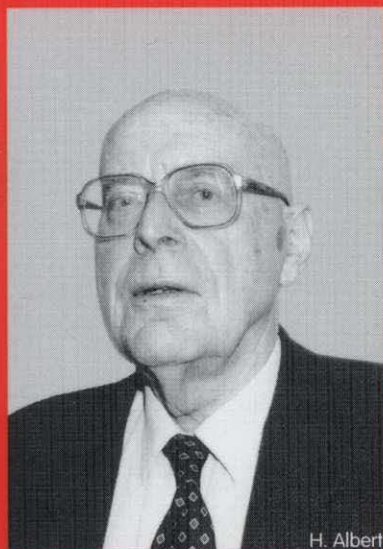
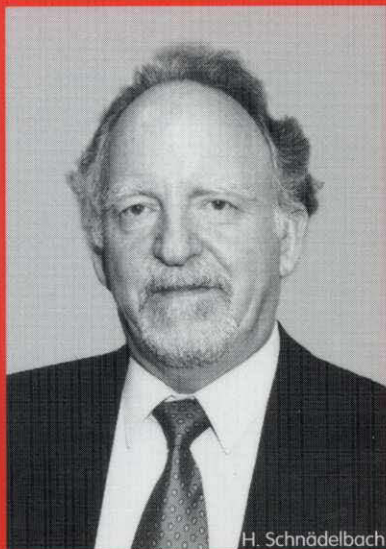


Hans Albert
Herbert Schnädelbach
Roland Simon-Schaefer



H. Albert



H. Schnädelbach

Renaissance der Gesellschaftskritik?

BAMBERGER
HEGELWOCHE

98



UNIVERSITÄTS-VERLAG BAMBERG

BAMBERGER HEGELWOCHEN

23.-25. JUNI 1998



RENAISSANCE DER GESELLSCHAFTSKRITIK?

Vorträge und Podiumsdiskussion jeweils um 19.15 Uhr im Hegelsaal der »Sinfonie an der Regnitz« mit Hans Albert, Herbert Schnadelbach, Roland Simon-Schaefer u. a.

Veranstalter: Otto-Friedrich-Universität Bamberg, Fränkischer Tag, Stadt Bamberg

**HANS ALBERT
HERBERT SCHNÄDELBACH
ROLAND SIMON-SCHAEFER**

**RENAISSANCE DER
GESELLSCHAFTSKRITIK?**

mit Diskussionsbeiträgen von
Claus Mühlfeld und Richard Münch



UNIVERSITÄTS-VERLAG BAMBERG

© 1999 Universitäts-Verlag Bamberg
Alle Rechte vorbehalten

Frontispiz: Plakat von Oliver Diller
(nach einem Foto von Michael Ruetz)
Fotos: Rudolf Mader
Lektorat: Monika Beer
Gestaltung: Susanne Kraus

Gesamtherstellung: Fränkischer Tag GmbH & Co. KG
Printed in Germany

ISBN 3-933463-04-1

INHALTSVERZEICHNIS

Roland Simon-Schaefer

Renaissance der Gesellschaftskritik

(Zur Eröffnung der IX. Bamberger Hegelwochen) S. 7

Hans Albert

Kritischer Rationalismus

Vom Positivismusstreit zur Kritik der Hermeneutik . . . S. 15

Herbert Schnädelbach

Kritische Theorie?

Aufgaben kritischer Philosophie heute S. 44

Hans Albert, Claus Mühlfeld, Richard Münch,
Herbert Schnädelbach, Roland Simon-Schaefer

Die Zukunft der Gesellschaftskritik

(Podiumsdiskussion) S. 71

Roland Simon-Schaefer

Über die Möglichkeit kritischer Gesellschaftstheorie nach ihrem Ende

(Nachwort) S. 115

ROLAND SIMON-SCHAEFER

**RENAISSANCE DER
GESELLSCHAFTSKRITIK?**

**ZUR ERÖFFNUNG DER
IX. BAMBERGER HEGELWOCHE**

Als wissenschaftlicher bzw. philosophischer Ausrichter der diesjährigen Bamberger Hegelwochen begrüße ich Sie alle sehr herzlich und möchte mich ausdrücklich dafür bedanken, daß durch das beispielhafte gemeinsame Engagement der Stadt Bamberg, des Fränkischen Tags, der Universität und der Firma Siemens die Veranstaltung, deren Eröffnungsabend wir heute begehen, zustande gekommen ist.

Dies zu betonen scheint mir in der gegenwärtigen geistigen Grundstimmung in unserer Gesellschaft besonders wichtig, erleben wir doch täglich, daß unter dem Diktat eines sich zur Hintergrundphilosophie entwickelnden Ökonomismus alle menschlichen Aktivitäten sich daraufhin befragen lassen müssen, ob sie profittauglich sind. Daß dies so ist, hängt mit Entwicklungen zusammen, die sich tendenziell durchsetzen, deren Ergebnis eine Verarmung der menschlichen Gesellschaft in kultureller und moralischer Hinsicht sein könnte.

Daß in der Gegenwart so intensiv über Ethik allenthalben geforscht, getagt, diskutiert und publiziert wird, ist ja nicht ein Indiz für den Sieg der Moralität, sondern im Gegenteil für ihre Gefährdung. Da stellt sich in der Tat die Frage, ob eine Renaissance von Gesellschaftskritik vonnöten ist. Im Bamberger Jubiläumsjahr lag es für die Veranstalter nahe, die aktuelle Frage nach der Notwendigkeit gesamtgesellschaftlicher Reflexion zu verknüpfen mit einem Datum, das eng verbunden ist mit der deutschen Nachkriegsgeschichte. Die dreißigste Wiederkehr von 1968, jenem Jahr, das der deutschen Studentenbewegung ihren Namen gegeben hat, ist für uns Anlaß gewesen, uns mit der philosophischen Diskussion zu be-

schäftigen, die bereits viel früher stattgefunden hatte, die aber in der Studentenbewegung den Hintergrund von Argumentationen und gesellschaftlichen Forderungen bildete.

Es war der sogenannte »Positivismusstreit«, in den frühen sechziger Jahren zwischen Hans Albert, den wir heute begrüßen dürfen, und Jürgen Habermas ausgetragen, der die philosophischen Positionen markierte. Wie kam es zu diesem philosophischen Streit zwischen »Kritischem Rationalismus« und »Kritischer Theorie«, zwei philosophischen Konzeptionen, die offensichtlich in die gleiche Richtung tendieren, aber genügend Differenzpunkte gefunden haben, um sich heftig streiten zu können?

Hans Albert wird uns in seinem Eröffnungsreferat, in dem er seine Konzeption kritischen Denkens vom Positivismusstreit bis zur Kritik der Hermeneutik vorführen wird, die notwendigen Fakten referieren. Ihm wird morgen Herbert Schnädelbach antworten, aber nicht im rein historischen Sinn, sondern er wird die Frage nach kritischer Theorie auf die Gegenwart und die aktuelle Bewußtseinskrise beziehen.

Damit ist das Fundament gelegt für die Podiumsdiskussion am Donnerstag, an der auch die Bamberger Kollegen Claus Mühlfeld und Richard Münch teilnehmen werden.

Ich begrüße herzlich unsere eingeladenen Gäste, sehr verehrte Frau Schnädelbach, lieber Herr Schnädelbach und lieber Herr Albert, seien Sie uns willkommen in Bamberg.

Erlauben Sie mir nach dieser Erläuterung unseres Programms eine inhaltliche Einführung: Im sogenannten Positivismusstreit sind zwei unterschiedliche philosophische Schulen aufeinander gestoßen, die gemeinsame Vorfahren haben, nämlich die europäische Aufklärung des 17. bzw. 18. Jahrhunderts, die sich aber bereits im 19. Jahrhundert getrennt haben. Das 19. Jahrhundert ist insofern eine wichtige Epoche, als in ihr eine Reihe von Weichenstellungen für die Moderne stattfanden.

Da ist zu nennen die Trennung von Philosophie und Wissenschaft. War das 18. Jahrhundert ein philosophisches Jahrhundert, so tritt unsere Gesellschaft im 19. Jahrhundert in die technisch-wissen-

schaftliche Zivilisation ein. Die Philosophie verliert wichtige Felder des Denkens, so die Natur-, aber auch die Sozialwissenschaften, und reagiert darauf teilweise mit Historisierung und Selbstphilologisierung. Hegel, der letzte Systemdenker, hatte diese Entwicklung gesehen, als er formulierte, die Philosophie komme zum Handeln zu spät.

Deshalb hat der ursprüngliche Hegelianer Karl Marx sich von der Philosophie ab- und den positiven systematischen Wissenschaften zuwenden müssen, um sein epochemachendes Werk schreiben zu können, eine Theorie nämlich, mit der er getreu seiner 11. Feuerbachthese die Welt nicht nur interpretieren wollte, sondern ebenso die Absicht hatte, die Veränderungsmöglichkeit durch konkretes Handeln aufzuzeigen. Dieses Vorhaben hat Marx später von seiten der Frankfurter Schule den Vorwurf eingetragen, er sei Positivist gewesen. Wieso ist das ein Vorwurf?

Der Positivismus, der Begriff geht zurück auf Auguste Comte, hatte als philosophische Richtung sich entwickelt mit dem Programm, Metaphysik und spekulatives Denken abzuschaffen und an seine Stelle eine empirische, d.h. der Tatsachenerkenntnis verpflichtete Erforschung der Wirklichkeit zu setzen.

In der Erforschung einer Wirklichkeit, die materialistisch im Sinne von »res extensa«, ausgedehnter Sache also, gedeutet wurde, machten die Positivisten eine wichtige Entdeckung, die seither als »Dualismus von Tatsachen und Entscheidungen« unser Denken beunruhigt. Damit ist der Umstand gemeint, daß unsere immer neues und besseres Wissen produzierende Wissenschaftskultur uns keine Lösungen in praktischen Fragen anbieten kann. Tatsachenerkenntnis ist nur die halbe Rationalität. Die ganze Rationalität haben wir erst, wenn wir unser Wissen für vernünftige Ziele einsetzen. Aber nach welchen Kriterien finden wir die vernünftigen Ziele? Das ist die entscheidende Frage aller philosophischen Anstrengungen und damit ein Kernthema aller kritischen Gesellschaftstheorien.

In Entgegensetzung gegen das Programm des Positivismus haben sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auf deutschem Boden eine Reihe von philosophischen Richtungen formiert, die einander wechselseitig befruchtet haben. Da ist in erster Linie zu

nennen Diltheys Konzeption der Geisteswissenschaften. Die Geisteswissenschaften wollten eine Welt der Kultur und des Sinnes behaupten gegen den Materialismus, der im Programm des Physikalismus sich das Ziel gesetzt hatte, alle Aussagen über die Wirklichkeit letztendlich auf Aussagen der Physik reduzieren zu können. Zwischen diesen beiden einander entgegengesetzten Richtungen, dem Positivismus und den im weitesten Sinne hermeneutischen Richtungen des Denkens, gab es seit Beginn unseres Jahrhunderts eine breite Diskussion, in die fast alle wichtigen Denker irgendwie eingegriffen haben. Wenn man noch eine weitere bedeutende Bewegung hinzunimmt, die des marxistischen Denkens, so hat man alle wichtigen Grundelemente zum Verständnis des sogenannten Positivismusstreites beisammen.

Über den Marxismus bleibt folgendes Wichtige festzuhalten: Es gibt mindestens zwei Weisen, sich mit Marx zu beschäftigen. Auf der einen Seite eine orthodoxe, dogmatische und autoritätsgläubige Weise, die wir im Marxismus-Leninismus kennengelernt haben; eine *Marxauslegung*, die zu Zeiten des real existierenden Sozialismus auch von der bürgerlichen Philosophie zwangsweise ernstgenommen wurde, die aber mit dem Zusammenbruch des Sozialismus verschwunden ist.

Auf der anderen Seite hat es immer eine liberale Beschäftigung mit dem Marxschen Gedankengut gegeben, die sehr früh sich vom Dogmatismus losgesagt hat. Zu dieser liberalen und eigenständigen Auslegung des Marxschen Denkansatzes sind eine Reihe von Denkern gelangt, die ursprünglich in der bürgerlichen Philosophie, vorzugsweise der Hegelschen Theorie, verankert waren. Ich nenne die Namen Horkheimer, Adorno, Marcuse, Benjamin. Bereits in den 30er Jahren hat Max Horkheimer die »Kritische Theorie« begründet, eine Theorie, die das von Marx gesetzte Paradigma einer praktisch werdenden Philosophie verkörperte und sich zugleich von allen dogmatischen Verengungen absetzte. Aus diesem Grund hat diese Theorie sich auch nicht mit dem Namen von Marx geschmückt, sondern sich als »Kritische Theorie« bezeichnet.

Das 20. Jahrhundert ist, wie der britische Historiker Eric Hobsbawm in einem Buchtitel prägnant formulierte, »ein Zeitalter der

Extreme« gewesen. Als diese Extreme sich in der europäischen Katastrophe des Faschismus und des Zweiten Weltkrieges entladen hatten, haben die unterschiedlichsten philosophischen Schulen sich mit dieser Entwicklung, die ja unstreitig nicht das Ziel der europäischen Aufklärung war, auseinandersetzen müssen. Man suchte die Fehler in der Vergangenheit auf, um das gerade erlebte Grauen und den Weg des Verhängnisses rekonstruieren zu können. Dabei fiel die Diagnose jeweils entsprechend der eigenen philosophischen Position aus. So haben Max Horkheimer und Theodor W. Adorno gemeinsam das Buch über die »Dialektik der Aufklärung« verfaßt, in dem die Ursache für das Verhängnis in einem Geburtsfehler des Programmes der Aufklärung selbst gesucht wurde. Denn, so stellten sie fest, im Programm der Aufklärung war schon immer ein technokratisches Element des Willens zur Macht vorhanden, der in der Bereitstellung technologischen Wissens sich verwirklicht. Daher schlägt, so lautete die Argumentation, die Aufklärung mit der ausschließlichen Produktion von technisch verwertbarem Wissen in den Mythos zurück, die wissenschaftliche Formel verkündet die Unabänderlichkeit der Wirklichkeit ebenso wie die mythische Erzählung.

Auf der anderen Seite hat Karl Raimund Popper zur gleichen Zeit sein ebenso wirkmächtiges Buch geschrieben »Die offene Gesellschaft und ihre Feinde«. Popper, der seinen philosophischen Standpunkt in der kritischen Beschäftigung mit dem Neopositivismus des Wiener Kreises gefunden hatte, hat die abendländische Katastrophe gemäß seinem philosophischen Bekenntnis zur freiheitlichen Diskussion an drei wichtigen abendländischen Denkern festgemacht: an Platon, Hegel und Marx. Allen dreien warf er vor, Verfechter geschlossener Gesellschaften zu sein, indem sie wie Platon einen allerbesten, aber in unseren Augen totalen Staat entwarfen bzw. wie Hegel vorgaben, im Rahmen einer spekulativen Geschichtsphilosophie den Gang der Weltgeschichte beurteilen zu können, oder wie Marx in Fortführung der Hegelschen Intentionen einen geschichtlichen Zielpunkt festlegten, der in eine klassenlose kommunistische Gesellschaft münden sollte. Die beiden Bücher, das formuliere ich ganz persönlich aus dem Abstand von fünfzig

Jahren, enthielten zu einseitige Diagnosen. Sie haben aber die Richtung der Diskussion zwischen den beiden in Frage stehenden philosophischen Positionen vorgegeben.

So hat denn Habermas, als er mit einem Vergleich zwischen dialektischer Theorie und analytischen Verfahrensweisen den sogenannten Positivismusstreit auslöste, eine Reihe von Argumenten gegen die analytische Philosophie vorgebracht, die Teile des Positivismus traf, aber nicht unbedingt die Positionen Poppers. Damit hat er Albert die Möglichkeit gegeben, Richtigstellungen vorzunehmen und gleichzeitig nun seinerseits Angriffe gegen die wissenschaftliche Fundierung der gegnerischen Position vorzutragen. Da Hans Albert in seinem anschließenden Referat das gewiß detailliert entwickeln wird, kann ich es an dieser Stelle damit bewenden lassen. Ich will nur eine Gesamtbeurteilung des Streites versuchen:

Dieser Streit wurde geführt zwischen zwei philosophischen Schulen, die sich beide das Attribut »kritisch« zusprachen. Der Unterschied der kritischen Konzepte bestand darin, daß die Kritischen Rationalisten das Prinzip des Kritizismus rein formal deuten wollten vor dem Hintergrund einer offenen Gesellschaft, d. h. einer Gesellschaft, die endgültigen Lösungen mißtraut und deshalb in freier Diskussion die Chance zu verbessernden Lösungen offenhalten muß. Die Kritische Theorie der Frankfurter Schule hingegen, die sich ausdrücklich von dem zu einfachen Lösungsweg von Marx distanzierte, suchte die Rechtfertigung des angestrebten Endzustandes einer befreiten Gesellschaft in einer Geschichtsphilosophie, die, wie Habermas formulierte, »empirisch falsifizierbar« sein sollte.

Der Streit zwischen den beiden Schulen ist ursprünglich ein wissenschaftstheoretischer Streit gewesen und wäre als Methodenstreit in der deutschen Soziologie nur in der »scientific community« lebendig geblieben, wenn nicht im Jahre 1968 zu Zeiten der Studentenbewegung die »Kritische Theorie« der außerakademischen Öffentlichkeit durch das gesellschaftliche Handeln der Studenten ein Begriff geworden wäre. Wir erinnern uns daran, daß eine internationale Jugendbewegung von Berkeley über Frankfurt bis Paris und Berlin entstanden war, die mit dem Anspruch auftrat, die Welt

zu verbessern, und sich dabei auf eine praktische Philosophie berief, die die Möglichkeiten zum Handeln beleuchtete.

Herbert Marcuse hat damals das Buch über den eindimensionalen Menschen verfaßt, ein Buch, das sich mit der Frage nach dem Vorhandensein eines revolutionären Subjektes befaßte. Die Diagnose seines Werkes lautete sehr prägnant folgendermaßen: Ein mögliches revolutionäres Subjekt wie zu Zeiten von Marx, als das Proletariat gesellschaftlich nicht integriert war, existiert in Zeiten eines erfolgreichen keynesianisch orientierten Kapitalismus nicht mehr, da im Zeitalter des Massenkonsums alle Menschen in den Wirtschaftskreislauf integriert werden, allerdings werden sie in den Konsum hineingetrieben auf Kosten ihrer Möglichkeiten zu selbstbestimmter Entfaltung. Allenfalls kleine Randgruppen und – so Marcuses optimistische Vision – die zum Studium freigesetzte akademische Intelligenz können Keimzellen eines revolutionären Bewußtseins werden.

Für das sich auf Marx berufende Denken war die paradoxe Situation entstanden, daß aus der Entfremdung vom Konsum eine Entfremdung im Konsum geworden war. Folgerichtig hat diese Bewegung auch nie eine Massenbasis erlangen können. Daher ist die 68er Bewegung, gestützt auf eine Philosophie, die die Vermenschlichung der Gesellschaft zum Programm erhoben hatte, nur eine Episode geblieben, aber es ist immer noch schön, wenn »alte 68er«, die zwar nicht den Marsch durch die Institutionen, aber immerhin die Karriere in die Institutionen hinein bewerkstelligt haben, in ihren Designer-Jeans von alten Jugendzeiten schwärmen, während sie nun selbst als Establishment Carpaccio essen und Prosecco schlürfen.

Böse ausgedrückt: Die Postmoderne ist begreifbar als die folgerichtige Erschlaffung der Intellektuellen, nachdem das Projekt der großen Gesellschaftsveränderung sich angesichts eines prosperierenden Keynesianismus als überflüssig herausgestellt hatte. Nun aber, da es modern geworden ist, postmodern zu sein, zeigt sich, daß wir schon seit einiger Zeit überhaupt nicht mehr im Keynesianismus leben. So ist auch die Habermas'sche Diagnose, die er in seinem Buch »Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus« vor mehr als 20 Jahren gestellt hat, der Kapitalismus habe es anscheinend

geschafft, seine Organisationsprobleme zu lösen, durch die Wirklichkeit überholt worden.

Offensichtlich sind wir aus dem Zustand einer »mixed economy« zurückgefallen in den überwunden geglaubten Zustand einer chaotisch sich entwickelnden globalen Ökonomie. Nun verfügen wir über eine famose Wissenschaft namens Statistik, die schafft es, einen Millionär und einen Bettler zusammenzunehmen, daraus zwei wohlhabende Bürger zu machen, und das Ganze, ohne dem Millionär etwas real abnehmen zu müssen. Das ist virtueller Reichtum. Aber solche rechnerischen Lösungen, bezogen auf den Wirtschaftsstandort Deutschland, werden irgendwann zynisch.

Oder umformuliert: Anders als 1968 haben wir in der Gegenwart eine Situation, die objektiv eine kritische Gesellschaftstheorie herausfordert. Eine neue gesamtgesellschaftliche Reflexion, die das postmoderne Surfen im Überbau ablösen sollte, wird natürlich anknüpfen müssen an historischen Positionen, ohne sie philologisch wiederzukäuen. Sie wird, um neben den alten Klassikern kritischer Theorie auch einmal ein unerwartetes Beispiel zu nennen, die frühen kritischen Aufsätze von Hans Albert zur Ökonomie lesen müssen. Aber ich will den zu erwartenden Vorträgen nicht vorgreifen und darf daher Herrn Albert bitten, sein Referat zu halten.

HANS ALBERT

KRITISCHER RATIONALISMUS

VOM POSITIVISMUSSTREIT ZUR KRITIK DER HERMENEUTIK

I. Von Spenglers Geschichtsphilosophie zum kritischen Rationalismus

Daß ich auf der diesjährigen Bamberger Hegelwoche auftreten darf, verdanke ich sicher nicht der Erwartung der Veranstalter dieser Woche, ich habe inzwischen eine positive Beziehung zum Denken dieses einflußreichen Philosophen gefunden. Soweit ich sein Werk zur Kenntnis genommen habe, hat mich seine »groteske Felsenmelodie«¹ eher befremdet. Und was die Wirkungen seines Denkens angeht, so scheinen sie mir ebenfalls im wesentlichen nicht sehr erfreulich gewesen zu sein. Darauf hat ja gerade der Philosoph nachdrücklich hingewiesen, dessen Denken mich am stärksten beeinflußt hat, nämlich Karl Popper, der den kritischen Rationalismus begründet hat. Da ich zentrale Elemente seiner Auffassung für richtig halte, kann ich mich wohl als Vertreter des kritischen Rationalismus bezeichnen.

Um meine jetzige Position zu erläutern, ist es vielleicht zweckmäßig, darauf einzugehen, auf welchem Wege ich dahingelangt bin, wo ich heute stehe. Auf diese Weise wird vermutlich auch meine Kritik an anderen Auffassungen besser verständlich, schon deshalb, weil ich früher selbst teilweise ganz ähnliche Auffassungen vertreten habe und meine Kritik insofern selbstkritische Züge aufweist. Ich bitte daher um Verständnis dafür, daß meine Darstellung teilweise autobiographischen Charakter haben wird.

In meiner Jugend war ich bis zum Ende des zweiten Weltkrieges überzeugter Anhänger der Geschichtsphilosophie Oswald Spenglers, dessen Werke ich in den 30er Jahren gelesen habe. Seine Kritik des eurozentrischen Geschichtsbildes und seine vergleichende Analyse der Hochkulturen hat mich beeindruckt, und seine Deutung un-

serer Zeit als eines Zeitalters des Cäsarismus und der Weltkriege schien mir eine bessere Analyse der Gegenwart zu enthalten als die damals herrschende Lehre. Nach dem Ende des Krieges kam ich durch intensive Lektüre, zunächst der Werke Benedetto Croce² und dann anderer Denker, zu der Einsicht, daß mein Weltbild dringend der Revision bedürfe.

Als ich meine Dissertation schrieb, die den Titel »Rationalität und Existenz« trug, waren es vor allem drei deutsche Vertreter des Pragmatismus, denen ich meine philosophische Orientierung verdankte: nämlich Arnold Gehlen, Max Scheler und Hugo Dingler. Von Gehlen übernahm ich seine Analyse des menschlichen Handelns, von Scheler die Idee, daß Wissen stets auf praktische Ziele bezogen sei und seine Charakterisierung der Naturwissenschaft als Leistungs- oder Herrschaftswissen, auf die später auch Gadamer, Apel und Habermas in ihren Arbeiten zurückgriffen, und von Dingler die Wissenschaftslehre, in der bestimmte Arten von Handlungen als konstitutiv für die Erkenntnis behandelt wurden³, eine Lehre, an die Paul Lorenzen und seine Schule dann angeknüpft haben. Auch Bergson und Heidegger habe ich in meiner Arbeit verwertet, die darauf abzielte, auf anthropologischer Grundlage die Problematik der menschlichen Praxis in umfassender Weise zu klären. In vier Kapiteln behandelte ich der Reihe nach die technische, die ethische, die ökonomische und die politische Problematik. Im ersten Kapitel machte ich den Versuch, die positiven Wissenschaften auf die Lösung technischer Probleme festzulegen, im zweiten bemühte ich mich, die Lösung ethischer Probleme auf existentielle Entscheidungen zu reduzieren, im dritten suchte ich nachzuweisen, daß die ökonomische Problemstellung aus einer unzulässigen Fusion rationaler – und damit technischer – und ethischer Probleme entstanden sei, und im vierten schrieb ich der politischen Wissenschaft die Aufgabe zu, eine Analyse historischer Möglichkeiten zu liefern.

Dabei habe ich den modernen Rationalismus einer scharfen Kritik unterworfen, die Bedeutung der wissenschaftlichen Erkenntnis auf ihre Orientierungsfunktion für praktisches Handeln beschränkt und einen Historismus im Sinne Croce⁴ vertreten, der in striktem Gegensatz zu meinen heutigen Auffassungen steht. Die »pragmati-

sche Wende«, die heute so oft mit einem positiven Wertakzent versehen wird, habe ich damals ohne Bedenken akzeptiert und mitvollzogen. Ich hatte dann einen weiten Weg zurückzulegen, bis ich zu der Version des kritischen Rationalismus gelangte, die ich heute veretre.

Der zweite Teil meiner Dissertation enthielt unter anderem eine radikale Kritik der herrschenden neoklassischen Ökonomie, für die ich an die Arbeiten Gunnar Myrdals, Oskar Morgensterns, Terence Wilmot Hutchinsons und Erich Reigrotzkis anknüpfen konnte, und darüber hinaus an die Wissenschaftslehre Max Webers, dessen Behandlung der Wertproblematik ich bis heute für im wesentlichen akzeptabel halte.⁵ Allerdings war ich genötigt, meine Kritik an der Verwendung mathematischer Darstellungsweisen im ökonomischen Denken erheblich zu modifizieren, nachdem mir das Studium der modernen Logik gezeigt hatte, daß ich den Charakter des mathematischen Denkens falsch eingeschätzt hatte.

Mein Weg führte mich zunächst zum logischen Positivismus des »Wiener Kreises«, und zwar vor allem deshalb, weil ich die Kritik Viktor Krafts an der Dinglerschen Wissenschaftstheorie⁶ überzeugend fand. Sowohl in Krafts Darstellung des »Wiener Kreises« als auch in Hutchinsons Kritik des ökonomischen Denkens wurden übrigens Poppers Auffassungen so behandelt, als ob man sie dieser Richtung zurechnen könne. Zu den zentralen Bestandteilen der Auffassungen des »Wiener Kreises« gehörte aber die Ablehnung der Metaphysik als sinnlos und die These, daß die logische Analyse von Aussagen die einzig legitime Methode der Philosophie sei. Beide Anschauungen wurden bekanntlich von Popper als unhaltbar zurückgewiesen. Viele Mißverständnisse seiner Anschauungen gehen bis heute darauf zurück, daß man ihn zu stark in die Nähe des »Wiener Kreises« rückt. Das zeigte sich vor allem im deutschen und im angelsächsischen Positivismusstreit, zwei Kontroversen, auf die ich noch zurückkommen werde.

Meine intensive Lektüre der Arbeiten Karl Poppers brachte mich dann zu der Überzeugung, daß sein kritischer Rationalismus eine in vieler Hinsicht befriedigendere Auffassung darstellt als der neoklassische Empirismus, der nach dem Zweiten Weltkrieg in der

Wissenschaftslehre vorherrschte und den zum Beispiel Wolfgang Stegmüller im deutschen Sprachbereich vertrat, und auch als die analytischen Strömungen im Gefolge der Wittgensteinschen Spätphilosophie, die allmählich auch in Deutschland beachtet wurden, ganz zu schweigen von den hermeneutischen, phänomenologischen und dialektischen Lehren, die für die kontinentaleuropäische Philosophie nach dem Zweiten Weltkrieg charakteristisch waren und die mich noch bei der Abfassung meiner Dissertation beeinflusst hatten.

Für mich war der kritische Rationalismus vor allem deshalb attraktiv, weil er eine Handhabe bot, die Dichotomie von Erkenntnis und Entscheidung zu überwinden, die ich in meiner Dissertation vertreten und auf die Spitze getrieben hatte, und damit auch die Einschränkung der Rationalität auf die Sphäre der Erkenntnis, die damit zusammenhing. Was die Wissenschaftslehre angeht, so hatte Popper gezeigt, daß die Forderung nach Verifizierbarkeit zentrale Aussagen der Naturwissenschaften, nämlich die Gesetzhypothesen, als sinnlos erscheinen lassen würde. Und in bezug auf die Metaphysik hatte er darauf hingewiesen, daß der Positivismus nicht imstande war, Kants synthetischen Urteilen a priori gerecht zu werden, etwa dem Kausalprinzip. Später arbeitete er die positive Rolle metaphysischer Erkenntnisprogramme für die wissenschaftliche Forschung heraus und zeigte die Möglichkeit rationaler Diskussion in diesem Bereich. Im übrigen betonte er die Rolle der Analyse von Problemsituationen für den Erkenntnisfortschritt und hob damit die Bedeutung der historischen Dimension in der Erkenntnispraxis hervor.

II. Die hermeneutische Herausforderung und der deutsche Positivismusstreit

Die Kontroverse zwischen den Auffassungen der Frankfurter Schule und dem kritischen Rationalismus ist unter der Bezeichnung »Positivismusstreit« bekannt geworden, einer, wie inzwischen meist zugegeben wird, irreführenden Bezeichnung. Diese Auseinander-

setzung geht bekanntlich zurück auf die Referate Karl Poppers und Theodor W. Adornos auf der Arbeitstagung der deutschen Gesellschaft für Soziologie in Tübingen im Oktober 1961, die teilweise auf gegenseitigen Mißverständnissen beruhten.⁷ Diese Mißverständnisse trugen wohl dazu bei, daß auf der Tagung selbst keine echte Diskussion über zentrale Probleme zustande kam.

Eine solche Diskussion begann aber dann mit dem Beitrag zur Adorno-Festschrift⁸, den Habermas zwei Jahre später veröffentlichte und in dem er Poppers Anschauungen als eine Version des Positivismus attackierte und damit den Positivismusvorwurf in die Welt brachte, der dann von Adorno und anderen – auch zum Beispiel von den Vertretern der linken studentischen Protestbewegung – übernommen wurde. Die Habermas'sche Popper-Kritik reizte mich schon deshalb zu einer Antwort, weil ich selbst meine früheren positivistischen Anschauungen unter dem Einfluß des Popperschen Denkens revidiert hatte. Auf meinen Versuch, die Habermas'schen Mißverständnisse aufzuklären, antwortete Habermas in einer Weise, die mir völlig unzulänglich erschien, so daß ich eine weitere Antwort für notwendig hielt.⁹

Inzwischen hatte Habermas, wie vorher schon Apel, eine Lehre von den Wissensformen entwickelt, die den »objektivistischen Schein«, der für den klassischen Theoriebegriff in den Wissenschaften charakteristisch sei, enthüllen und den Blick auf ein transzendental verstandenes erkenntnisleitendes Interesse freigeben sollte, das für die verschiedenen Bereiche der Wissenschaft maßgebend sei.¹⁰ Dabei unterschied er wie Apel zwischen dem für die empirisch-analytischen Wissenschaften konstitutiven technischen, dem für die historisch-hermeneutischen Wissenschaften maßgebenden praktischen und dem für die kritisch orientierten Wissenschaften wesentlichen emanzipatorischen Erkenntnisinteresse. An dieser Lehre, die tatsächlich eine Transformation der Schellerschen Lehre von den drei Wissensformen darstellt, ist dreierlei interessant:

1. der auch für fast alle anderen Versionen transzendentalen Denkens charakteristische Antirealismus, der mit der klassischen Wahrheitsidee unvereinbar ist,

2. die damit verbundene Reduktion der Erkenntnis auf praktische Interessen, eine pragmatische Version der klassischen Begründungsidee, und
3. die Zurückweisung eines konsequenten Fallibilismus, wie sie für das Begründungsdenken kennzeichnend ist.

Dazu gehört eine Wahrheitsauffassung, in der die Wahrheit auf den Konsens einer Kommunikationsgemeinschaft reduziert wird, für die bestimmte ideale Bedingungen gelten. Ich habe diese Auffassungen einer, wie ich meine, durchschlagenden Kritik unterworfen, auf die ich hier nur in aller Kürze eingehen kann.¹¹

Was den transzendentalen Anspruch angeht, der mit diesem Denken verbunden ist, so hängt er offensichtlich damit zusammen, daß vor allem ein Denker bei der Entwicklung dieser Konzeption Pate gestanden hat, nämlich Martin Heidegger, dessen Arbeiten von Apel als Krönung der Entwicklung des hermeneutischen Denkens gefeiert wurden.¹² Schon Heidegger hatte ja mit seiner Analyse des Daseins einen solchen Anspruch verbunden. Und Gadamer, der wie Heidegger darauf aus war, das für das moderne Denken maßgebende Objektivitätsideal zu überwinden, hatte in seiner universalen Hermeneutik diesen Anspruch erneuert.¹³ Bei Heidegger ist auch schon die instrumentalistische Deutung der Naturwissenschaften zu finden, die dann bei Apel und Habermas dazu geführt hat, daß sie dem technischen Interesse eine transzendente Rolle für diese Wissenschaften verliehen haben. Tatsächlich sind aber bei ihnen keine Argumente zu finden, die die konstitutive Bedeutung eines solchen Interesses plausibel machen könnten. Der Tatsache, daß sich realwissenschaftliche Erkenntnisse in vielfältiger Weise technisch verwerten lassen, kann eine realistische Deutung üblicher Art besser gerecht werden.

Hinsichtlich des sogenannten praktischen Erkenntnisinteresses der historisch-hermeneutischen Wissenschaften, das angeblich auf Verständigung gerichtet ist, sind ähnliche Einwände am Platz, ganz abgesehen davon, daß eine Disziplin, die an einem solchen Ziel orientiert ist, offensichtlich den Charakter einer Kunstlehre – also einer Technologie – haben müßte, etwa im Sinne der klassischen Herme-

neutik.¹⁴ Im übrigen werden Verstehen und Verständigung sowohl bei Gadamer als auch bei Apel und Habermas oft in einer Weise miteinander verschmolzen, die zur Klärung der Probleme wenig beiträgt.

Auch das emanzipatorische Interesse – das hinter der Psychoanalyse und dem Marxismus stehen soll – wurde von Apel und Habermas ohne zureichendes Argument mit einem transzendentalen Anspruch ausgestattet. Man muß natürlich keineswegs bestreiten, daß Freud und Marx ein solches Interesse hatten und daß ihre Erkenntnispraxis dadurch motiviert war. Aber weder für den Sinn noch für die Geltung ihrer Aussagen hatte dieses Interesse konstitutive Bedeutung. Sie konnten in der wissenschaftlichen Diskussion daher auch mit Recht unter Gesichtspunkten behandelt werden, wie sie für die Beurteilung theoretischer Aussagen üblich sind. Ich werde zum Schluß noch einmal auf diese Lehre von den Wissensformen zurückkommen.

III. Kritischer Rationalismus als Alternative

Für mich waren die Mißverständnisse, die im Positivismusstreit auftraten, jedenfalls ein Anlaß, meine eigenen philosophischen Auffassungen einmal im Zusammenhang darzustellen.¹⁵ Meine Analyse des klassischen Begründungsproblems führte zu dem Resultat, daß Begründungen, die eine Wahrheitsgarantie der begründeten Auffassungen zum Ziel haben, in keinem Bereich der Erkenntnis erreichbar sind, und daß daher alles Wissen hypothetisch oder, wie Popper es ausdrückt, konjekturales Wissen bleiben müsse.¹⁶ In methodischer Hinsicht müsse daher das Streben nach sicherer Begründung durch eine Praxis kritischer Prüfung von Problemlösungen ersetzt werden. Daß eine kritische Prüfung zur Annahme bestimmter Auffassungen führen kann, wird damit natürlich nicht bestritten. Dieser Kritizismus läßt sich aber keineswegs auf die menschliche Erkenntnis beschränken, denn auch alle Lösungen praktischer Probleme enthalten theoretische Elemente und sind schon aus diesem Grunde ebenfalls als hypothetisch anzusehen. Die Analyse des Problems der Erkenntnis hat daher auch sozialphilosophische Konsequenzen.

Damit ist also ein konsequenter Fallibilismus verbunden, das heißt: die Auffassung, daß die menschliche Vernunft in allen Bereichen – von der Mathematik und den Wissenschaften bis zur Moral, Politik und Religion – fehlbar ist.¹⁷ Angesichts der Tatsache, daß immer wieder Ausnahmen in dieser Hinsicht gemacht werden – etwa für die Wissenschaft, für die Mathematik, für die Religion oder für die Philosophie¹⁸ – ist der konsequente Fallibilismus keineswegs selbstverständlich.¹⁹ Dennoch ist, wie ich meine, ein kritischer Realismus vertretbar, der mit der klassischen Wahrheitsidee verbunden ist, nämlich die Auffassung, daß wir grundsätzlich in der Lage sind, wirkliche Zusammenhänge zu erkennen und zu wahren Aussagen über sie zu kommen, und daß das sogar im Alltagsleben der Fall ist und darüber hinaus in den Realwissenschaften, in denen manche, aber durchaus nicht alle, uns im Alltag geläufigen Vorstellungen korrigiert zu werden pflegen.

Die Erkenntnislehre konnte im Rahmen dieser Auffassungen die Aufgabe übernehmen, die menschliche Erkenntnispraxis zu analysieren und ihre Bedingungen, ihre Resultate und ihre Erfolgsaussichten zu untersuchen. Einer der wesentlichen pragmatischen Aspekte des kritischen Rationalismus besteht meines Erachtens darin, die erkenntnistheoretische Problemstellung in dieser Weise aufzufassen.²⁰ Dabei ist diese Erkenntnispraxis selbst als Teil des realen Geschehens aufzufassen, und ihr Ziel besteht in der Erfassung wirklicher Zusammenhänge. Ich werde darauf zurückkommen.

Mit der Disziplinierung dieser Praxis im Hinblick auf dieses Ziel befaßt sich die Methodologie, die demnach als Kunstlehre oder Technologie aufgefaßt werden kann.²¹ Sie läßt sich daher auch nicht, wie vielfach angenommen wird, auf eine Logik der Wissenschaften reduzieren. Da nach der Zurückweisung der Idee absoluter Begründung die für den neoklassischen Empirismus und andere Auffassungen charakteristische Unterscheidung zwischen dem Entdeckungs- und dem Begründungszusammenhang problematisch wird, kann man die Methodologie darüber hinaus als rationale Heuristik charakterisieren.²² Diese Auffassung bleibt im Gegensatz zu vielen Versionen des Pragmatismus im Rahmen des kritischen Realismus. Sie ist mit dem klassischen Wahrheitsbegriff verbunden, der auf die zu-

treffende Darstellung faktischer Zusammenhänge abstellt, und behandelt eine in diesem Sinne verstandene Wahrheit als regulative Idee der Erkenntnispraxis. Daß sie damit auch unvereinbar ist mit den von den Vertretern der Frankfurter Schule entwickelten Anschauungen, bedarf keiner Erläuterung.

Schon Karl Popper hatte seine Untersuchungen bekanntlich nicht auf den Bereich der Erkenntnis- und Wissenschaftslehre beschränkt, sondern darüber hinaus eine sozialphilosophische Konzeption entwickelt, in der er sich kritisch mit den totalitären Ordnungen und den hinter ihnen stehenden Ideologien auseinandersetzte und sie mit der Idee einer offenen Gesellschaft konfrontierte, einer Gesellschaft, in der auf Grund ihrer liberalen Verfassung politische Reformen möglich seien. Daß die kritische Diskussion aller politischen Probleme von zentraler Bedeutung ist für eine solche Gesellschaft, gehört zu den sozialphilosophischen Konsequenzen seiner erkenntnistheoretischen Auffassung, ohne daß er sich genötigt sah, eine ideale Kommunikationsgemeinschaft zu postulieren und sie mit transzendentalen Ansprüchen auszustatten.

Ich hatte mich dieser Auffassung grundsätzlich angeschlossen. Unter kritizistischen Gesichtspunkten mußten ja auch institutionelle Regelungen aller Art als Problemlösungen behandelt werden, die prinzipiell kritisierbar und daher unter Umständen auch revidierbar sind. Ich habe dann versucht, auf regulative Ideen, die mit solchen Reformen verbunden zu sein pflegen, einzugehen und die Rolle des Rechts und der Gesetzgebung dabei zu analysieren.²³ Bemühungen, aus einem irgendwie postulierten Sinn der Geschichte – etwa im Rahmen einer Geschichtsphilosophie in pragmatischer Absicht – Konsequenzen zu ziehen, die zur Legitimation sozialer Ordnungen oder politischer Empfehlungen dienen, wie sie für neomarxistische Auffassungen charakteristisch sind, habe ich dagegen als haltlos zurückgewiesen.

IV. Die historische Herausforderung und der angelsächsische Positivismusstreit

Etwa zur gleichen Zeit wie in Deutschland begann in den angelsächsischen Ländern eine Kontroverse, die der Dominanz des neoklassischen Empirismus, der sich dort nach dem Zweiten Weltkriege etabliert hatte, ein Ende bereitete, wobei wissenschaftsgeschichtliche Argumente eine bedeutende Rolle spielten. Norwood Russell Hanson, Thomas Kuhn und Paul Feyerabend²⁴ sorgten dafür, daß wichtige Pfeiler dieser Auffassung, die Zwei-Sprachen-These – das heißt: die scharfe Unterscheidung zwischen Beobachtungssprache und theoretischer Sprache –, die Idee einer theorieneutralen Erfahrungsbasis und andere Vorstellungen ins Wanken gerieten. Daß Karl Popper diese Ideen schon in den 30er Jahren einer durchschlagenden Kritik unterworfen hatte, war offenbar in Vergessenheit geraten.

Im Gegensatz zur Popperschen Lehre von einem rational interpretierbaren Erkenntnisfortschritt vertrat Kuhn aber darüber hinaus eine Phasentheorie der Entwicklung der Wissenschaften, in der zwischen Normalwissenschaft und revolutionärer Wissenschaft unterschieden wurde. Für die Normalphase unterstellte er die Herrschaft eines dogmatisch festgehaltenen Paradigmas, für die revolutionäre Phase den Übergang zu einem neuen Paradigma, der als eine Art »Konversion« geschildert wurde. Obwohl er später genötigt war, die seiner Kritik zugrundeliegenden drastischen Thesen abzuschwächen, war seine Konzeption äußerst erfolgreich, allerdings vor allem in Wissenschaften, für deren Deutung sie nach seiner eigenen Ansicht gänzlich ungeeignet war, wie den Sozialwissenschaften.

Imre Lakatos hatte inzwischen im Rahmen des kritischen Rationalismus eine methodologische Auffassung entwickelt, die er als Verbesserung der Popperschen Lehre betrachtete: die Methodologie wissenschaftlicher Forschungsprogramme. Sie betonte die Rolle solcher Programme für den Erkenntnisfortschritt, unterschied zwischen dem »harten Kern« eines solchen Programms und einem Schutzgürtel von Hypothesen, innerhalb dessen kritische Argumente verarbeitet werden können, und ging dabei auf die heuristische

Problematik ein. Er war allerdings schließlich bereit, die Anwendung seiner Konzeption auf eine rationale Rekonstruktion der Wissenschaftsgeschichte zu beschränken.

Und Paul Feyerabend, der früher wie Popper argumentiert hatte, wandte sich nun mit seinem erkenntnistheoretischen Anarchismus nicht nur gegen die Popperschen Auffassungen, sondern auch gegen die seines Freundes Lakatos. Er zog die Möglichkeit allgemeiner methodischer Regeln überhaupt in Zweifel, weil sie den wirklichen Aktivitäten im Bereich der Wissenschaften niemals gerecht werden könnten.²⁵ Er trieb die Argumentation gegen den von ihm selbst früher vertretenen kritischen Rationalismus auf die Spitze, indem er den Popperschen Realismus und die mit ihm verbundene Idee der objektiven Wahrheit angriff und dagegen eine relativistische Position einnahm.

Während die sogenannte wissenschaftsgeschichtliche Herausforderung also zunächst vor allem empiristische Thesen in Frage gestellt hatte, die Karl Popper schon in den 30er Jahren hinreichend kritisiert hatte, führte sie dann schließlich zu einer Kritik zentraler Bestandteile des kritischen Rationalismus. Aber gerade in dieser Hinsicht war sie nicht erfolgreich. Zunächst stellte sich nämlich heraus, daß die Resultate der Untersuchung wissenschaftsgeschichtlicher Tatsachen, die ihrer Kritik zugrunde lagen, einer genauen Nachprüfung nicht standhalten.²⁶ Was die Bedeutung von Programmen für die Erkenntnis angeht, die von Imre Lakatos akzentuiert wurde, so basiert diese Auffassung auf Gedanken, die schon bei Karl Popper, Josef Agassi und John Watkins zu finden sind. Mit seiner These vom kritikimmunen »harten Kern« solcher Programme, mit der er sich der Kuhnschen Paradigma-These genähert hatte, ist er aber offenbar übers Ziel hinausgeschossen. Sie hat sich als weder wissenschaftsgeschichtlich noch methodologisch haltbar herausgestellt.²⁷

Paul Feyerabend hat zwar mit Recht die Nicht-Existenz methodischer Regeln betont, deren strikte Befolgung den Erkenntnisfortschritt fördern müsse. Aber Popper, dessen Auffassungen diese Kritik vor allem galt, hatte ebenfalls nicht an die Möglichkeit solcher Regeln gedacht, und die Lösung des Kriterienproblems ist nicht an Regeln dieser Art gebunden. Was aber den Antirealismus und den

Relativismus angeht, den Feyerabend dann in immer schärferer Form vertreten hat, so hat die bisherige Diskussion, soweit ich sehe, seine Unhaltbarkeit gezeigt. In dieser Hinsicht war übrigens Feyerabend der radikale Vorläufer einer breiten und einflußreichen Bewegung im angelsächsischen und im europäischen Denken, die im Zeichen des Neopragmatismus realistische Positionen zu unterminieren suchte, einer Bewegung, die eine Zeit lang die Geister verwirrte, aber dann auf immer schärfere Kritik gestoßen ist.²⁸

Wie hinter der hermeneutischen Herausforderung im deutschen philosophischen Denken vor allem die Attacke Martin Heideggers auf den Objektivismus und die mit ihm verbundene Wahrheitsidee wirksam war, so stand hinter der historistischen Herausforderung vor allem die Spätphilosophie Ludwig Wittgensteins, die ganz ähnliche Wirkungen hatte. Beide Philosophen sind wohl die einflußreichsten Denker unseres Jahrhunderts. Und ihr Einfluß hat dazu beigetragen, daß in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts der Antirealismus und die hinter ihm stehende relativistische Metaphysik, die Karl Popper den »Mythos des Rahmens« genannt hat, die philosophische Szene beherrscht.

V. Der transzendente Idealismus und die Frankfurter Schule

Wie ich schon erwähnt habe, hat die Frankfurter Schule seit dem Beginn der 60er Jahre den Anspruch erhoben, sie habe eine Erneuerung des transzendentalen Denkens auf sprachphilosophischer Grundlage auf den Weg gebracht. Für diese sprachphilosophische Grundlage hat sie unter anderem auf Gedanken Heideggers und Wittgensteins zurückgegriffen. Der kritische Rationalismus wurde dabei mit der These attackiert, Popper habe die transzendente Reflexion vorzeitig abgebrochen und daher den instrumentalistischen Geltungssinn empirischer Theorien verkannt.²⁹ Was ist von diesem Einwand zu halten?

Bekanntlich geht die transzendente Reflexion, die hier gegen Popper mobilisiert wird, auf die Kantsche Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis zurück. Diese Frage steht

bei Kant im Zusammenhang seines Versuchs, den Skeptizismus zu überwinden, der im Werk David Humes zum Ausdruck gekommen war. Er hat das dadurch zu erreichen gesucht, daß er die Erkenntnis auf den Bereich möglicher Erfahrung eingeschränkt und alles, was die Erfahrung überschreitet, in den Bereich des Glaubens verwiesen hat. Sein transzendentaler Idealismus kam besonders deutlich in seinem Diktum zum Ausdruck, der Verstand schreibe der Natur ihre Gesetze vor.

Diese zunächst merkwürdig anmutende These suchte er durch die Auffassung plausibel zu machen, daß die naturwissenschaftliche Erkenntnis sich nur auf die Welt der Erscheinungen beziehe, und daß diese durch das menschliche Erkenntnisvermögen »konstituiert« und damit von ihm abhängig sei. Während in der vorkantischen Philosophie die Übereinstimmung von Denken und Wirklichkeit durch die Annahme gerechtfertigt wurde, daß beide Bereiche von Gott abhängig seien³⁰, trat bei Kant an die Stelle Gottes das erkennende Subjekt, das »durch seine Anschauungs- und Denkformen die Übereinstimmung zwischen Denken und gedachter Wirklichkeit erzeugt«³¹. Das ist aber nur deshalb möglich, weil diese »gedachte Wirklichkeit« zur Welt der Erscheinungen gehört, an deren Erzeugung dieses Subjekt beteiligt ist. Die Wirklichkeit, von der im Realismus die Rede ist, ist dagegen nach Kant unerkennbar, obwohl Kant ihre Existenz voraussetzt.

Nun muß die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis keineswegs zu der von Kant formulierten Antwort führen: zum transzendentalen Idealismus.³² Aber in der überwiegenden Zahl der Fälle wurde auch nach Kant eine Konstitutionstheorie mit ihr verbunden, die vom Realismus wegführt, eine Theorie nämlich, derzufolge die Gegenstände der Erkenntnis von einem Subjekt oder einer Gemeinschaft von Subjekten »erzeugt« werden, so daß diese auf dieser Grundlage in ihrer Geltung gesichert werden kann.

Daß unsere Theorien menschliche Erzeugnisse sind, pflegt natürlich auch der Realist nicht zu bezweifeln. Das ist aber eine gänzlich andere These als die, daß auch die Zusammenhänge, auf die sich diese Theorien beziehen, so charakterisiert werden können. Leider pflegen die Verfechter von Konstitutionstheorien der er-

wählten Art, wenn sie mit realistischen Argumenten konfrontiert werden, immer wieder auf Formulierungen zurückzugreifen, die diese andere These zum Ausdruck bringen. Das aber ist nichts anderes als ein Ausweichmanöver, das dazu geeignet ist, ihren Antirealismus zu maskieren.

Schon der Heideggersche Versuch einer transzendentalen Untersuchung liegt in der Linie des transzendentalen Idealismus.³³ Auch sein Schüler Gadamer, der für seine Frage nach der Möglichkeit des Verstehens an den »transzendentalen Sinn der Heideggerschen Fragestellung« anknüpfen möchte³⁴, bekennt sich zu einer Auffassung, in der »Wahrheiten« aller Art auf das sprachliche Weltverhalten von Menschen relativiert werden, ein Verhalten, das offenbar konstitutiv sein soll für die betreffenden Zusammenhänge.³⁵ Und was die Auffassungen der Frankfurter Schule angeht, so tritt in ihnen an die Stelle des transzendentalen Ichs ein Kollektivsubjekt, nämlich die Kommunikationsgemeinschaft, also die Gemeinschaft der sprachlich miteinander kommunizierenden Individuen.

Karl-Otto Apel, der seine Auffassung als »sinnkritischen Realismus« zu charakterisieren pflegt, spricht zum Beispiel von der »in der Wissenschaft vorausgesetzten Weltkonstitution«, der »pragmatische(n) Bedingungen der Möglichkeit ... zugrundeliegen müssen«.³⁶ In seiner Transzendentalpragmatik, einer durch die hermeneutische Wende bestimmten Version des transzendentalen Idealismus, wird Objektivität auf Intersubjektivität reduziert, indem er seine »Zuflucht« nimmt »zu der normativen Konzeption eines idealen Konsenses einer idealen, unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft«. Man sollte sich also keiner Illusion hingeben. Sein »sinnkritischer« Realismus ist ebenso wie etwa Hilary Putnams »interner« oder »pragmatischer« Realismus³⁷ tatsächlich ein echter Abkömmling des transzendentalen Idealismus, der allerdings vom metaphysischen Realismus gereinigt³⁸ und mit unhaltbaren Ansprüchen auf Letztbegründung verbunden ist.

Und nun zu Jürgen Habermas, dessen Auffassungen in den 60er Jahren starke Parallelen zu den Apelschen Anschauungen aufwiesen und damals ebenfalls mit dem Anspruch auf transzendente Geltung auftraten. Es ist mit Recht festgestellt worden, daß es äußerst

schwierig ist, die »jeweils gültige Gestalt« seiner Konzeption zu eruieren. Das hängt damit zusammen, daß die vielfältigen Änderungen, die er immer wieder vorgenommen hat, teilweise »stillschweigend vollzogen« wurden, »um eine Kontinuität des erheblich modifizierten Ansatzes zu suggerieren«. ³⁹ Noch in den 80er Jahren hatte er behauptet, Apel habe den von mir vertretenen Fallibilismus einleuchtend kritisiert, so daß er selbst auf eine Analyse verzichten könne. ⁴⁰ Meine Widerlegung der Apelschen Kritik, die inzwischen von an unserer Diskussion Unbeteiligten meist akzeptiert wird, war ihm offenbar entgangen.

Inzwischen scheint Habermas die fallibilistische Position übernommen zu haben, die er früher wie Apel attackiert hatte. Seine Version des hermeneutischen Pragmatismus enthält aber vermutlich immer noch den »sinnkritischen Realismus« Apelscher Prägung und eine dazu passende Wahrheitsauffassung, für die der Konsens einer idealen Kommunikationsgemeinschaft zentrale Bedeutung hat. Inwieweit sich die Frankfurter Philosophen dabei zu Recht auf Charles Sanders Peirce, den Begründer des amerikanischen Pragmatismus, berufen können, will ich dahingestellt sein lassen. Auf jeden Fall sind alle Versuche, für die Klärung der Wahrheitsidee auf einen wie immer modifizierten Konsens einer Gemeinschaft zurückzugreifen, äußerst fragwürdig, und zwar nicht nur für den Alltagsverstand. ⁴¹

Das Ideal der »unverkürzten Verständigung«, das Habermas in seiner Wissenschaftslehre als Maßstab für ein adäquates Verständnis sozialer Phänomene verwendet ⁴², liegt offenbar immer noch seiner Gesamtauffassung zugrunde. Im übrigen scheint er sich »in zentralen Punkten der Position des Kritischen Rationalismus angenähert« zu haben ⁴³, allerdings in so geschickter Weise, daß diese Annäherung weder in der deutschen noch in der internationalen Diskussion bisher zur Kenntnis genommen wurde. ⁴⁴ Sein Versuch, die Defizite der älteren Frankfurter Schule durch Verarbeitung von Elementen anderer philosophischer Richtungen zu überwinden, leidet aber unter Beschränkungen, die durch sein Festhalten an den alten Motiven verursacht sind. ⁴⁵

VI. Der Realismus, die transzendente Fragestellung und die Lehre von den Wissensformen

Bei meiner Erläuterung der Kantschen Auffassung hatte ich schon darauf hingewiesen, daß die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis keineswegs zum transzendentalen Idealismus führen muß, wie das bei Kant und bei vielen seiner Nachfolger der Fall war. Daß diese Frage auch eine realistische Antwort erhalten kann, hatte unter anderem schon Oswald Külpe festgestellt, dessen erkenntnistheoretische Auffassungen als »transzendentaler Realismus« charakterisiert werden können. Inwieweit die Popperschen Arbeiten durch Külpe beeinflußt sind, ist schwer zu entscheiden. Aber es scheint jedenfalls durchaus plausibel zu sein, im kritischen Rationalismus in erkenntnistheoretischer Hinsicht eine konsequente Weiterentwicklung des Külpeschen Ansatzes zu sehen, der mit einer kritischen Würdigung des Kantschen Denkens verbunden war.

Daß zum realistischen Erkenntnisprogramm nicht nur die Erfassung und Erklärung aller Vorgänge der außermenschlichen Natur gehört, sondern darüber hinaus die Untersuchung der menschlichen Natur und damit auch die des menschlichen Handelns und Erkennens, des sozialen Zusammenlebens und der kulturellen Tatsachen, bedarf kaum einer besonderen Erläuterung. Dazu können offenbar alle Wissenschaften vom Menschen beitragen. Dabei stellt sich heraus, daß sich im Rahmen des kritischen Realismus die scharfe Scheidung von Philosophie und Realwissenschaft nicht aufrechterhalten läßt, die mit der Idee einer reinen Erkenntnislehre verbunden ist.

Das zeigt sich vor allem auch darin, daß mitunter Resultate der wissenschaftlichen Forschung dazu herangezogen werden können, ein philosophisches Problem zu lösen. So hatte zum Beispiel Kant die Frage gestellt, wie »die Übereinstimmung der Prinzipien möglicher Erfahrung mit den Gesetzen der Möglichkeit der Natur« zu erklären sei.⁴⁶ Er konnte dazu nicht mehr, wie das im vorkantschen Denken geschehen war, auf einen Gott als Garanten der Wahrheit zurückgreifen. Wie ich schon erwähnt habe, schien ihm daher nur die Antwort möglich zu sein, daß der Verstand der Natur die Gesetze vorschreibe, die Antwort des transzendentalen Idealismus.

Schon in seinem ersten Buch hatte aber Popper in seiner Untersuchung der Kantschen Lösung darauf hingewiesen, daß nun im Lichte des Darwinismus eine andere Antwort möglich sei, nämlich die, daß die menschliche Erkenntnisapparatur, die im Laufe der Evolution entstanden ist, in der Lage ist, bestimmte Erkenntnisleistungen zu erbringen, weil sie bis zu einem gewissen Grade an die wirklichen Verhältnisse angepaßt ist⁴⁷, die Antwort also, die dann zur evolutionären Erkenntnistheorie geführt hat. Hier konnten also Resultate der biologischen Forschung verwertet werden, um eine erkenntnistheoretische Frage zu beantworten. Und diese Antwort war gleichzeitig geeignet, eine realistische Alternative zum transzendentalen Idealismus plausibel zu machen.

Wie ich schon erwähnt hatte, ist das auf Heidegger zurückgehende hermeneutische Denken ebenfalls mit einem transzendentalen Anspruch aufgetreten. Dieses Denken war gleichzeitig mit einem radikalen Historismus verbunden, wie er schon vorher in der deutschen Geschichtswissenschaft aufgetreten war. Die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit, so glaubte man, sei nicht durch Gesetzmäßigkeiten bestimmt, und ihre Erkenntnis sei daher auf gänzlich andere Verfahrensweisen angewiesen als diejenigen, die in den Naturwissenschaften üblich seien. Dem Naturalismus setzte man einen ontologischen und methodologischen Historismus entgegen, in dem das Verstehen von Texten und Handlungen an die Stelle der Erklärung gesetzt wurde. Schließlich wurde darüber hinaus die Interpretation von Texten zum leitenden Gesichtspunkt für die gesamte Erkenntnis erhoben.

Es läßt sich nun zeigen, daß die ontologischen Annahmen, die dieser Position zugrunde liegen, mit den methodologischen Anforderungen und Vorschlägen, die damit verbunden sind, unvereinbar sind. Eine verstehende Methode, die von der Universalität des Verstehens ausgeht, hängt offenbar mit allgemeinen Zügen der menschlichen Natur zusammen, die einer nomologischen Analyse zugänglich sind. Und die Idee, daß man das vergangene Geschehen aus gegenwärtig vorhandenen Quellen rekonstruieren müsse, muß von der gleichen Annahme ausgehen.⁴⁸

Die Widerlegung des Historismus involviert dabei keineswegs eine Zurückweisung der Bedeutung des Verstehens für die Welt des Menschen. Sie macht aber die Möglichkeit einer naturalistischen Untersuchung der betreffenden Phänomene plausibel, wie sie zum Beispiel in der modernen Linguistik schon an der Tagesordnung ist. Die Frage von Vertretern des hermeneutischen Denkens nach den Bedingungen der Möglichkeit des Verstehens könnte also im Gegensatz zu ihren Erwartungen eine naturalistische Antwort finden. Ich brauche kaum zu betonen, daß eine solche Antwort auch unvereinbar ist mit den Überlegungen, die seinerzeit Apel und Habermas über die zweite ihrer Wissensformen angestellt haben.

Was die dritte dieser Wissensformen angeht, hinter der von ihnen ein emanzipatorisches Interesse als transzendentaler Faktor angenommen wurde, so darf man in ihr wohl das eigentliche Erbe der sogenannten »kritischen Theorie« sehen, die im Gegensatz zur bloß instrumentellen Vernunft im Dienste der Aufklärung stehen sollte. Der Charakter einer solchen Theorie war bekanntlich von ihren Verfechtern nie hinreichend geklärt worden. Nur soviel war deutlich geworden, daß Marxismus und Psychoanalyse als Beispiele für sie in Betracht kommen.

Nun kann auch dem kritischen Rationalismus ein Interesse an Aufklärung kaum bestritten werden.⁴⁹ Aber wie die Geschichte des philosophischen Denkens zeigt, bedarf es keiner besonderen Art von Theorie, um diesem Interesse gerecht zu werden. Es kommen dafür grundsätzlich Resultate aus allen Bereichen der wissenschaftlichen Forschung in Frage, auch gerade die Theorien, denen man in der Frankfurter Tradition eine ausschließlich technische Bedeutung zuzuschreiben pflegt. Ich habe in dieser Hinsicht auf den Zusammenhang von Erklärung und Aufklärung hingewiesen und auf die Rolle korrigierender Erklärungen unserer Alltagsvorstellungen – und auch des sogenannten »vortheoretischen Wissens«, dem Habermas eine besondere Bedeutung zuschreibt – mit Hilfe von Theorien üblicher Art.⁵⁰

Was nun die erste der von Scheler analysierten Wissensformen – das sogenannte »Herrschaftswissen« – angeht, so konvergiert seine Deutung mit der ebenfalls instrumentalistischen Interpretation, die

Heidegger in seiner Schrift »Die Technik und die Kehre«⁵¹ vorgestellt hat. Dieses »Herrschaftswissen« Schelers machte vor allem durch den Einfluß der Frankfurter Philosophen und der durch ihre Auffassungen beeinflussten Studentenbewegung Karriere in der deutschen Nachkriegsdiskussion. Es wurde Mode, den »objektivistischen Schein«, der angeblich durch eine realistische Deutung der Naturwissenschaften erzeugt wurde, ideologiekritisch zu hinterfragen und ihre Erkenntnisse als Herrschaftswissen zu entlarven. Daß der Marxismus, der nach Auffassung der Frankfurter Denker der dritten vom emanzipatorischen Interesse bestimmten Wissensform zugerechnet wurde, in den kommunistischen Systemen tatsächlich die Funktion einer die totalitäre Herrschaft legitimierenden Ideologie hatte, schien dabei wenig zu stören.

Angesichts der geschichtlichen Erfahrung von zwei Jahrtausenden darf man feststellen, daß die Schelersche Lehre von den Wissensformen, deren Spuren in so vielen heute noch einflußreichen Auffassungen zu finden sind, eine groteske Verzeichnung tatsächlicher Zusammenhänge involviert. Das »Heilswissen« dieser Lehre hat in der Geschichte nämlich meist gleichzeitig die Funktion eines »Herrschaftswissens« gespielt, und hinter den in ihm enthaltenen Heilstechnologien steht de facto offensichtlich ein auf dringende menschliche Bedürfnisse bezogenes technisches Interesse, während gerade die naturwissenschaftliche Forschung zumindest teilweise durch ein institutionell gesichertes Interesse an reiner Erkenntnis gesteuert wird.⁵² Und die Rangordnung der Wissensformen, die mit dieser Lehre verbunden ist, spiegelt bildungsbürgerliche Vorurteile wider, die mit der Bedeutung der betreffenden Wissensformen für den Erkenntnisfortschritt wenig zu tun haben. Es ist natürlich zu begrüßen, daß diejenigen Denker, die uns vor mehr als 30 Jahren mit einer Deutung des menschlichen Wissens konfrontiert haben, die unsere Erkenntnis vollkommen praktischen Interessen unterordnet, heute teilweise mit Auffassungen aufwarten, die sich dem Realismus zu nähern scheinen. Aber sie scheinen mir die sogenannte pragmatische und hermeneutische Wende im philosophischen Denken trotz der damit verbundenen antirealistischen Tendenzen immer noch als positive Entwicklung einzuschätzen.

VII. Aufklärung und Steuerung als soziale Praxis und die Idee der offenen Gesellschaft

Die Frankfurter Schule hat bekanntlich vor allem die sozialphilosophische und die politische Diskussion beeinflusst und dabei zunächst Thesen entwickelt, die eine Neuformulierung der marxistischen Kritik an liberalen Ordnungsvorstellungen involvierten. Die von Karl Popper entwickelte Idee der offenen Gesellschaft kann dagegen als eine Reformulierung der liberalen Tradition aufgefaßt werden, die eng mit der oben skizzierten erkenntnistheoretischen Auffassung zusammenhängt. Ich habe versucht, diese Konzeption in Auseinandersetzung mit anderen Auffassungen weiterzuentwickeln und zu zeigen, welche Rolle dabei die beiden Weisen der Praxisorientierung spielen können, die für den kritischen Rationalismus in Frage kommen: Aufklärung und Steuerung.⁵³

Im Gegensatz zu einer häufig geäußerten Kritik ist der kritische Rationalismus durchaus mit einer positiven Vision der sozialen und politischen Ordnung vereinbar, die auf liberale Vorstellungen als regulative Ideen zurückgreift. Er kann sogar zeigen, daß eine enge Beziehung zwischen einer solchen Vision und dem konsequenten Fallibilismus, dem kritischen Realismus und dem methodischen Rationalismus besteht, die für seine Auffassungen charakteristisch sind. Nur in einer offenen Gesellschaft läßt sich der Erkenntnisfortschritt in den Wissenschaften nicht nur technologisch zur Verbesserung der Lebensbedingungen der Bevölkerung verwerten, sondern darüber hinaus in Aufklärung umsetzen. Um die Bedeutung dieser Tatsache zu würdigen, bedarf es nur eines Hinweises auf die politischen Gefahren, die nach dem Zusammenbruch der sozialistischen Systeme in weiten Teilen der Welt durch den religiösen Fundamentalismus entstanden sind.

Die abendländische Kultur unterscheidet sich meines Erachtens vor allem dadurch von den meisten Hochkulturen, die wir aus der Geschichte kennen, daß in ihr bis zu einem gewissen Grade die Zähmung des Staates und der Religion gelungen ist, mit Hilfe des Rechts und unter dem Einfluß einer philosophischen Tradition, die unter anderem zur Entstehung der modernen Wissenschaften ge-

führt hat.⁵⁴ Zur Weiterentwicklung dieses Rechts und zu seiner Anpassung an neue Verhältnisse bedürfen wir einer rationalen Jurisprudenz, die sich nicht mit Begriffsanalysen begnügt, sondern sich auch mit den Steuerungswirkungen rechtlicher Regelungen befaßt und daher realwissenschaftliche Erkenntnisse zu verwerten in der Lage ist.⁵⁵

Auch die Erörterung von Verfassungsproblemen bedarf einer solchen Grundlage. Daher ist die Denunzierung technologischen Denkens, wie wir sie der kritischen Theorie verdanken, auch für diesen Bereich kontraproduktiv. Jede Gesetzgebung involviert das Problem der Steuerung des sozialen Geschehens. Und die Umsetzung von Erkenntnissen in Aufklärung kann zur Diskussion der Zielsetzungen und Wertgesichtspunkte beitragen, die einer solchen Gesetzgebung zugrunde gelegt werden sollen. In beiden Fällen bedarf es weder einer besonderen »kritischen Theorie«, wie sie uns früher von Vertretern des Neomarxismus offeriert wurde, noch einer spezifisch normativen Wissenschaft, wie es heute oft zu hören ist. Eine offene Gesellschaft kann ohne solche Disziplinen auskommen.

VIII. Nachtrag zum Vortrag von Herbert Schnädelbach

In seinem Vortrag »Kritische Theorie? Aufgaben kritischer Philosophie heute« setzt sich Herbert Schnädelbach mit der kritischen Theorie der Frankfurter Schule und mit dem kritischen Rationalismus auseinander. Seiner Darstellung und Beurteilung der Kontroverse zwischen den beiden Richtungen und seiner Würdigung des Werkes von Karl Popper kann ich im wesentlichen zustimmen, während ich hinsichtlich der anderen Teile seines Vortrages teilweise Bedenken habe. Ich beschränke mich in meiner Stellungnahme auf einige Punkte, die ich für wichtig halte.

Zunächst möchte ich darauf hinweisen, daß mein Diskussionspartner teilweise eine Karikatur des kritischen Rationalismus geliefert hat, die ich nicht akzeptieren kann. Er erweckt zum Beispiel den Eindruck, Vertreter dieser Auffassung betätigten sich vorwiegend

als Parasiten des Wissenschaftsbetriebs, ohne eigene Überzeugungen zu vertreten. Nun ist mir kein einziger Vertreter dieser Richtung bekannt, für den das zutrifft. Wer keine eigenen Überzeugungen vertritt, kann schwerlich als kritischer Rationalist identifiziert werden.

Der kritische Rationalismus als Fallibilismus, so meint Schnädelbach in diesem Zusammenhang, habe sich zu Tode gesiegt, denn ihm seien die Gegner abhanden gekommen. Ich bin in dieser Hinsicht weniger optimistisch. Es zeigt sich denn auch, daß er offenbar Skeptiker und Relativisten umstandslos unter die Fallibilisten einreicht. Nun kann man wohl einräumen, daß Vertreter solcher Anschauungen heute die philosophische Szene beherrschen. Sie haben aber mit der Version des Fallibilismus, den kritische Rationalisten zu verteidigen pflegen, wenig zu tun, denn diese ist eng mit der klassischen Idee der objektiven Wahrheit und dem kritischen Realismus verbunden.⁵⁶ Da Schnädelbach für einen Pragmatismus eintritt, der diese erkenntnistheoretische Auffassung ablehnt, ist seine These verständlich. Aber sie ist deshalb keineswegs akzeptabel.

Seine Ablehnung des Realismus macht überdies auch die Art und Weise verständlich, in der er selbst seine eigene pragmatische Version des Fallibilismus vertritt. Interessanterweise weist er die Frage nach der Wahrheit des Fallibilismus in einer Weise als unverständlich zurück, die an die Argumentation der logischen Positivisten gegen die Metaphysik erinnert. Er koppelt nämlich wie sie die Frage der Wahrheitsfähigkeit der betreffenden Aussage mit der Frage ihrer Beweisbarkeit und zieht daher wie diese Positivisten die Konsequenz, daß sie kognitiv sinnlos sei. Er selbst kann daher den Fallibilismus nur als Haltung oder Lebensform akzeptieren, die sich an einer entsprechenden Maxime orientiert. Wer so vorgeht, übersieht damit eines der wichtigsten Resultate der Popperschen Kritik des Positivismus. Ich habe es in meiner Debatte mit Apel und Kuhlmann vorgezogen, die transzendentalpragmatische These der Möglichkeit einer Letztbegründung ernst zu nehmen und sie durch eine genaue Analyse und Kritik der betreffenden Argumente in Frage zu stellen.⁵⁷

Im übrigen kann ich mich des Eindrucks nicht erwehren, daß der Pragmatismus, der sich im heutigen philosophischen Denken aus-

breitet, mitunter nur ein Mittel ist, die ernsthafte Diskussion metaphysischer Probleme zu umgehen. Dabei geht unter Umständen auch die Einsicht verloren, daß man selbst zumindest implizit von metaphysischen Voraussetzungen ausgeht, wie das zum Beispiel auch bei den Vertretern des logischen Positivismus der Fall war.⁵⁸

Was nun die Schnädelbachsche These angeht, jemand, der sich der Diskussion aussetze, zeige schon damit, daß er praktizierender Fallibilist sei, so ist sie nicht so selbstverständlich, wie er anzunehmen scheint. Denn auch Dogmatiker, die sich im Besitz der Wahrheit fühlen, pflegen zu diskutieren, um andere zu überzeugen, und sie können dabei sogar gültige Argumente benutzen. Auch seine These der Symmetrie zwischen Kritik und Rechtfertigung scheint mir nicht richtig zu sein, denn es kommt immer wieder vor, daß Annahmen einer Kritik unterworfen werden, die als so selbstverständlich gelten, daß sie keiner Rechtfertigung zu bedürfen scheinen. Und die betreffende Kritik kann so überzeugend sein, daß es nicht notwendig erscheint, die kritisierten Annahmen zu verteidigen.

Ein Mangel des kritischen Rationalismus, der es meinem Diskussionspartner unmöglich macht, ihn zu akzeptieren, ist die Unvollständigkeit dieser Philosophie. Was ihr fehle, so meint er, sei unter anderem eine überzeugende Erkenntnistheorie, worunter primär eine Grammatik epistemischer Ausdrücke zu verstehen sei. Die Art, wie er dann die Auffassungen Poppers behandelt, zeigt den Einfluß der Spätphilosophie Wittgensteins, die bekanntlich keine Erkenntnistheorie enthält und der man entnehmen kann, daß das Wesen in der Grammatik ausgesprochen ist. Ich habe mich selbst ausgiebig mit erkenntnistheoretischen Problemen auseinandergesetzt und im Anschluß an Popper und andere Philosophen eine realistische Auffassung entwickelt, die, wie ich gerne zugebe, auch keine Grammatik epistemischer Ausdrücke enthält. Allerdings meine ich, daß die Idee, eine solche Grammatik habe in diesem Zusammenhang primäre Bedeutung, auf der durch die linguistische Wende in Mode gekommene höchst fragwürdige These beruht, philosophische Probleme seien vor allem durch Sprachanalyse zu lösen.

Auch das Fehlen einer überzeugenden Sprachtheorie im kritischen Rationalismus wird von Schnädelbach moniert, vermutlich,

weil er die Bühlersche Sprachtheorie, an die Popper angeknüpft hat, für überholt hält, und zwar wieder durch den späten Wittgenstein, der unser traditionelles Sprachdenken revolutioniert habe. Ich gebe gerne zu, daß ich keine eigene Sprachtheorie entwickelt habe und wie Apel, Habermas und auch Schnädelbach auf fremde Lieferungen angewiesen bin, aber ich halte mich lieber an Untersuchungen, die enger mit der modernen empirischen Sprachwissenschaft verbunden sind als die Wittgensteinsche Spätphilosophie.

Auch das Gebiet der Ethik gehört zu den Bereichen, in denen Schnädelbach Defizite des kritischen Rationalismus identifiziert. Die richtige These, daß man auch über normative Prinzipien kritisch diskutieren könne, ist, wie er mit Recht feststellt, noch keine ethische Theorie. Aber er übersieht wohl, daß Popper sich keineswegs auf diese These beschränkt, sondern ethische Probleme explizit diskutiert hat. Dasselbe gilt für mich, wenn auch in bescheidenerem Umfang.

Wie dem auch sei, ich habe den Eindruck, daß keine der heute vorliegenden philosophischen Konzeptionen Anspruch auf Vollständigkeit machen kann. Und die Defizite des kritischen Rationalismus, die Schnädelbach betont, bestehen zum Teil darin, daß ihn die angebotenen Lösungen nicht überzeugen. Das ist gut zu verstehen, wenn man seine Orientierung am Pragmatismus zur Kenntnis nimmt. Aber gerade gegen diese Orientierung habe ich selbst starke Bedenken.⁹⁹

Nun noch eine Bemerkung zur Hegelschen Philosophie. Ich fühle mich nicht verpflichtet, die Details der Popperschen Hegeldeutung zu übernehmen oder zu verteidigen, und habe mich, soweit ich mich erinnere, bei der Behandlung von Sachproblemen nie auf sie gestützt. Es mag durchaus sein, daß sie in manchen Punkten nicht angemessen ist. Was mich an Poppers Auffassungen interessiert, sind in erster Linie die Probleme, die er behandelt, und seine Vorschläge zu ihrer Lösung, weniger dagegen seine Deutungen anderer Denker. Ich habe allerdings großes Verständnis für die Poppersche Ablehnung des Hegelschen Jargons, der in der deutschen Philosophie Schule gemacht und auch die Frankfurter Schule infiziert hat.

Meine eigene Lektüre Hegelscher Schriften und Arbeiten über Hegel haben mich davon überzeugt, daß ich für die Lösung der mich interessierenden Probleme das Studium anderer Arbeiten vorziehen sollte. Die Zeit ist knapp, und ich habe Besseres zu tun, als mich um Hegeldeutungen zu kümmern. Im übrigen war Marx für mich wie für Max Weber und für Karl Popper stets interessanter als Hegel.

Gegen die Themen, die Schnädelbach für kritisches Philosophieren vorschlägt, habe ich nichts einzuwenden. Sowohl zur Problematik des Naturalismus als auch zu der des Liberalismus haben sich Vertreter des kritischen Rationalismus ausführlich geäußert.

Anmerkungen

- 1 So war es bekanntlich von Karl Marx charakterisiert worden.
- 2 Croce's Neuhegelianismus, von dem ich sehr bald abgekommen bin, ist meine einzige positive Verbindung zum Hegelschen Denken geblieben. Später habe ich keinen Anlaß mehr gefunden, auf Hegel zurückzugreifen.
- 3 Die Dinglersche Lehre, für die das Problem der Begründung zentrale Bedeutung hatte, involvierte übrigens die These von der Möglichkeit und Notwendigkeit einer »Letztbegründung« der Erkenntnis.
- 4 Für Croce war ja nur die Geschichtswissenschaft in der Lage, zu echter Erkenntnis zu kommen, während die Naturwissenschaften sich mit praktisch brauchbaren Fiktionen zufriedengeben mußten. Er hat also ebenso wie viele vom deutschen Idealismus beeinflusste Denker eine instrumentalistische Deutung dieser Wissenschaften entwickelt.
- 5 Diesen zweiten Teil habe ich dann in erweiterter und verbesserter Form unter dem Titel: *Ökonomische Ideologie und politische Theorie*, Göttingen 1954, veröffentlicht. Er wurde zum Ausgangspunkt meiner späteren Arbeiten zu Problemen der Ökonomie. Meine Kritik des neoklassischen Modell-Platonismus hatte zeitweise einen Einfluß auf die Methodendiskussion in dieser Disziplin.
- 6 Vgl. dazu Viktor Kraft, *Mathematik, Logik und Erfahrung*, Wien 1947, S. 66 ff. und passim.
- 7 Das hat Hans-Joachim Dahms in seinem interessanten Buch: *Positivismusstreit. Die Auseinandersetzungen der Frankfurter Schule mit dem logischen Positivismus, dem amerikanischen Pragmatismus und dem kritischen Rationalismus*, Frankfurt 1994, gezeigt, vgl. vor allem a.a.O., S. 337–350, wo er die Tübinger Tagung analysiert.
- 8 Vgl. dazu Jürgen Habermas, *Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik. Ein Nachtrag zur Kontroverse zwischen Popper und Adorno*, in: Theodor W. Adorno u.a., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied/Berlin 1969, dtv-Ausgabe München 1993, S. 155–191. In diesem Band sind außer den beiden Tübinger Referaten neun weitere Beiträge zu dieser Debatte enthalten, die von Adorno, Dahrendorf, Habermas, Pilot und mir stammen.
- 9 Die betreffenden Aufsätze sind in dem in Anm. 8 erwähnten Aufsatzband enthalten.
- 10 Vgl. dazu den Text seiner Frankfurter Antrittsvorlesung vom 28.6.1965: *Erkenntnis und Interesse*, in: *Merkur*, XIX. Jg. 1965, S. 1145, ein Text, in dem der Autor in schwungvoller Sprache eine Skizze seiner Konzeption liefert, die er später ergänzen und modifizieren wird. Hier ist schon vom »transzendentalen Rahmen« wissenschaftlicher Aussagen die Rede und damit ein Thema angeschnitten, das auch in der späteren angelsächsischen Diskussion eine erhebliche Rolle spielt.
- 11 Vgl. dazu meine Schrift: *Transzendente Träumereien. Karl-Otto Apels Sprachspiele und sein hermeneutischer Gott*, Hamburg 1971, das IV. Kapitel: »Münchenhausen oder der Zauber der Reflexion« meines Buches: *Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft*, Tübingen 1982, S. 58–94, sowie den Anhang der fünften Auflage meines Buches: *Traktat über kritische Vernunft* (1968), Tübingen 1991. Im einzelnen haben Apel und Habermas dann unterschiedliche Thesen vertreten, und Habermas hat schließlich den Fallibilismus übernommen, mit dem er in der Diskussion konfrontiert wurde, während Apel bis heute an der Idee der Letztbegründung festhält.
- 12 Vgl. dazu Karl-Otto Apel, *Das Verstehen (eine Problemgeschichte als Begriffsgeschichte)*, *Archiv für Begriffsgeschichte*, Bd. I, Bonn 1955, S. 189 ff. und S. 199, sowie ders., *Transformation der Philosophie*, Bd. I, Frankfurt 1973, S. 7.

- Erst in letzter Zeit hat sich Apel von den relativistischen Konsequenzen der Heideggerschen Auffassung distanziert, vgl. dazu Karl-Otto Apel, Wittgenstein und Heidegger: Kritische Wiederholung und Ergänzung eines Vergleichs, in: Brian McGuiness u.a.: »Der Löwe spricht ... und wir können ihn nicht verstehen«, Frankfurt 1991, S. 29–53.
- 13 Zur Kritik der Heideggerschen und der Gadammerschen Auffassungen vgl. mein Buch: Kritik der reinen Hermeneutik. Der Antirealismus und das Problem des Verstehens, Tübingen 1994, I. und II. Kapitel.
- 14 Die universale Hermeneutik Gadammers, an die Apel und Habermas anknüpfen, wendet sich explizit gegen eine solche Kunstlehre, vgl. dazu das II. Kapitel meines in Anm. 13 erwähnten Buches.
- 15 Das habe ich zunächst in meinem oben erwähnten »Traktat über kritische Vernunft« getan und dann mit dem Akzent auf Problemen der Praxis und der Sozialphilosophie zehn Jahre später in meinem: Traktat über rationale Praxis, Tübingen 1978.
- 16 Daraus folgt keineswegs, daß man keine Überzeugungen haben könne, wie vielfach behauptet wurde, vgl. dazu mein Buch: Traktat über kritische Vernunft, 5. Aufl., Tübingen 1991, Anhang, S. 219–277, wo ich auf zahlreiche Einwände eingegangen bin und auf Mißverständnisse, die ihnen zugrunde liegen. Viele der betreffenden Kritiker haben de facto nur die Unterstellungen kritisiert, die sie machen zu müssen glaubten, um meine Auffassungen zu deuten. Das gilt teilweise auch für Herbert Schnädelbach, vgl. dazu sein Buch: Reflexion und Diskurs. Fragen einer Logik der Philosophie, Frankfurt 1977, S. 254–266.
- 17 Da alle Lösungen praktischer Probleme theoretische Voraussetzungen enthalten, gilt der Fallibilismus auch für sie. Der Fallibilismus ist eine metaphysische Hypothese über die Natur des Menschen und seine Stellung im Kosmos und gehört zu einer naturalistischen Anthropologie. Er ist keineswegs mit dem heute dominierenden Skeptizismus und Relativismus identisch, wie Schnädelbach offenbar annimmt – vgl. seine Replik in: Ethik und Sozialwissenschaften, 9, 1988, Heft 1, S. 161 –, sondern er ist damit sogar unvereinbar.
- 18 Dingler beansprucht zum Beispiel eine solche Ausnahmestellung für die Logik, die Mathematik und die Physik, Apel für sein »transzendentes Sprachspiel«, und die katholische Kirche beansprucht sie für Äußerungen des Papstes unter bestimmten Bedingungen.
- 19 Das gleiche gilt für die Forderung, die Idee der kritischen Prüfung allgemein anzuwenden, die weder dogmatisch noch trivial ist, wie mitunter behauptet wurde.
- 20 Vgl. dazu meinen Beitrag: Pragmatismus und kritischer Rationalismus. Zur Rolle pragmatistischer Tendenzen im modernen Denken, in: Volker Gadenne (Hg.), Kritischer Rationalismus und Pragmatismus, Amsterdam/Atlanta 1998, S. 19–36.
- 21 Vgl. dazu mein Buch: Kritik der reinen Erkenntnislehre. Das Erkenntnisproblem in realistischer Perspektive, Tübingen 1987, Kap. III. Die Methode der Erkenntnis.
- 22 Vgl. dazu meinen: Traktat über rationale Praxis, a.a.O., S. 45 ff., und meine: Kritik der reinen Erkenntnislehre, a.a.O., S. 70 ff., vgl. auch Volker Gadenne, Rationale Heuristik und Falsifikation, in: Volker Gadenne/Hans Jürgen Wendel (Hg.), Rationalität und Kritik, Tübingen 1996, S. 57–78.
- 23 Vgl. dazu mein Buch: Traktat über rationale Praxis, a.a.O., und spätere Arbeiten, zum Beispiel das VI. Kapitel meines Buches: Kritik der reinen Hermeneutik, a.a.O.
- 24 Vgl. Norwood Russell Hanson, Patterns of Discovery, Cambridge 1961; Paul Feyerabend, Knowledge without Foundations, Oberlin 1961; Thomas Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions, Chicago 1962, sec. Ed. 1970.

- 25 Vgl. Paul Feyerabend, *Wider den Methodenzwang. Skizze einer anarchistischen Erkenntnistheorie* (1975), Frankfurt 1976.
- 26 Vgl. dazu Gunnar Andersson, *Kritik und Wissenschaftsgeschichte. Kuhns, Lakatos' und Feyerabends Kritik des Kritischen Rationalismus*, Tübingen 1988, wo diese Resultate einer genauen Analyse unterzogen werden.
- 27 Vgl. dazu Alan Musgrave, *Falsifikation and its Critics* (Manuskript) 1974, gekürzte Fassung in: Patrick Suppes et. al. (eds), *Logic, Methodology and Philosophy of Science IV.*, Amsterdam 1973.
- 28 Vgl. dazu Michael Devitt, *Realism and Truth*, sec. Ed., Cambridge/Mass. 1991, Richard Schantz, *Wahrheit, Referenz und Realismus. Eine Studie zur Sprachphilosophie und Metaphysik*, Berlin/New York 1996, sowie das in Anm. 20 oben erwähnte Buch.
- 29 Vgl. dazu Albrecht Wellmer, *Methodologie als Erkenntnistheorie. Zur Wissenschaftslehre Karl R. Poppers*, Frankfurt am Main 1967, S. 213–237. Wellmer wollte mit seinem Buch zeigen, daß dieser »Kritiker des Positivismus selbst ein Positivist geblieben ist«, a.a.O., S. 17.
- 30 Vgl. dazu Wolfgang Röd, *Der Gott der reinen Vernunft. Die Auseinandersetzung um den ontologischen Gottesbeweis von Anselm bis Hegel*, München 1992.
- 31 Vgl. Röd, a.a.O., S. 167 f.
- 32 Vgl. dazu Malte Hossenfelder, *Kants Idee der Transzendentalphilosophie und ihr Mißbrauch in Phänomenologie, Historik und Hermeneutik*, in: I. Heidemann/W. Rietzel (Hg.), *Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft 1781–1981*, Berlin/New York 1981, S. 306–345.
- 33 Vgl. dazu mein Buch: *Kritik der reinen Hermeneutik*, a.a.O., S. 7 ff. und passim, vgl. auch Erwin Tegtmeier, *Zeit und Existenz. Parmedeische Meditationen*, Tübingen 1997, S. 134–140.
- 34 Vgl. dazu Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode* (1960), 2. Auflage, Tübingen 1965, S. 249.
- 35 Vgl. dazu mein Buch: *Kritik der reinen Hermeneutik*, a.a.O., S. 68 ff.
- 36 Vgl. dazu und zum Folgenden seinen oben erwähnten Aufsatz: *Wittgenstein und Heidegger: Kritische Wiederholung und Ergänzung eines Vergleichs*, S. 29–53.
- 37 Zur Kritik der Putnamschen Auffassung vgl. Erwin Tegtmeier, *Pragmatismus und Realismus. Eine Kritik an der Erkenntnistheorie Hilary Putnams, und Alan Musgrave, Putnams modell-theoretisches Argument gegen den Realismus*, in dem in Anm. 20 oben erwähnten Buch.
- 38 Im Gegensatz zur Kantschen Auffassung, die bekanntlich mit dem »Ding an sich« einen residualen Realismus dieser Art enthält.
- 39 So Arpad A. Sölter in seinem instruktiven Buch: *Moderne und Kulturkritik. Jürgen Habermas und das Erbe der kritischen Theorie*, Bonn 1996, S. 17, einem Buch, in dem der Autor alle Bestandteile der Habermas'schen Konzeption einer gründlichen Kritik unterwirft. Habermas charakterisiert solche Änderungen als »kosmetische Korrekturen«.
- 40 Vgl. dazu Jürgen Habermas, *Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm*, in seinem Buch: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt 1983, S. 89 ff. Auch sonst ist bei ihm an keiner Stelle eine einigermaßen schlüssige Argumentation gegen den kritischen Rationalismus zu finden.
- 41 Vgl. dazu Alan Musgrave, *Alltagswissen, Wissenschaft und Skeptizismus*, Tübingen 1993, Kap. 14. *Die Wahrheit und die Wahrheitstheorien*, vgl. auch die Analyse der diesbezüglichen Auffassungen von Apel, Habermas und Peirce in Malte Hossenfelders Aufsatz: *Realität als Utopie. Zum pragmatistischen Wahrheitsbegriff*, in: Götz Pochat/Brigitte Wagner (Hg.), *Utopie. Gesellschaftsformen – Künstlerträume*, Kunsthistorisches Jahrbuch, Graz 1996, S. 141–152.

- 42 Zur Kritik dieser Bemühungen vgl. das VIII. Kapitel: Ein hermeneutischer Rückfall: Habermas und der kritische Rationalismus, meines Buches: Kritik der reinen Hermeneutik, a.a.O., in dem ich mich bemüht habe, einen Teil des von Habermas angelegten Begriffsdickichts zu durchdringen. Zur Kritik seiner heutigen Konzeption vgl. auch Herbert Keuth, Erkenntnis und Entscheidung. Zur Kritik der kritischen Theorie, Tübingen 1993.
- 43 Wie Sölter in seinem oben erwähnten Buch feststellt, vgl. a.a.O., S. 50 ff.
- 44 Vgl. Sölter, a.a.O., S. 2, Anm. 3, sowie Fred Alford, Hans Albert and the Unfinished Enlightenment, Philosophy of the social sciences, 17/4, 1987.
- 45 Vgl. dazu Sölter, a.a.O.
- 46 Vgl. dazu Immanuel Kant, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, 1783, Meiner-Ausgabe, Hamburg 1957, S. 77 ff.
- 47 Vgl. dazu Karl Popper, Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie (1930–1933), Tübingen 1979, S. 88, vgl. auch mein Buch: Kritik der reinen Erkenntnislehre, Tübingen 1987, S. 34 ff., und Gerhard Vollmer, Evolutionäre Erkenntnistheorie, Stuttgart 1975.
- 48 Wir haben in der Geschichtswissenschaft also das gleiche Problem, das Hume schon für die Naturwissenschaften aufgeworfen hat, nämlich das Induktionsproblem. Popper hat sich bei seiner Behandlung der geschichtlichen Erkenntnis seinerzeit mit diesem Problem nicht befaßt, obwohl es nahegelegen hätte, darauf einzugehen. Die Rolle der Quellen in der historischen Forschung war nicht sein Thema, vgl. dazu das III. und IV. Kapitel meines in Anm. 35 oben erwähnten Buches.
- 49 Vgl. dazu meinen Aufsatz: Aufklärung und Steuerung, in meinem gleichnamigen Aufsatzband, Hamburg 1976.
- 50 Vgl. dazu das Habermas gewidmete VIII. Kapitel meines Buches: Kritik der reinen Hermeneutik, a.a.O., vor allem S. 257 ff.
- 51 Vgl. dazu Martin Heidegger, Die Technik und die Kehre, Pfullingen 1962.
- 52 Vgl. dazu das VI. Kapitel meines oben erwähnten Buches: Kritik der reinen Erkenntnislehre, S. 144–165, wo u.a. die Lehre von den Wissensformen analysiert wird, sowie meinen Aufsatz: The Conflict between Science and Religion: Religious Metaphysics and the Scientific World View as Alternatives, Journal of Institutional and Theoretical Economics, Vol. 153, 1997, S. 216–234.
- 53 Vgl. dazu mein in Anm. 15 oben erwähntes Buch: Traktat über rationale Praxis.
- 54 Vgl. dazu meinen Aufsatz: Europa und die Zähmung der Herrschaft. Der europäische Weg zur offenen Gesellschaft, in meiner Schrift: Freiheit und Ordnung. Tübingen 1986.
- 55 Vgl. dazu das VI. Kapitel: Hermeneutik, Jurisprudenz und soziale Ordnung. in meinem in Anm. 13 oben erwähnten Buch, S. 164–197.
- 56 Vgl. dazu Anm. 17 oben.
- 57 Vgl. dazu meine in Anm. 11 oben erwähnten Arbeiten.
- 58 Vgl. dazu Gustav Bergmann. The Metaphysics of Logical Positivism. New York/London/Toronto 1954.
- 59 Vgl. dazu das in Anm. 20 oben erwähnte Buch.

HERBERT SCHNÄDELBACH

KRITISCHE THEORIE?

AUFGABEN KRITISCHER PHILOSOPHIE HEUTE

Mir ist die Aufgabe zugefallen, das Thema dieser Tage »Renaissance der Gesellschaftskritik?« aus der Frankfurter Perspektive zu beleuchten, aber dem Fragezeichen, das ich hiermit meinem publizierten Vortragstitel hinzufüge, mögen Sie entnehmen, daß ich die Sicht der Dinge, mit der mich meine Frankfurter Lehrer damals vertraut machten, nicht mehr unmittelbar zu teilen vermag. Max Horkheimer, Theodor W. Adorno und auch der Nachfolger Horkheimers, Jürgen Habermas, hatten Professuren für Philosophie und Soziologie inne, wobei dieses »und« nicht bloß additiv gemeint war; intendiert war die Einheit von Philosophie und Soziologie im Rahmen einer kritischen Gesellschaftstheorie, wobei noch Habermas in seinen frühen Jahren darauf bestand, daß das Philosophische überhaupt nur noch in Gestalt des Kritischen einer Theorie des gesellschaftlichen Ganzen ein Existenzrecht habe.¹ Vor dieser Tradition kann ich also gar nicht umhin, auch von Gesellschaftskritik zu sprechen, wenn ich etwas über die Aufgaben kritischer Philosophie heute zu sagen versuche. Aber um es vor auszuschicken: Ich bin davon überzeugt, daß das Frankfurter Projekt Kritischer Theorie gescheitert ist, was aber nicht bedeutet, daß kein Kritikbedarf mehr bestünde; nur läßt der sich nicht mit den Mitteln decken, die man in Frankfurt ursprünglich ins Auge gefaßt hatte. Um das zu zeigen, werde ich zunächst die Grundideen und das Schicksal der Kritischen Theorie skizzieren (I), um dann etwas Kritisches zum Rivalen der Kritischen Theorie im sogenannten Positivismus-Streit zu sagen: dem Kritischen Rationalismus (II), um dann schließlich anhand von zwei Beispielen zu zeigen, worin die Aufgaben kritischen Philosophierens bestehen – heute, d. h. jenseits der historisch gewordenen Alternative »Kritische Theorie vs. Kritischer Rationalismus« (III). Einige zusammenfassende Bemerkungen zur Frage der Gesellschaftskritik sollen meinen Beitrag beschließen.

I

In diesem Jahr werden wir immer wieder daran erinnert, daß das Jahr, das einer ganzen Generation junger Intellektueller den Namen gab, schon 30 Jahre her ist: 1968. Die 68er, die sich heute fast sämtlich in dem »System«, das sie damals leidenschaftlich entlarvten und bekämpften, auf gut dotierten Posten dem Pensionsalter nähern, bekommen in der Regel feuchte Augen im Rückblick auf jene heroischen Tage; aber wenn sie die Jungen mit ihrer Nostalgie behelligen, stoßen sie fast nie auf Gegenliebe. Das ist auch nicht zu erwarten, weil die sich nicht gern anhören, was ihnen die Revolutionäre von damals vorwerfen: Sie seien unpolitisch, angepaßt, konsumorientiert – unkritisch eben. Man selbst war kritisch gewesen; »Kritik« war das magische Wort jener Zeit, und ich habe es immer noch im Ohr, wie Hans-Jürgen Krahl in Frankfurt bei jeder Gelegenheit »Krietiek« sagte. Wo dieses Wort fiel, war es fast immer ein Zitat, denn natürlich stand Marx im Hintergrund: Gemeint war Kritik nicht nur als »Leidenschaft des Kopfs«, sondern als »Kopf der Leidenschaft«², d. h. der revolutionären; aus der »Waffe der Kritik« sollte die »Kritik der Waffen« werden, denn – so hatte Marx geschrieben – »die materielle Gewalt muß gestürzt werden durch materielle Gewalt, allein auch die Theorie wird zur materiellen Gewalt, sobald sie die Massen ergreift.«³ Die Frankfurter Aktivisten hielten sich damals für die Inhaber der Theorie, von der sie glaubten, jetzt werde sie die Massen ergreifen, und sie meinten überdies, die Massen würden auch diese Theorie ergreifen; wer damals in Frankfurt etwas anderes glaubte, galt als ideologisch verblendet – als »bürgerlich« eben. »Bürgerlich« und »kritisch« – das war ein ausschließender Gegensatz. Die herkömmliche Wissenschaft wurde jetzt von »kritischen« Wissenschaftlern bürgerlicher Herkunft durchweg als »bürgerlich« denunziert, und dabei schossen lauter »kritische« Disziplinen aus dem Boden: Kritische Psychologie, Kritische Erziehungswissenschaft, Kritische Rechtswissenschaft, Kritische Geschichtswissenschaft etc. etc.

Für die Vereinigung von Wissenschaft und Kritik hatte die sogenannte Frankfurter Schule das Stichwort gegeben: Kritische Theo-

rie. Nun war es eine grobe Geschichtsklitterung, als man in den 70er Jahren in Deutschland die Kritische Theorie kausal für die 68er-Protestbewegung und den linken Terror verantwortlich machte; es handelte sich auch nicht nur um eine »zweite Jugendbewegung« oder gar um eine »linke Kulturrevolution«, sondern um eine kulturelle Erschütterung, die den gesamten Westen betraf. Vieles war damals zusammengekommen; ich erinnere nur an die amerikanische Bürgerrechtsbewegung, an den Vietnamkrieg, an das Ende der Restaurationsperiode nach dem II. Weltkrieg mit ihren zahlreichen Defiziten und an die Krise der deutschen Universität. Es kann keine Rede davon sein, daß die Kritische Theorie die linke Protestbewegung initiiert hätte; sie wurde selbst von ihr überrollt, und sie konnte sich dem Versuch, sie für unmittelbar politische Ziele zu instrumentalisieren, nur schwer entziehen. Die intellektuellen Führer des Protests versuchten nicht nur, sich der Kritischen Theorie als Waffe zu bedienen; sie versuchten auch, ihre Lehrer vor ihren Karren zu spannen, und als das nicht gelang, richtete sich der ganze Zorn gegen sie. An der Frankfurter Universität waren nicht die Konservativen, sondern die Linken und Liberalen die Opfer des studentischen »Volkszorns«, und es ist für mich keine Frage, daß dies Adornos viel zu frühen Tod im Jahre 1969 mitverursachte. Es ist vor allem dieser Zusammenhang, der mich vor nostalgischer Rückschau auf das Jahr 1968 bewahrt; hier empfinde ich ganz einfach Rachegefühle.

In demselben Jahr betrat die andere philosophische Richtung das Licht der deutschen Öffentlichkeit, die ebenfalls »Kritik« im Schilde führte und zuvor nur im Zusammenhang des sogenannten Positivismus-Streits wahrgenommen worden war: der Kritische Rationalismus, und zwar in Gestalt der umfassenden, systematischen Darstellung dieser Philosophie im »Traktat über kritische Vernunft« von Hans Albert. Jetzt konnte man sich endlich gründlich informieren über das, was die Frankfurter im Anschluß an den gemeinsamen Auftritt von Popper und Adorno auf dem Tübinger Soziologentag 1961 glaubten, als »positivistisch« angreifen zu müssen. In dieser Zeit war ich selbst dabei, meine Habilitationsschrift über den Positivismus abzuschließen, in der ich zumindest für mich selbst klären wollte, was es denn nun mit dem allseits gescholtenen Angstgegner

auf sich habe. In Frankfurt war »positivistisch« das Prädikat für alles das, was man theoretisch nicht vertreten wollte und durfte; das Wort funktionierte in den Veranstaltungen wie ein bedingter Reflex, der Abscheu oder Gelächter auslöste. Nicht »kritisch-bürgerlich« war die bevorzugte Alternative, sondern »kritisch-positivistisch«, und beides bildete einen vollständigen, ausschließenden Gegensatz. So erschien es uns, als ob nur noch in Frankfurt das Licht kritischer Vernunft leuchtete – mitten in der weltweiten Wüste des Positivismus; um so erstaunlicher war der Titel von Alberts Buch.

Der Begriff »Positivismus« selbst schillerte dabei in allen Farben. Zunächst appellierte es an die Assoziation »positiv vs. negativ«, d. h. als positivistisch galten die, die dem Bestehenden positiv, affirmativ, bejahend gegenüberstehen – also die Konservativen; zu denen wollte man nicht gehören, also war man nicht positivistisch, sondern kritisch. Dann galt jede Theorie als positivistisch, die sich »wertfrei« zu ihrem Gegenstandsbereich verhielt, während die Kritische Theorie darauf bestand, Wissenschaft und Kritik in einer kritischen Gesellschaftstheorie miteinander vereinigen zu können; in diesem Sinne sprach Adorno von einem »so positivistisch gesonnenen Gelehrten wie Max Weber«⁴ – für uns heute eine erstaunliche Formulierung. Drittens war für Adorno »positivistisch« das Gegenteil von »dialektisch«, wobei er stets die Position vertrat, um gesellschaftliche Widersprüche theoretisch fassen und kritisieren zu können, müsse man im Denken Widersprüche zulassen: »Dialektik als Verfahren heißt, um des einmal an der Sache erfahrenen Widerspruchs willen und gegen ihn in Widersprüchen zu denken. Widerspruch in der Realität, ist sie Widerspruch gegen diese.«⁵ In jenen Jahren bedeutete in Frankfurt das Wort »undialektisch« ein intellektuelles Todesurteil; das war das Schlimmste, was man von einer Theorie oder einem Denkstil sagen konnte. (Einen ironischen Nachklang dazu fand ich später in dem Theaterstück »Eine linke Geschichte«, in dem ein Student versucht, in einer Kneipe zu agitieren; als ihn der Kellner anfährt, hier sei kein Platz für Radikalinskis, und er soll doch nach »drüben« gehen, sagt er: »Das ist aber ein ziemlich undialektischer Antikommunismus!«⁶) Schließlich faßte Habermas, der nach der ersten Runde des Positivismus-Streits diese Dia-

lektikauffassung aufgeben mußte, den Positivismus als Resultat der Verweigerung von Reflexion: »Daß wir Reflexion verleugnen, ist der Positivismus.«⁷ Unglücklicherweise kam noch eine Variante hinzu – die Verwechslung von Positivismus und erkenntnistheoretischem Realismus, die man aber aus der Frankfurter Perspektive erklären kann: Der erkenntnistheoretische Realismus ist sicher »undialektisch«, weil er nicht – wie die Hegelianer – die vollständige gegenseitige Vermittlung von »Subjekt« und »Objekt« lehrt, und er scheint ein Defizit an transzendentaler Reflexion anzuzeigen – was immer das sein mag.

Daß sich das undeutliche Feindbild des Positivismus nicht halten ließ, mußten wir endgültig zur Kenntnis nehmen, als 1969 der Positivismus-Streit in Buchform erschien⁸; ich denke heute noch, daß die Frankfurter damals verloren hatten, und daran konnte auch das lange Vorwort von Adorno nichts mehr ändern. Den Grund dafür sehe ich vor allem darin, daß auf der Frankfurter Seite gar keine einheitliche Position existierte, während Hans Albert in fast nahtloser Übereinstimmung mit Popper argumentieren konnte. Das ursprüngliche Konzept Kritischer Theorie hatte Max Horkheimer schon 1931 bei der Übernahme des mit dem Direktorat des Frankfurter Instituts für Sozialforschung verknüpften Lehrstuhls für Sozialphilosophie vorgelegt; man hat es nachträglich sehr glücklich als das eines »interdisziplinären Materialismus« bezeichnet.⁹ Das methodische Vorbild war die Kritik der politischen Ökonomie von Marx, aber in einer undogmatischen Form, mit einem erheblichen Gewicht der Ideologiekritik, was es erlaubte, auch alle Bereiche des »Überbaus« in die Gesellschaftstheorie einzubeziehen. Somit war Platz für Rechts- und Staatstheorie, für die Analyse und Kritik des Kulturellen im engeren Sinne des Wortes, und vor allem für die Rezeption der Psychoanalyse; zudem war »Sozialphilosophie« nicht nur ein Wort, sondern diese Bezeichnung der Professur Horkheimers drückte die wirkliche Dominanz der Philosophie richtig aus.¹⁰ Im Zusammenhang des Positivismus-Streits wurde behauptet, »Kritik« bedeute bei beiden Parteien etwas gänzlich Verschiedenes, nämlich in Frankfurt Kritik der Gesellschaft und bei den Popperianern Kritik des Wissens.¹¹ Das ist unzutreffend, weil schon bei Marx »Kritik

der politischen Ökonomie« zunächst Kritik der ökonomischen Theorien seiner Zeit meint und erst in zweiter Linie Kritik der ökonomischen Verhältnisse der kapitalistischen Produktionsweise, deren Ausdruck jene Theorien seien. Der ideologiekritische Zugang zur Gesellschaftskritik blieb immer bestimmend für den undogmatischen, d. h. nichtsowjetischen Marxismus des europäischen Westens und damit auch für die »Frankfurter«. Sieht man die Zeitschrift für Sozialforschung durch, so erstaunt das Übergewicht kultur- und philosophiekritischer Artikel, während man gesellschaftstheoretische im engeren Sinne kaum findet. Im Jahre 1937, d. h. in einer Zeit des scheinbar unaufhaltsamen Sieges des Faschismus in Europa und des stalinistischen Schreckens versuchte Horkheimer in der Emigration des Frankfurter Instituts mit seiner Arbeit »Traditionelle und kritische Theorie« eine Neubestimmung des Theorieprogramms, und es ist nicht ungerecht, sie als einen Rückzug aus der Gesellschaftstheorie in die Philosophie zu bestimmen. Das von Marx postulierte Subjekt der Revolution, das Proletariat mit der weltgeschichtlichen Bestimmung, die klassenlose Gesellschaft heraufzuführen, war abhanden gekommen – die Emigranten um Horkheimer sahen es im Westen kapitalistisch verbürgerlicht, in Deutschland faschistisch verblendet und im Osten bürokratisch versklavt. So fand sich die Kritische Theorie auf das bloße Denken reduziert, und sie verstand sich dann in der »Dialektik der Aufklärung« bloß noch als »Flaschenpost«¹² für künftige Generationen. Zudem entfernten sich Horkheimer und Adorno mit diesem Werk noch weiter von Marx, d. h. sie überführten die kritische, von Marx inspirierte Gesellschaftstheorie in eine universelle Geschichtsphilosophie im Zeichen Nietzsches und Max Webers, in der die Marxsche Kapitalismuskritik nur noch als Beispiel für das weltgeschichtliche Verhängnis der Dialektik von Aufklärung und Mythos, Naturbeherrschung und Selbstversklavung, Fortschritt und Barbarei vorkommt. Danach ist Horkheimer philosophisch verstummt, während Adornos Aufstieg dadurch möglich wurde, daß er sich – wie die Marxisten zu sagen pflegten – kulturkritisch »im Überbau tummelte« und die Marxsche Theorie in den dunklen Raum einer »verschwiegenen Orthodoxie«¹³ (Habermas) einschloß. Von Marx blieb in Frankfurt im

wesentlichen nur das Zitieren der »Tauschgesellschaft« und das Theorem des Warenfetischismus übrig; an die Stelle der Kritik der politischen Ökonomie trat die Kritik an der »positivistisch« gescholtenen empirischen Sozialforschung, mit der Adorno in den USA traumatische Erfahrungen gemacht hatte.¹⁴

Das war der Stand der Dinge zu Beginn des sogenannten Positivismus-Streits im Jahre 1961. Die Kritische Theorie verstand sich als Einheit von Philosophie und Gesellschaftstheorie, wobei die Ideologiekritik die Brücke bildete. Das Kritische der Ideologiekritik sollte sie von der bloßen Wissenssoziologie vom Typ Karl Mannheims abgrenzen, aber die Maßstäbe der Kritik blieben immer ein Problem. Adorno hielt bis zu seiner letzten Arbeit, dem Vorwort zu »Positivismus-Streit«, daran fest, daß sie sich aus der Analyse des Ganzen der Gesellschaft ohne subjektives Zutun von selbst ergäben; so sagt sein wohl berühmtester Satz: »Das Ganze ist das Unwahre«, und das war durchaus im Sinn einer objektiven Erkenntnis gemeint. Daraus erklärt sich auch seine Stellungnahme zum Wertfreiheitsproblem: »Wert und Wertfreiheit sind dialektisch durch einander vermittelt. Keine auf das nicht unmittelbar seiende Wesen der Gesellschaft gerichtete Erkenntnis wäre wahr, die es nicht anders wollte, insofern also ›wertende‹ wäre; nichts ist von der Gesellschaft zu fordern, was nicht aus dem Verhältnis von Begriff und Empirie aufstiege, nicht also wesentlich Erkenntnis ist.«¹⁵ Als »dialektisch« verstand sich Adornos Sichtweise nicht nur wegen ihres totalisierenden Zugriffs auf das Ganze der Gesellschaft, sondern wegen ihres Ideals der immanenten Kritik, das dieses Zitat anzeigt. Adorno war davon überzeugt, daß es genüge, die Wirklichkeit einer Gesellschaft mit ihren eigenen normativen Ansprüchen zu konfrontieren, um ohne subjektiv-wertende Zutat zu »erkennen«, daß sie Kritik erfordere und rechtfertige. Als Modell diente ihm stets die Marxsche These, im Tausch zwischen Kapital und Arbeit gehe es auf der Oberfläche gerecht im Sinne des Äquivalententauschs zu, während in Wahrheit aber Ausbeutung stattfinde, was die »wertfreie« Theorie objektiv nachweisen könne. Adorno pflegte an dieser Stelle auch meist mit dem Versprechen der bürgerlichen Gesellschaft zu argumentieren, eine Gesellschaft der Freien und Gleichen zu sein, und mit den So-

zialisten der bloß formal-rechtlichen Realisierung dieses Ideals gegenüber die material-ökonomische einzufordern. Es liegt aber auf der Hand, daß dieses immanente Kritikmodell dann nicht funktioniert, wenn eine Gesellschaft gar keine einklagbaren idealen Ansprüche erhebt – den NS-Staat oder das Regime des Saddam Hussein kann man einfach nicht immanent kritisieren –, und wenn man nicht schon von vornherein davon überzeugt ist, daß das Auseinanderklaffen von Anspruch und Wirklichkeit negativ zu bewerten ist: Der Zyniker wird es sicher begrüßen, daß z.B. in der Bundesrepublik nicht alle Verfassungsnormen realisiert sind. Die Kritik an der Diskrepanz zwischen Norm und Realität ist mehr als eine bloße Feststellung; sie ist selbst eine normative Stellungnahme, die sich nicht aus der Beschreibung der Realität allein ableiten läßt.¹⁶

In seinem Beitrag zur Adorno-Festschrift von 1963 »Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik«, auf den Hans Albert im folgenden Jahr mit »Der Mythos der totalen Vernunft« reagierte, hatte Jürgen Habermas Adornos dialektische Einheit von Gesellschaftstheorie und Gesellschaftskritik noch verteidigt, sah sich dann aber genötigt, diese Position in seiner Replik »Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus« zu räumen. Er verlagerte das kritische Potential aus dem Zentrum der dialektisch-totalisierenden Gesellschaftstheorie nun in einen quasi-transzendentalen Vorspann, in dem es nur mehr darum ging, die Grundlagen und Kriterien kritischer Gesellschaftstheorie philosophisch auszuweisen – zunächst in einem Konzept erkenntnisleitender Interessen mit dem magischen Stichwort »emanzipatorisches Erkenntnisinteresse«¹⁷, aus dessen Faszination sich oben genannte wundersame Vermehrung »kritischer« Wissenschaftssparten erklärt: Wer wollte damals nicht als emanzipatorisch, also kritisch gelten? In seiner »Theorie des kommunikativen Handelns« (1981) hat Habermas dann dieses transzendente Interessenkonzept durch einen rationalitätstheoretischen Grundlegungsversuch kritischer Gesellschaftstheorie ersetzt, der sich nicht zufällig viel stärker an Max Weber als an Marx orientiert. Gemessen am klassischen Modell der Hegelschen und marxistischen Systemdialektik bedeutete dies die Rückbildung des Dialektischen zum bloß Transzendentalen, ein Rückstieg von Hegel zu

Kant, was Habermas auch prompt den unerschöpflichen Haß einer kleinen Alt-Frankfurter Orthodoxie einbrachte. Die Kritik an der positivistischen »Halbierung« lief jetzt nur noch auf eine komplementäre Ergänzung der empirischen Soziologie durch eine transzendental-hermeneutische Methodenreflexion hinaus, d. h. von Positivismus sprachen wir damals nur noch dort, wo wir Grund hatten anzunehmen, daß diese andere Hälfte fehlte, denn: »Daß wir Reflexion verleugnen, ist der Positivismus.« Gegen solche Reflexion hatten freilich die Kritischen Rationalisten nichts einzuwenden, vorausgesetzt, man verstand sie nicht als transzendental oder hermeneutisch¹⁸; damit war das Terrain definiert, auf dem in den späteren Jahren Hans Albert und Karl-Otto Apel ausgiebig miteinander fochten.

Wie ist der Positivismus-Streit ausgegangen? Nun, ich sagte schon: Frankfurt hat verloren. Die Frankfurter mußten unter dem Druck der Argumente der Gegenseite lernen, daß man das totalisierende Konzept der Kritischen Theorie nicht mehr vertreten kann, sondern bestenfalls nur ein komplementäres; aber auch dieses komplementäre Konzept erwies sich schließlich nicht als tragfähig, wie die Diskussion über die »Theorie des kommunikativen Handelns« zeigte.¹⁹ Die Kritische Theorie scheiterte letztlich am Wertfreiheits-Problem, was sich schon in Adornos letztem Text abgezeichnet hatte. Für das Thema dieser Tage bedeutet dies: Gesellschaftskritik bleibt möglich, und die kann sich auch wissenschaftlicher Argumente bedienen, aber sie kann sich niemals vollständig wissenschaftlich legitimieren; immer erfordert sie ein von Wissenschaft unabhängiges normatives Fundament, sei es in einem moralischen oder politischen Engagement. Was 1968 niemand für möglich gehalten hätte, war eingetreten: Max Weber hatte über Karl Marx gesiegt.

II

Was den Positivismus-Streit so undurchsichtig machte, war die Tatsache, daß dem Frankfurter diffusen Positivismus-Verdacht auf der Seite der Popperianer ein ebenso diffuser Totalitarismus-Verdacht

gegenüberstand. Beide Parteien, die Kritische Theorie und der Kritische Rationalismus, lassen sich ohne die traumatische Erfahrung des rechten und linken Totalitarismus nicht verstehen. Wenn man fragt, was die Identität des Kritischen Rationalismus ausmacht, sieht man sich unmittelbar auf diesen Punkt verwiesen. Für mich ist der Kern der Philosophie Poppers eine eigentümliche Vereinigung von Wissenschafts- und Sozialphilosophie, wobei ich vermute, daß das Sozialphilosophische wohl das Ursprüngliche ist, wobei ich an die marxistische Phase in Poppers Biographie²⁰ und an seine Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse²¹ denke. In meiner Sicht ist Popper niemals bloß Wissenschaftstheoretiker gewesen, sondern er fragte im Widerstand gegen jeglichen Dogmatismus von vornherein: Was ist Wissenschaft als ein kritisches Unternehmen? Und daraus ergab sich die weitere Frage: Welche Gesellschaftsform ist allein mit dem Konzept kritischer Wissenschaft verträglich? In dieser Verschränkung von wissenschaftlicher Kritik und offener Gesellschaft gründet das sozialkritische Potential des Kritischen Rationalismus, für den Kritik sich eben nicht nur auf Wissensformen erstreckt, wie man in Frankfurt meinte; seine These ist: Geschlossene, illiberale, totalitäre Gesellschaftskonzeptionen wie die marxistisch-leninistische oder die faschistische können niemals wissenschaftliche Legitimation beanspruchen. Das philosophische Verdienst Poppers sehe ich darin, in unserem Jahrhundert den kritischen Kern von Vernunft überhaupt zur Geltung gebracht zu haben, über die Grenzen der Wissenschaftstheorie hinaus; damit erweist er sich im Rückblick als ein strikterer Neukantianer als der ganze Neukantianismus, der die innere Einheit von Vernunft und Kritik, die Kants Werk durchweg bestimmt, zugunsten eines letzbegründenden Systemdenkens in den Hintergrund gedrängt hatte.

Wenn man den Kritischen Rationalismus nicht mit der Philosophie Poppers identifiziert, sondern idealtypisch als Position zu fassen versucht, wird deutlich: Das Wesentliche ist ein Kritizismus als konsequenter Fallibilismus – d. h. als die Überzeugung von der prinzipiellen Fehlbarkeit unseres Wissens –, und dieser Fallibilismus ist stets verknüpft mit einem antidogmatischen und einem antitotalitären Affekt, aus dem sich auch noch die Stellungnahmen Hans Al-

berts im Positivismus-Streit und in der Auseinandersetzung mit den Letztbegründungsversuchen von Apel und Kuhlmann verstehen lassen. Der erkenntnistheoretische Realismus gehört m. E. nicht dazu, d. h. man muß Poppers halsbrecherischer Ableitung einer realistischen Erkenntnistheorie aus der Wahrheitsdefinition für formalisierte Sprachen durch Tarski²² nicht folgen und kann doch Fallibilist bleiben. (Ich selber meine, daß man die Intuition des erkenntnistheoretischen Realismus – daß wir es nämlich in der Erkenntnis nicht nur mit unseren Vorstellungen und Meinungen, sondern mit einer objektiven Erfahrungswelt zu tun haben – unbedingt verteidigen sollte, daß man dies aber nicht realistisch, sondern nur pragmatistisch zu leisten vermag;²³ gleichwohl betrachte ich mich als Fallibilisten.)

Das Gesagte gilt auch für Poppers Platonismus der »Dritten Welt«, d. h. der »Welt der intelligibila oder der Ideen im objektiven Sinne«, die er mit der »Welt der möglichen Gegenstände des Denkens«²⁴ gleichsetzt; wer Popper hier kritisiert, hat sich damit noch nicht gegen den Fallibilismus gewandt. Wenn dies zutrifft, dann muß man sagen: Der Kritische Rationalismus als Fallibilismus hat nicht nur gesiegt, sondern er hat sich zu Tode gesiegt, denn ihm ist der Gegner abhanden gekommen. Heute sind wir alle Fallibilisten – sogar Habermas – und wir leben nach dem Fall des Marxismus in einem gepflegt skeptischen und relativistischen Klima, in dem sich jeder lächerlich macht, der überhaupt noch etwas vertritt. Starke Geltungsansprüche werden sofort als Dogmatismus denunziert, und der Vorwurf der Kritikimmunsierung wird garantiert immer dann erhoben, wenn man versucht, eine bestimmte Sicht der Dinge mit Argumenten zu verteidigen. Seit über 20 Jahren und jüngst wieder in einer schriftlichen Debatte zur Rationalitätstheorie²⁵ erlebe ich Kritische Rationalisten als Leute, die die Ersetzung des klassischen Begründungsmodells durch die Idee der kritischen Prüfung als bequeme Ausrede verstehen, selbst noch irgend etwas vertreten zu müssen; sie warten darauf, daß andere dies tun, und prüfen dann kritisch. Als ob Kritik und Rechtfertigung nicht zusammengehörten! Was wollen diese Kritischen Rationalisten denn kritisch prüfen, wenn niemand mehr mit Pro-Argumenten, d. h. mit Begründungen

und Rechtfertigungen, etwas bereitstellt, was eine kritische Prüfung lohnt? Sind die Kritischen Rationalisten denn wirklich die Parasiten des Wissenschaftsbetriebs? Hans Albert möchte ich hier ausdrücklich ausnehmen, denn nicht nur trägt eines seiner Bücher den Titel »Konstruktion und Kritik«²⁶, sondern immer hat er sich auch für Überzeugungen in die Bresche geworfen, und nicht nur gegen andere. Die einfache Entgegensetzung von Begründung und kritischer Prüfung – z. B. mit der Behauptung, Popper habe doch gezeigt, daß es gar keine Begründungen gebe²⁷ – beruht auf einem tendenziösen Mißverständnis; Popper und Albert haben nur gezeigt, daß es keine vollständigen Begründungen gibt, aber unvollständige Begründungen und Rechtfertigungen haben sie schon zugelassen, denn was hätten wir davon, wenn Theorien, die wir kritisch prüfen wollen, beim ersten Windhauch wie Kartenhäuser zusammenfielen? Die Allgemeine Relativitätstheorie, für die es jahrelang überhaupt keine empirische Überprüfungsinstanzen gab, war zunächst einmal sehr fest gefügt; war sie deswegen schlechter Dogmatismus?

In der Diskussion mit Hans Albert haben Karl-Otto Apel und Wolfgang Kuhlmann versucht, den Fallibilismus zu kritisieren und in ihm einen nichtfalliblen Kern aufzuweisen.²⁸ Was ich an dieser Diskussion bis heute nicht verstehe, ist, wie man überhaupt sinnvoll über die Frage (von W. W. Bartley) diskutieren kann, ob der Fallibilismus selbst wahr oder falsch und damit fallibel sei. Das ist von der Art der Frage, ob der Liberalismus oder der Konservatismus wahr oder falsch ist. Für mich ist der Fallibilismus eine Haltung, eine intellektuelle Lebensform, die der Maxime folgt, immer mit der Fehlerbarkeit unseres Wissens zu rechnen; er ist keine Lehre oder gar eine Theorie. Wie will man denn beweisen, daß der Fallibilismus falsch ist? Das könnte man nur durch das Präsentieren einer These oder Theorie, die tatsächlich oder prinzipiell unwiderlegbar ist; aber dieses Präsentieren ist dann doch selber fallibel. Fallibilismus wird praktiziert, und zwar auch gerade dann, wo jemand starke und vielleicht nichtfallible Geltungsansprüche erhebt und sie dann der Diskussion aussetzt; mehr kann der Kritische Rationalist doch nicht verlangen. Er kann doch nicht verbieten, daß jemand die Unwider-

legbarkeit einer These oder Theorie behauptet, denn das wäre Dogmatismus, weil es wahr sein könnte, daß es Unwiderlegbares gibt: Den konsequenten Fallibilisten muß es auch interessieren, ob es tatsächlich Unwiderlegbares gibt, und daran wird er die Kraft der kritischen Prüfung zu bewähren versuchen. Der Dogmatiker ist nicht der, der etwas als unwiderlegbar behauptet, sondern der zugleich behauptet, daß diese seine Behauptung unwiderlegbar ist. Aber wir wissen, was es mit Behauptungen, die ihre eigene Unwiderlegbarkeit behaupten, auf sich hat – nämlich nichts: Auch die Behauptung, die von sich selbst behauptet, sie sei unwiderlegbar, ist nicht schon deswegen unwiderlegbar, sondern auch sie steht zur Diskussion. Deswegen ist auch nicht der Fallibilist, der andauernd jeder seiner Behauptungen hinzufügt, daß das, was er behauptet, fallibel sei; das kann er getrost weglassen, denn man wird ihn daran erkennen, wie er sich im weiteren Verlauf der Argumentation verhält. Der ganzen Debatte über die Fallibilität des Fallibilismus liegt eine Verwechslung der Objekt- und Metaebene zugrunde, d. h. der Ebene der Behauptungen über Sachverhalte mit der Ebene von Behauptungen über Behauptungen über Sachverhalte. Dadurch entsteht die Absurdität von Behauptungen, die ihre eigene Nichtfallibilität behaupten, und die Redundanz der ausdrücklichen Behauptung der Fallibilität bei Behauptungen, denn wer immer etwas behauptet, erhebt einen Geltungsanspruch, der durch das bloße Erheben selbst noch nicht eingelöst ist; auch die Behauptung, der mit dieser Behauptung erhobene Geltungsanspruch sei eingelöst, ist wieder bloß eine Behauptung. (So viel analytische Philosophie hätte der Debatte gutgetan.) Der echte Dogmatiker hingegen sagt »Schluß der Debatte!« und hält die Sache einfach für ausgemacht; diskutierte er weiter, verwickelte er sich ja in einen performativen Widerspruch zwischen dem, was er glaubt, und dem, was er tut. Diskussionsbereitschaft ist ein Zeichen für praktischen Fallibilismus, und in diesem Sinne haben sich sogar die transzendentalen »Letztbegründer« Apel und Kuhlmann immer als Fallibilisten verhalten. Eine andere Alternative zum Fallibilismus ist die machtgestützte Propaganda, die abweichende Überzeugungen mit Sanktionen bedroht, aber alles was recht ist: Damit hat man in Frankfurt niemals sympathisiert.

Halten wir fest: Das Frankfurter Programm einer internen Einheit von Sozialwissenschaft und Gesellschaftskritik ist gescheitert; die von Popper inspirierte Vereinigung von Wissenschaft und Kritik im Zeichen des Fallibilismus hat sich nach dem Ende der totalitären Anwendungen unseres Jahrhunderts in unserer Wissenskultur allgemein durchgesetzt – oder besser: wiederhergestellt, denn die Kultur der kritischen Prüfung ist die der neuzeitlichen Aufklärung überhaupt. Auch wenn in ihr immer wieder Letztbegründungsansprüche erhoben worden sind: Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant und auch Hegel haben solche Ansprüche begründet erhoben und ihre Argumente der Diskussion ausgesetzt – gerade Hegel hat stets gegen Schelling und die Romantik auf der Argumentation bestanden –, also waren auch diese rationalistischen Systemphilosophen sämtlich praktizierende Fallibilisten. Um keinen Zweifel aufkommen zu lassen: Ich bin von der Möglichkeit von Letztbegründung nicht überzeugt, und ich denke, man kann so etwas ganz gut entbehren; aber auch der konsequenteste Fallibilist kann nicht von vornherein ausschließen, daß Letztbegründungsargumente funktionieren, aber deswegen braucht er seinen Fallibilismus nicht aufzugeben: Er muß nur damit rechnen, daß es Situationen gibt, in denen man faktisch kein Gegenargument mehr findet, was aber – wenn es sich nicht um geschlossene formale Aussagesysteme handelt, wo Vollständigkeitsbeweise möglich sind – prinzipiell nicht auszuschließen ist.

Was mir beim Kritischen Rationalismus fehlt, und weswegen ich mich selbst ihm nicht zurechne, ist das Folgende: Er ist eine höchst unvollständige Philosophie. – Zunächst fehlt mir trotz der Dominanz der Wissenschaftstheorie eine überzeugende Erkenntnistheorie, worunter ich primär eine Grammatik epistemischer Ausdrücke verstehe. Da werden Menschen auf den Mond geschossen und zurückgeholt, und der Wissenschaftsphilosoph Popper steht daneben und sagt: »Wir wissen nicht, sondern wir raten.«²⁹ War die Mondlandung nur ein Kreuzworträtsel? Was ist das für ein Begriff von »Wissen«, den wir nur dann verwenden dürfen, wenn das Gewußte zweifelsfrei gewiß ist? Der Ausdruck »fallibles Wissen« wäre dann ein existierender Widerspruch, während ich schon meine, daß fallibles Wissen mehr ist als bloßes Raten. Bei dem unter Kriti-

schen Rationalisten geringgeschätzten Wittgenstein hätte man lernen können, daß »Wissen« und »Gewißheit« nur dem Sprachklang nach etwas miteinander zu tun haben, d. h. Wissen aus begründeten Überzeugungen besteht und Gewißheit ein psychischer Zustand ist. – Dann fehlt mir eine Ethik, denn die richtige These, daß man auch über normative Prinzipien rational, d. h. kritisch diskutieren kann³⁰, ist noch keine ethische Theorie. Wie sollte sie aussehen: werational, utilitaristisch oder normativistisch – wobei man solche Entwürfe, die sich im Prinzip gegenseitig ausschließen, durchaus auch in fallibilistischer Weise vertreten kann. – Ein weiteres Defizit sehe ich im Fehlen einer überzeugenden Sprach- und Bedeutungstheorie. Wir hören von Hans Albert seit vielen Jahren, die Hermeneutiker und analytischen Philosophen überschätzten die Probleme der Kommunikation, der Interpretation und des Verstehens³¹, aber das allein ist doch noch kein Argument. Wir Frankfurter haben seit dem Positivismus-Streit vieles mühsam lernen müssen; gerade im Problemfeld »Sprache und Kommunikation« vermisste ich auch nur annähernd vergleichbare Lernleistungen auf kritisch-rationalistischer Seite. Statt dessen hören wir seit Jahrzehnten unverändert die Thesen von Ernest Gellner³² – die übrigens mit denen von Herbert Marcuse übereinstimmen³³ –, Wittgenstein und die analytische Philosophie seien konservativ, denn sie wollten alles lassen, wie es ist, und sie dogmatisierten überdies die Alltagssprache. Wogegen sich das phänomenologische Philosophieren Wittgensteins mit seinen Sprachspiel-Beschreibungen in den »Philosophischen Untersuchungen« richtet – nämlich gegen die schlichte Verwechslung philosophischer mit wissenschaftlichen Fragen ebenso wie das Ausweichen der Philosophie in angewandte Logik und in die abgehobene Konstruktion irgendwelcher Kunst- und Bildungssprachen –, wird hier ebensowenig zur Kenntnis genommen wie das kritische Potential dieses Textes selbst, von dem man sagen kann, daß er unser traditionelles Sprachdenken revolutioniert hat; immer werden einige zugespitzte metaphilosophische Formulierungen Wittgensteins mit der Praxis seines Denkens verwechselt.

Was mich geradezu erzürnt – und darüber muß ich bei einer Hegel-Woche in der Hegel-Stadt Bamberg einmal offen sprechen –, ist

die Monotonie, mit der die Kritischen Rationalisten die inkompetenten und tendenziösen Urteile Poppers über Hegel wiederholen. Was sie von Hegel wissen, ist nur, daß er das Widerspruchsprinzip suspendiert und damit dem Irrationalismus Tür und Tor geöffnet habe – so Popper in »Was ist Dialektik?« (1940)³⁴ und jüngst wieder Agassi³⁵ – und daß seine Rechtsphilosophie aufs neue den »Mythos von der Urhorde« propagiere, d. h. die Gründungsschrift des modernen Totalitarismus von rechts und links sei; beides – der Irrationalismus und der Totalitarismus – stützten bei Hegel einander: so »Die offene Gesellschaft und ihre Feinde« (1945)³⁶. Auch hier verweigern die Kritischen Rationalisten das Lernen und ziehen es vor, statt dessen in völlig unkritischer und wenig rationaler Weise ihre oberste Autorität bloß zu zitieren. Warum trauen sie sich nicht einfach selbst einmal an Hegel heran? Was das Widerspruchsprinzip betrifft, so wird niemand in der »Wissenschaft der Logik« auch nur einen einzigen Satz von der Form »p und nicht-p« finden. Hegels Dialektik funktioniert nur unter der ausdrücklichen Voraussetzung der Anerkennung des Widerspruchsprinzips; ihr Problem war das der Antinomien, d. h. der Beweisbarkeit von einander kontradiktorisch widersprechender Thesen, die schon Kant entdeckt hatte. Hegels Dialektik ist der Versuch, diese Antinomien nicht einfach fallenzulassen, sondern mit ihnen weiterhin rational zu verfahren. Gleichwohl bin ich selbst davon überzeugt, daß Hegels Dialektik eine Philosophie bedeutet, die man nicht vertreten kann, aber nicht aus den Gründen, die Popper dafür anführt; im übrigen kenne ich niemanden außer Vittorio Hösle, der Hegel affirmativ vertritt. Die These aber, Hegel sei Irrationalist, ist eine lebensphilosophische Legende, die Richard Kroner in den 20er Jahren in die Welt gesetzt hat, und an der nichts ist: Hegel hat nicht nur gegen Schelling und die Romantik immer auf Kritik und Begründung bestanden, sondern seine eigenen Hauptwerke – die »Phänomenologie des Geistes« und die »Wissenschaft der Logik« – sind riesige Kritik- und Begründungszusammenhänge; man mag sie für verfehlt halten, aber wer sich irrt, ist deswegen noch nicht irrational, sondern hat eben Pech gehabt. – Noch schlimmer ergeht es Hegel in Poppers Sozialphilosophie. Popper wollte Hegel primär gar nicht widerlegen, sondern bloßstel-

len und »bekämpfen«³⁷ als den Stammvater des modernen Totalitarismus, aber dazu reicht es nicht hin, daß man nur die Vorrede der Rechtsphilosophie und einige schon von Rudolf Haym in seiner Hegel-Polemik von 1857³⁸ hervorgehobene Formulierungen über den Staat aus apokryphen Vorlesungsnachschriften liest und den reichen Inhalt dieses Werkes einfach ignoriert. Diese Vorrede³⁹ ist ein publizistisches Unglück, geschrieben unmittelbar nach den »Karlsbader Beschlüssen« (1819) und in der Situation der sogenannten »Demagogenverfolgungen«. Hegel war kein Held, und so belegen der Text der Vorrede und einige Änderungen in der Druckfassung der Rechtsphilosophie, die Karl-Heinz Ilting im einzelnen nachgewiesen hat⁴⁰, Hegels Angst um seine Professur und seinen Opportunismus. Dabei finde ich nicht seine quasi-theologische Rhetorik in Fragen des Wesens des Staates und der Majestät des Monarchen als das Anstößigste, sondern daß er die Französische Revolution, die er in seiner Jugend gefeiert hatte und der er an jedem 14. Juli mit einem besonderen Glas Wein gedachte, im Haupttext der Rechtsphilosophie nur noch als ein verabscheuungswürdiges Spektakel und dann implizit als eine bloße Verfassungsänderung darstellt⁴¹; hier verleugnete Hegel eine bessere Einsicht. Seit allem Anfang war Hegel freilich den preußischen Konservativen und der Mehrheit seiner Fakultät als Anhänger der Ideen von 1789 verdächtig gewesen, und es waren schließlich der Minister Altenstein und die verbliebenen preußischen Reformer, die Hegel und seine Schüler schützten. Die Wahrheit über den angeblichen Preußischen Staatsphilosophen und Vordenker der Restauration, als den ihn sowohl der junge Marx wie der Nationalliberale Rudolf Haym nach 1848 dann hinstellten, sah so aus: Der romantisch-reaktionäre König Friedrich Wilhelm IV. berief nach seiner Thronbesteigung 1840 sofort den alten Schelling und bedachte ihn mit der Aufgabe, die »Drachensaat« des Hegelismus auszurotten. Aber das mag nur historisch interessant sein. Wenn man wirklich einmal die Hegelsche Rechtsphilosophie aufschlägt,⁴² dann sieht man: Hegel vertritt ohne jede Einschränkung das »Prinzip Freiheit«, das moderne liberale Eigentums- und Vertragsrecht, die unbedingte Berechtigung des Prinzips der Subjektivität gegenüber dem romantischen Traditionalismus seiner Zeit,

eine moderne Familienauffassung, den konsequenten Wirtschaftsliberalismus mit einigen Zügen von Staatsinterventionismus und schließlich die Staatsform der konstitutionellen Monarchie als Rechtsstaat auf der Grundlage der Gewaltenteilung, die allen Leugenden zum Trotz im damaligen Preußen des uneingelösten Verfassungsversprechens nicht realisiert war. In dieser Situation mußten die Konservativen Hegels berühmt-berüchtigten Satz von der Vernünftigkeit des Wirklichen und der Wirklichkeit des Vernünftigen sogar als bedrohlich empfinden, denn in Preußen war das von Hegel deduzierte Vernünftige keineswegs wirklich. (In einer Vorlesungsnachschrift finden wir: »Das Vernünftige wird wirklich«, und Heine berichtet, Hegel habe augenzwinkernd zu ihm gesagt: »Das Vernünftige muß sein.«⁴³) Richtig ist, daß bei Hegel die Menschenrechte keinen Ort haben, weil er sie der ohnmächtigen Abstraktheit verdächtigt; er war kein Gegner der Menschenrechte, aber er sah ihre Intentionen besser in freiheitsgewährenden Institutionen aufgehoben als in bloß verbalen Rechtsformeln. Selbst die Liberalen konnten nicht ignorieren, daß Hegel in seiner Rechtsphilosophie die Sache der Freiheit vertritt, aber sie warfen ihm stets vor, einem falschen Freiheitsverständnis anzuhängen und damit die Freiheit zu verraten. Hegels Staat ist sehr liberal, aber er ist nicht der liberale Staat, weil Hegel nicht davon überzeugt war, daß das Prinzip bloß subjektiver Freiheit die Grundlegung eines freiheitssichernden Staates möglich macht. Ehe man sich über Hegels Kritik am politischen Liberalismus aufregt, sollte man sich klarmachen, daß wir in der Bundesrepublik auch nicht in einem rein liberalen Staat nach dem Vorbild von Friedrich von Hayeks »Verfassung der Freiheit« oder Robert Nozicks »Minimalstaat« leben. Will man im übrigen die modernen Vertreter des Kommunitarismus, die den politischen Liberalismus kritisieren, sämtlich als Kommunisten und Totalitaristen verleumden? Ich frage mich: Warum wird all das, was Hegel betrifft, von den Kritischen Rationalisten beharrlich ignoriert? Weil sie den Sack Hegel schlagen und den Esel Marx meinen; immer noch wird hier Marx bekämpft. Nun liegt der Marxismus am Boden; also könnte man sich doch jetzt wieder für Hegel interessieren, dabei seinen eigenen Fallibilismus unter Beweis stellen, d. h. die völlig über-

zogenen und tendenziösen Ansichten Poppers über Hegel einmal »kritisch prüfen« und dabei sogar etwas lernen.

III

Sieht man einmal vom Fallibilismus ab: Wie wäre es mit einer Konzeption kritischen Philosophierens ohne »-ismus«? »...ismen« sind häufig nicht mehr als Standpunkte, und Standpunkte sind Horizonte mit dem Radius Null; der Fallibilismus ist ja selber mit einem bloßen Standpunkts-Denken unvereinbar, und so meine ich, daß wir kritische Philosophen sein können, ohne uns auf Standpunkte stellen zu müssen. – An dieser Stelle muß etwas über »Kritik« gesagt werden. Kritik erfordert zunächst immer ein Pro und ein Contra, d. h. Kritik ist nur notwendig und sinnvoll, wenn irgend etwas verteidigt und gerechtfertigt wird, sonst genügte es, nur ein Mißfallen zu äußern, und der Gegenstand der Kritik wäre beseitigt. (Aus diesem Grund müssen die Kritischen Rationalisten, die nur »kritisch prüfen« wollen, ein starkes Interesse am Dogmatismus haben, weil sie sonst arbeitslos würden.) Im übrigen sind wir an Kritik, die sich nicht selbst auf etwas stützt, was verteidigt oder gerechtfertigt werden kann, nicht interessiert, denn das halten wir für bloßes Genörgel. – Dann findet Kritik mindestens auf zwei Ebenen statt. Wir kritisieren zum einen die Wirklichkeit, aber darin nur die Zustände, Vorgänge und Verhältnisse, die »in unserer Macht stehen« (Aristoteles) und die wir ändern können, und das sind vor allem Einstellungen (Charaktereigenschaften), Handlungen und Handlungsfolgen; niemand kritisiert, daß die Erde rund ist oder daß es bei uns im Sommer lange hell bleibt und im Winter früh dunkel wird. Dies ist der Ort der moralischen, sozialen, politischen und auch der ästhetischen Kritik. Und dann kritisieren wir – das ist die andere Ebene, die die Philosophen »Meta-Ebene« nennen – Meinungen, Überzeugungen oder Behauptungen, die die Wirklichkeit betreffen. Hier bezieht sich das Wechselspiel von Kritik und Rechtfertigung nicht mehr auf die Wirklichkeit selbst, sondern auf unsere Interpretation und Einschätzung der Wirklichkeit; wir erörtern hier nicht primär,

was wir von der Wirklichkeit halten, sondern was wir von dem halten sollen, was wir von ihr halten. In der Wirklichkeit gehen freilich diese beiden Ebenen meist ineinander über, aber es lohnt sich, sie zumindest für analytische Zwecke auseinanderzuhalten.“ Man mag die kritische Erörterung der kritisierbaren Wirklichkeit Diskussion, Debatte oder Disput nennen; für die kritische Erörterung auf der Meta-Ebene hingegen bietet sich der Ausdruck »Argumentation« an, weil wir in der Regel nicht sagen, die bloße Behauptung, Eifersucht sei lächerlich oder die Mehrwertsteuer sei zu hoch, sei schon ein Argument. In der Argumentation halten wir uns Argumente entgegen, und Argumente sind Behauptungen über die Vertretbarkeit oder Unhaltbarkeit von Meinungen, Überzeugungen und Behauptungen, die wir bereit sind, entsprechenden Gegenbehauptungen auszusetzen; in diesem Sinne ist Argumentation immer kritisch. Sofern sich die Argumentation im Wechselspiel von Kritik und Rechtfertigung auf das Grundsätzliche unseres theoretischen und praktischen Weltumgangs bezieht, nennen wir sie »philosophisch«, und deswegen definiert sie das, was wir abgekürzt, »kritisches Philosophieren« nennen. Ich behaupte, daß Popper genau diese Ebene argumentativer Kritik und Rechtfertigung im Auge hatte, als er seinen Rationalismus »kritisch« nannte, und ich stimme mit Kant und ihm darin überein, daß wir es dabei mit dem Kernbereich menschlicher Rationalität überhaupt zu tun haben.

Kritik ist dem griechischen Wortsinne nach nicht ein simples Zurückweisen und Widerlegen, sondern ein Unterscheiden zwischen dem Wahren und dem Falschen, dem Gültigen und dem Ungültigen, dem Vernünftigen und Unvernünftigen. Für die argumentative Kritik als der Unterscheidung zwischen dem, was wir im Gegeneinander des Pro und Contra der Argumente vertreten und nicht vertreten können, hat Kant die schöne Metapher der Grenzziehung eingeführt. Wollte Kant selbst die Grenze ziehen zwischen dem Erkennbaren und dem Nichterkennbaren, so suchte der frühe Wittgenstein nach der Grenze zwischen dem Sagbaren und dem Nichtsagbaren, das sich zeigen muß, und er setzte damit das kantische Programm der Vernunftkritik mit anderen Mitteln fort; auch der späte Wittgenstein, der Sprachspiele beschreibt, bleibt ein kriti-

scher Philosoph, weil er sie in sinnkritischer Absicht beschreibt. So möchte ich kritisches Philosophieren verstanden wissen als den Versuch zu klären, wo im Felde der Grundsätze unseres Denkens, Erkennens und Handelns die Grenzen zwischen dem Vertretbaren und dem Nichtvertretbaren verlaufen; dabei vermute ich, daß diese Grenzen Bereiche abstecken werden, in denen wir uns dann denkend aufhalten können, und nicht bloß Standpunkte, auf die wir uns stellen sollten. Ich denke, die Zeiten, in denen es der Kritik um Positivismus und Totalitarismus gehen mußte, sind vorbei; heute haben wir es mit einer Vielzahl philosophischer Perspektiven und Sichtweisen zu tun, deren Problem nicht darin besteht, daß sie einfach im Recht oder im Unrecht sind, sondern daß sie sämtlich ein begrenztes Recht besitzen – Positivismus und Totalitarismus gehören m.E. nicht dazu –, und daß es darauf ankommt, diese Grenzen richtig zu bestimmen. Ich nenne dafür zwei Beispiele: den Naturalismus und den Liberalismus.

Der klassische Naturalismus bestand in der Überzeugung, daß es in der Welt »mit rechten Dingen« zugeht und daß alles, was geschieht, natürliche Gründe und Ursachen hat; also sei die Welt aus sich selbst zu erklären, ohne Rekurs auf Aberglauben, Mythen und Religionen. In diesem Sinne sind wir heute alle Naturalisten, und es ist nicht zu sehen – zumindest unter Wissenschaftlern –, wer etwas anderes, d.h. den Supranaturalismus oder die Spökenkiekerei vertreten wollte. Der moderne Naturalismus seit dem 19. Jahrhundert hingegen ist der Ansicht, daß für alle Phänomene in der Welt ausschließlich naturwissenschaftliche Methoden zuständig seien, und da kann man schon begründete Zweifel anmelden, ohne deswegen gleich als finsterner Reaktionär dastehen zu müssen. Es geht hier nicht um die Alternative »Entweder Naturalismus oder Anti-Naturalismus«, und es ist auch nicht richtig, wie Hans Albert zu meinen scheint, daß alle Kritiker des Naturalismus einer Feindschaft gegen die Naturwissenschaften das Wort redeten oder gar einem Monopol geisteswissenschaftlicher Verfahren. Es kommt vielmehr darauf an anzugeben, wo naturwissenschaftliche Methoden sinnvoll sind und wo nicht. Nun ist dies sicher nicht schwer bei Literatur und bei Kunstwerken; eine elektroakustische Analyse von »Über allen Gip-

feln ist Ruh« oder eine Bestimmung der Härte und des pH-Wertes der Venus von Milo ist vielleicht nicht verboten, aber dann doch ein Witz. Anders ist es mit unserem Selbstverständnis als Menschen⁴⁵, sofern wir es im Gleichgewicht zu halten versuchen mit dem, was wir wissenschaftlich über uns selbst wissen. Hier nötigt uns der Naturalismus zum Abschied von traditionellen Seelenvorstellungen; die Willensfreiheit kommt ins Gerede, und unser Eigenstes, nämlich unser Bewußtsein, scheint wissenschaftlich nur noch von Neurophysiologen und Technikern der Künstlichen Intelligenz untersucht werden zu können. Wenn das das letzte Wort der Wissenschaft sein sollte, wären in einer wissenschaftlichen Kultur die Folgen erheblich: Die Vorstellung, wir seien Wesen, die für ihre Handlungen und ihre Lebensführung verantwortlich sein könnten, die Erlebnisse wie Gefühle und Abneigungen zu haben und objektive Gedanken zu fassen vermöchten, wäre rein wissenschaftlich überholt; wir wären dann Zombies mit irgendeinem subjektiven Brimborium im Gehirn, das man schlicht mit Computern simulieren kann. Mit dem Unterschied zwischen Handlungen und Körperbewegungen und zwischen psychischen und neuronalen Zuständen verschwände auch die Differenz zwischen dem II. Weltkrieg und einer Naturkatastrophe – zur Freude aller, die an den Greueln jener Zeit schuld sind. Was können wir dagegen sagen – sofern wir das überhaupt noch wollen? Sollen wir bloß sagen, der Naturalismus sei nur deswegen unter Philosophen so populär, weil die Philosophen, die ihn vertreten, halt ein schlechtes Gewissen dabei hätten, immer noch Philosophen zu sein und nicht auch schon Naturwissenschaftler wie alle anständigen Menschen? Das ist noch kein Argument. Statt dessen müssen wir daran erinnern, daß wir nicht nur Naturwesen sind und aus unserem Genom bestehen, sondern daß wir Menschen, so lange es uns auf diesem Planeten gibt, immer in Kulturen und kulturellen Traditionen gelebt haben, d.h. in nichtnatürlichen, durch Handlung und Sprache vermittelten sozialen Lebensformen. Man mag dies »Kulturalismus« nennen, aber auch der bedarf der Grenzbestimmung. Arnold Gehlen sagte (mit Nietzsche): »Der Mensch ist von Natur ein Kulturwesen«⁴⁶, und darin stimmte er vollständig mit Adorno überein⁴⁷, dessen Kulturalismus freilich mehr vom jungen Marx als

von Nietzsche geprägt war; aber das kann nicht bedeuten, wir seien nur Produkte unserer Kultur, ohne alle Determination durch unsere innere Natur, d. h. unser genetisches Erbe. Naturalismus und Kulturalismus sind fruchtbar für heuristische Zwecke, und dabei darf es keine Tabus geben hinsichtlich der natürlichen oder »kultürlichen« Bedingungen, unter denen wir leben; beide Sichtweisen aber stehen zur Kritik, wenn sie reduktionistisch auftreten im Sinne eines »... nichts als ...«. So stellt sich die philosophische Aufgabe, mit Argumenten eine vernünftige Grenze zwischen Naturalismus und Kulturalismus zu ziehen – nicht ein für allemal, sondern immer im Bewußtsein der Tatsache, daß sich jene Grenze im Lichte unseres wissenschaftlichen Wissens auch verändern kann.

Nun noch einige Bemerkungen zum Liberalismus. Daß es rationale und keineswegs freiheitsfeindliche Argumente gegen die unbegrenzte Berechtigung des politischen Liberalismus gibt, läßt sich schon bei Hegel lernen; heute erfahren wir das aufs neue in der Debatte zwischen den Libertären und den Kommunitaristen. Mir geht es vielmehr um den ökonomischen Liberalismus der sogenannten Marktwirtschaftler. Der Glaube an die universelle, alle ökonomischen und sozialen Probleme »in the long run« lösenden Kräfte des Marktes ist in unserem nachreligiösen Zeitalter zum weltumspannenden Aberglauben geworden. Nach dem Zusammenbruch der staatlichen Kommandowirtschaften des Ostens scheint es für die Wirtschaftsliberalen keine falsifizierenden Instanzen mehr zu geben; es besteht offenbar keine Nötigung mehr für sie, Fallibilisten zu sein. In einer Situation der Globalisierung scheint mir aber die kritische Prüfung des Markt-Dogmatismus fast eine Überlebensfrage der Menschengattung zu sein: Ist es wirklich wahr, daß sich die Probleme des Weltklimas, der Qualität unserer Umwelt und des Überlebens bedrohter Tierarten über den Markt lösen lassen? Wie ist es mit den Ansprüchen der zahllosen Armen und Verhungerten in der Welt und den Rechten zukünftiger Generationen, die keine Marktteilnehmer sind? Ein weltumgreifender Öko-Stalinismus ist sicher keine Alternative; darum kann es nur um so viel Ordnungspolitik wie nötig und um so viel ökonomische Freiheit wie möglich gehen. Aber wieviel davon ist nötig und möglich? Wieviel »Markt«

halten die Menschen aus, wenn man an die sozialen und politischen Nebenfolgen denkt? Ich werfe den Wirtschaftsliberalen vor, auf dem sozialen Auge blind zu sein. Was Milton Friedman und die Chicago-Boys in Mittel- und Südamerika und anderswo angerichtet haben, indem sie sich auch von blutigen Diktatoren als Berater engagieren ließen, hat sie nicht zum Fallibilismus genötigt; hier pflegen sie sich darauf herauszureden, es wäre alles richtig geworden, wenn man nur ihre Rezepte richtig angewendet hätte. Muß man wirklich wie Friedrich von Hayek in der Theorie die Idee der sozialen Gerechtigkeit gänzlich fallenlassen um des unbedingten Primats der individuellen Freiheit willen – auch angesichts der Tatsache, daß in der Wirklichkeit ein demokratischer Rechtsstaat nicht bestehen kann, ohne zumindest der Idee nach ein Minimum sozialer Gerechtigkeit zu garantieren? Es geht nicht darum, der Illiberalität das Wort zu reden, sondern ich meine, daß man nur durch eine Kritik des politischen und des ökonomischen Liberalismus die gedanklichen Grundlagen wirklicher Freiheit sichern kann; Minimalstaat und Marktwirtschaft allein ergeben noch keine freie Gesellschaft.

IV

Lassen Sie mich noch einmal kurz zusammenfassen, was sich aus meinen Überlegungen zur Frage der Gesellschaftskritik heute ergibt. »Gesellschaft« ist nach meinem Verständnis nicht, wie noch Adorno meinte, ein Eigenname für einen Großgegenstand, den man in einer totalisierenden Großtheorie ins Auge fassen könne, sondern ein Bereichsbegriff, und da ist es keine Frage, daß vieles im gesellschaftlichen Bereich zur Kritik steht; hier spreche ich aber lieber von Sozialkritik. Zur Sozialkritik gehört aber nicht nur die kritische Auseinandersetzung mit den sozialen Verhältnissen, sondern auch mit unseren Vorstellungen davon, die auch zu den sozialen Verhältnissen hinzugehören und sie wesentlich mit bestimmen; hier haben die Sozialwissenschaften eine wichtige kritische Aufgabe. Was die normative Beurteilung der sozialen Verhältnisse betrifft, in denen wir leben, so vermögen die Sozialwissenschaften allein uns dazu

nicht die Maßstäbe in die Hand zu geben; aber ein sozialwissenschaftlich unaufgeklärtes moralisches oder politisches Engagement ist auch keine zureichende Basis für rationale Sozialkritik. In einer offenen Gesellschaft muß sich Sozialkritik als ein öffentlicher Diskurs organisieren, in dem sozialwissenschaftliches Wissen ebenso Gehör findet wie das kritische Nachdenken über unsere normativen Grundüberzeugungen, das man praktische Philosophie nennt – und zwar als ein Diskurs mit offenem Ausgang.

Anmerkungen

- 1 Vgl. Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse* (EI), Frankfurt/Main 1968, S. 86.
- 2 Karl Marx, *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, in: K.M., *Die Frühschriften* (Hg. v. S. Landshut), Stuttgart 1953, S. 210.
- 3 Vgl. ebd., S. 216.
- 4 Vgl. Theodor W. Adorno, »Negative Dialektik« (ND), Frankfurt/Main 1966, S. 164; auch Max Horkheimer hatte vom »Max Weberschen Positivismus« gesprochen in: *Ideologie und Handeln*, in: Horkheimer/Adorno, *Sociologica II*, Frankfurt/Main 1962, S. 42.
- 5 Theodor W. Adorno, ND, S. 146.
- 6 Textbuch des GRIPS-Theaters, Autoren-Agentur Berlin 1980, S. 19.
- 7 Jürgen Habermas, EI, S. 9. – Diese These ist auch der Leitgedanke meiner Habilitationsschrift, *Erfahrung, Begründung und Reflexion. »Versuch über den Positivismus«*, Frankfurt/Main 1971.
- 8 Adorno, Albert u.a., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied/Berlin 1969 (im folgenden zitiert als PS).
- 9 Vgl. Bonß/Schindler, *Kritische Theorie als interdisziplinärer Materialismus*, in: Bonß/Honneth (Hg.), *Sozialforschung als Kritik*, Frankfurt/Main 1982, S. 31 ff.; vgl. ferner Horkheimers Antrittsvorlesung »Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialphilosophie«, in: M.H., *Gesammelte Schriften 3*, Frankfurt/Main 1988, S. 20 ff.; vgl. dazu auch: Hermann Dubiel, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen Kritischen Theorie*. Frankfurt/Main 1978, insbes. S. 47 ff.
- 10 Vgl. Alfons Söllner, *Geschichte und Herrschaft. Studien zur materialistischen Sozialwissenschaft 1929–1942*, Frankfurt/Main 1979, S. 36.
- 11 Vgl. PS, S. 146.
- 12 Zu dieser Metapher vgl. van Reijen/Schmid Noerr, *Vierzig Jahre Flaschenpost: »Dialektik der Aufklärung« 1947 bis 1987*, Frankfurt/Main 1987, insbes. 7 ff.
- 13 Vgl. Jürgen Habermas, *Theorie und Praxis*, 2. Ausgabe Frankfurt/Main 1971, S. 235.
- 14 Vgl. Theodor W. Adorno, *Wissenschaftliche Erfahrungen in Amerika*, in: *Stichworte: Kritische Modelle 2*, Frankfurt/Main 1969, S. 113 ff.
- 15 PS, S. 75.
- 16 Eine differenzierte Auffassung der immanenten Kritik hatte Adorno in der »Negativen Dialektik« vertreten (vgl. ND, S. 181 f.), aber ohne spürbare Konsequenzen für die im PS vertretene Position.
- 17 Vgl. Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse* (Frankfurter Antrittsvorlesung 1965) in: J.H., *Technik und Wissenschaft als »Ideologie«*, Frankfurt/Main 1968, S. 119.
- 18 Vgl. Hans Albert, *Transzendente Träumereien. Karl-Otto Apels Sprachspiele und sein hermeneutischer Gott*, Hamburg 1975.
- 19 Vgl. Honneth/Joas (Hg.), *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' »Theorie des kommunikativen Handelns«*, Frankfurt/Main 1986; vgl. darin meine Rezension »Transformation der Kritischen Theorie« (1982), S. 15 ff.
- 20 Vgl. Lothar Schäfer, *Karl R. Popper*, München 1988, S. 18 f.
- 21 Vgl. dazu Karl R. Popper, *Conjectures and Refutations*, London 1963, S. 37 f.
- 22 Vgl. Karl R. Popper, *Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf* (OE), Hamburg 1973, S. 347.
- 23 Vgl. Herbert Schnädelbach, *Über den Realismus. Ein Nachtrag zum Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, in: *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie III* (1972), S. 88 ff.

- 24 Vgl. Popper, OE, S. 174.
- 25 Vgl. H.S., Reflexion und Diskurs. Fragen einer Logik der Philosophie, Frankfurt/Main 1977, S. 254 ff., und die Diskussion über meinen Entwurf »Rationalitätstypen« (RT), in: Ethik und Sozialwissenschaften. Streitforum für Erziehungskultur 9 (1998), Heft 1, S. 79 ff., insbes. S. 160 f.
- 26 Hamburg 1972.
- 27 Vgl. RT, a.a.O.
- 28 Vgl. Karl-Otto Apel, Fallibilismus, Konsensstheorie der Wahrheit und Letztbegründung, in: Forum für Philosophie (Hg.) Philosophie und Begründung, Frankfurt/Main 1987, S. 116 ff., insbes. 172 ff.; vgl. auch Wolfgang Kuhlmann, Reflexive Letztbegründung versus radikaler Fallibilismus. Eine Replik, in: Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie XVI (1985), S. 357 ff.
- 29 Vgl. Karl R. Popper, Logik der Forschung, 2. Auflage Tübingen 1966, S. 223.
- 30 Vgl. Hans Albert, in: PS 293 ff.
- 31 Vgl. als Zusammenfassung seine Schrift: Kritik der reinen Hermeneutik, Tübingen 1994.
- 32 Vgl. Ernest Gellner, Words and Things. A Critical Account of Linguistic Philosophy and a Study in Ideology, London 1959.
- 33 Vgl. Herbert Marcuse, Der eindimensionale Mensch (dte. Ausg.), Neuwied und Berlin 1967, S. 184 ff.
- 34 Jetzt in: Ernst Topitsch (Hg.), Logik der Sozialwissenschaften, Köln/Berlin 1965, S. 262 ff.
- 35 Vgl. RT, a.a.O., S. 90.
- 36 Vgl. Karl R. Popper, Die Offene Gesellschaft und ihre Feinde, Band II (dte. Ausg.), Bern und München 1958, S. 36 ff.
- 37 Vgl. a.a.O., S. 40.
- 38 Vgl. Rudolf Haym, Hegel und seine Zeit, 2. Auflage Leipzig 1927.
- 39 Zum Folgenden vgl. Horst Althaus, Hegel und die heroischen Jahre der Philosophie. Eine Biographie, München 1992, insbes. S. 328 ff.
- 40 Vgl. Karl-Heinz Iltig, Einleitung zu Hegels Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818–1831, Stuttgart-Bad Cannstatt 1973.
- 41 Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, §§ 29 A. und 273 A.; an beiden Stellen spricht Hegel nur ganz indirekt von der Französischen Revolution.
- 42 Vgl. dazu auch Ludwig Siep (Hg.), G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Berlin 1997.
- 43 Nachweise bei Vittorio Hösle, Hegels System, Hamburg 1988, S. 417.
- 44 Zum Folgenden vgl. H.S., RT, S. 81 ff.
- 45 Vgl. hierzu Geert Keil, Kritik des Naturalismus, Berlin/New York 1993.
- 46 Arnold Gehlen, Anthropologische Forschung, Reinbek 1961, S. 78.
- 47 Vgl. Christian Thies, Die Krise des Individuums. Zur Kritik der Moderne bei Adorno und Gehlen, Reinbek 1997.

PODIUMSDISKUSSION

DIE ZUKUNFT DER GESELLSCHAFTSKRITIK

Teilnehmer:

Prof. em. Dr. Hans Albert

Prof. Dr. Herbert Schnädelbach

Prof. Dr. Claus Mühlfeld

Prof. Dr. Richard Münch

Prof. Dr. Roland Simon-Schaefer

Simon-Schaefer: Meine Damen und Herren, herzlich willkommen zu unserem Abschlußabend. Ich will Sie ganz kurz einführen in das, was wir uns vorgenommen haben, aber natürlich nur rein formal. Zunächst wird Hans Albert Gelegenheit haben, auf die Äußerungen von Herrn Schnädelbach zu reagieren, dann hat selbstverständlich Herr Schnädelbach die Gelegenheit, noch mal zu replizieren, und schließlich würde ich meine beiden Bamberger Kollegen gerne um ihre Statements bitten. Danach machen wir vielleicht eine kurze Diskussionsrunde hier auf dem Podium, und bitten dann – Sie sehen ja, die Saalmikrophone sind schon aufgestellt – natürlich auch Sie um das Wort. Damit habe ich alles Wichtige schon gesagt. Hans, wenn Du Lust hast?

Albert: Wir beide, Herr Schnädelbach und ich, haben ja einen Vorteil vor dem Publikum in diesem Saal. Wir hatten unsere Referate schon vorher ausgetauscht, so daß wir alles genau nachlesen konnten. Ich habe das getan und habe sehr viele Einwände, möchte aber zunächst nur auf die wichtigsten Punkte eingehen.

Erstens hat Herr Schnädelbach meines Erachtens teilweise eine Karikatur des kritischen Rationalismus vorgeführt. Ich kenne z.B. keinen einzigen Vertreter dieser Auffassung, der keine positiven Überzeugungen hätte und der diese nicht vertreten würde. Netterweise hat mich Herr Schnädelbach von seinem Vorwurf ausgenom-

men. Aber er sollte mir einen einzigen kritischen Rationalisten nennen, auf den dieser Vorwurf zuträfe.

Zweiter Punkt: Der Fallibilismus hat sich angeblich totgesiegt. Alle sind jetzt Fallibilisten. Aber wenn ich mir die heutigen Philosophen vor Augen führe, dann finde ich meistens Skeptizisten oder Relativisten, keine Fallibilisten in meinem Sinne dieses Wortes. Der Fallibilismus, den ich vertrete, ist nämlich eine realistische metaphysische These über die Möglichkeiten des Menschen. Der Mensch ist in jedem Bereich, einschließlich dem der Mathematik, fehlbar. Und es gibt keine sichere Methode, die Wahrheit zu erreichen. Offenbar ist auch Herr Schnädelbach kein Realist. In seiner Kritik meiner These sagt er, er könne sich nicht vorstellen, was es heißen solle, daß der Fallibilismus wahr oder falsch sei, denn er sei jedenfalls nicht beweisbar. Auf diese Weise haben früher die logischen Positivisten die Metaphysik bekämpft. Herr Schnädelbach hat eine metaphysische These als kognitiv sinnlos erklärt und ist dann zum Pragmatismus übergegangen. Ich bin dagegen der Ansicht, daß man metaphysische Thesen rational diskutieren kann. Außerdem hat Herr Schnädelbach gesagt, daß Leute, die sich an der Diskussion beteiligen, eo ipso Fallibilisten sind. Das ist aber keineswegs der Fall. Ich kenne eine ganze Reihe von Fundamentalisten, die sich an der Diskussion beteiligen. Sie glauben, daß sie im Besitz der Wahrheit sind, und wollen nur die anderen überzeugen. Daß sie selbst unrecht haben könnten, ziehen sie nicht einmal in Erwägung.

Drittens haben Sie eine Symmetriethese aufgestellt. Rechtfertigung und Kritik gehören Ihrer Auffassung nach zusammen. Es wird nur das kritisiert, was auch gerechtfertigt wird. Das ist meines Erachtens falsch. Vielfach werden nämlich Traditionen kritisiert, die als selbstverständlich gelten und daher überhaupt nicht gerechtfertigt werden. Trotzdem kann man sie sinnvoll kritisieren. Ich könnte natürlich länger darüber reden, möchte es aber kurz machen. Viertens haben Sie gesagt, der kritische Rationalismus sei eine unvollständige Philosophie. Nun kenne ich aber keine einzige heute vertretene philosophische Auffassung, die nicht unvollständig wäre. Ich räume gerne ein, daß auch meine Auffassung unvollständig und

fehlbar ist. Wir hätten, so meinen Sie, keine überzeugende Erkenntnistheorie. Aber Popper hat nicht nur die Äußerungen gemacht, die Sie zitiert haben, sondern er hat eine realistische Erkenntnistheorie entwickelt. Und ich habe unter anderem ein Buch mit dem Titel »Kritik der reinen Erkenntnislehre« geschrieben, in dem ich unter Diskussion der Kantschen Auffassung und der Auffassungen seiner Nachfolger für einen metaphysischen und erkenntnistheoretischen Realismus plädiere, was übrigens die Katholiken im Saale begrüßen werden, denn Thomas von Aquin, mit dem ich allerdings sonst wenig zu tun habe, war ja auch ein Realist.

Weiter, es ist sicher richtig, daß wir keine ethische Theorie ausgearbeitet haben. Aber wir haben uns nicht darauf beschränkt zu sagen, daß man auch ethische oder überhaupt normative Prinzipien kritisch behandeln kann. Sie finden zum Beispiel bei Popper und auch bei mir eine kritische Diskussion normativer Prinzipien. Popper war allerdings der Auffassung, daß die Ethik keine Wissenschaft ist. Er war eben kein ethischer Kognitivist. Und ich bin auch keiner. Aber das bedeutet nicht, daß wir die Ethik für ein irrationales Unternehmen halten. Angeblich haben wir auch keine überzeugende Sprachtheorie. Nun hat Popper bekanntlich bei Karl Bühler promoviert, der eine der interessantesten Sprachtheorien aufgestellt hat, die Popper dann übernommen hat. Sie finden sie vielleicht nicht überzeugend. Ich glaube aber, daß die wesentlichen Thesen dieser Theorie keineswegs überholt sind und daß man sie daher auch heute noch verwenden kann. Infolgedessen brauchten wir keine neue zu erfinden. Man kann ja sinnvolle Gedanken von anderen übernehmen.

Und nun zu Hegel. Soweit ich mich erinnere, habe ich mich niemals auf die Poppersche Hegeldeutung gestützt, um irgendein Problem zu behandeln. Ich habe mich davon überzeugt, daß sie vielleicht in mancher Hinsicht ungerecht ist. Da mögen Sie recht haben. Hegel war sicher kein Vertreter totalitären Denkens, und man kann wohl auch kaum sagen, daß er ein geistiger Vater des Totalitarismus war. Er war eher ein Quasi-Liberaler mit einigen Einschränkungen. Sie scheinen ihn sehr zu schätzen. Ich habe Hegel auch gelesen und mir ein eigenes Urteil gebildet. Die Hegelsche Logik ist meines Er-

achtens ein furchtbarer Käse. Ich könnte das natürlich auch feiner ausdrücken. Seine Rechtsphilosophie ist dagegen – da haben Sie völlig recht – zumindest ein lesbares Buch. Aber Sie scheinen die darin enthaltene Auffassung auch nicht zu vertreten. Ich frage mich, was ich von Hegel lernen könnte. Fragen der Interpretation früherer Philosophen interessieren mich wenig, wenn man dabei nichts für die Lösung heutiger Probleme lernen kann. Sie haben dann einen Ausblick auf eine fruchtbare kritische Philosophie gegeben. Die Probleme, die Sie da anführen – die Problematik des Naturalismus und die des Liberalismus – habe ich in meinen Arbeiten selbst behandelt, wenn auch vielleicht nicht zu Ihrer Zufriedenheit. Ich könnte noch mehr sagen, auch zum Beispiel zu Wittgenstein, möchte mich aber hier beschränken.

Schnädelbach: Zunächst, Herr Albert, möchte ich mich sehr herzlich bedanken für diese acht Punkte. Ich fühle mich von Ihnen wahrgenommen, Sie haben das, was ich geschrieben habe und das, was ich gesagt habe, sehr aufmerksam verfolgt; Sie haben eine Reihe von zentralen Punkten genannt, und ich möchte versuchen, möglichst klar und kurz darauf zu antworten.

Der Punkt mit der Karikatur ist richtig: Ich habe hier eine Karikatur gezeichnet, und ich habe damit nicht beansprucht, irgendeinen bestimmten kritischen Rationalisten vollständig zu charakterisieren, sondern ich habe in einem quasi-idealtypischen Verfahren versucht, mir auszumalen, wohin das führt, wenn man das Prinzip der kritischen Prüfung verabsolutiert gegenüber dem Begriff der Begründung. Ich bin darin bestätigt worden in der Kontroverse, die ich kürzlich schriftlich geführt habe über Rationalitätstypen; da ist mir von drei Teilnehmern, die dem kritischen Rationalismus nahestehen – die Namen tun jetzt nichts zur Sache –, wieder das Argument entgegengehalten worden, es gebe doch gar keine Begründung, das hätten Popper und Albert doch gezeigt, es gebe nur kritische Prüfung. Die Karikatur liegt also nicht nur bei mir, sondern ich hatte auch Gründe, sie zu zeichnen.

Was nun den Fallibilismus betrifft, so werden wir uns vielleicht darüber einigen, daß diejenigen, die an diesem Positivismusstreit

auch nachträglich noch teilgenommen haben, sämtlich zum Fallibilismus übergegangen sind, und ich glaube, hier können wir Ihrer Tradition wirklich einen vollständigen Sieg bestätigen. Was Skeptizismus und Relativismus angeht, so sehe ich immer wieder, daß er nicht eigentlich konsequent vertreten wird. Wenn die Leute relativistische und skeptische Redeweisen im Munde führen, meinen sie meistens Fallibilismus; und wenn sie sich wirklich konsequent als Skeptiker oder als Relativisten verstehen, dann hören sie auf zu diskutieren. Das habe ich z. B. bei Richard Rorty wirklich erlebt: Als ich versuchte, ihn auf eine seiner Interpretationen hinzuweisen, die nach meiner Überzeugung unstimmig ist, hat er gesagt: Na ja, ich habe eben eine andere Heidegger-Lektüre. So etwas ist nicht mehr fallibilistisch – und ich bin darin ganz mit Ihnen einig, daß so etwas der Tod der Philosophie ist. Kant hat gesagt, der Skeptizismus ist die Euthanasie der Vernunft.

Was jetzt den Fallibilismus als metaphysische These betrifft, da hätte ich Rückfragen. Ich denke, daß man den Fallibilismus als Haltung oder als praktische Maxime – gewissermaßen als wissenschaftsethische Maxime – auf der Grundlage von bestimmten Grundüberzeugungen vertritt, die ich auch nicht anstehe, metaphysisch zu nennen: z. B. auf der Grundlage der Überzeugung, daß wir endliche Wesen sind, daß wir nicht in der Perspektive des Absoluten philosophieren können, daß wir auf Lernfähigkeit angewiesen sind und auf Lernfähigkeit aus sein müssen; aber das macht noch nicht den Fallibilismus aus, wie ich ihn versucht habe, zu charakterisieren. Der Unterschied besteht vielleicht darin, daß ich gerne verteidigen möchte, daß der Fallibilismus keinen kognitiven Gehalt hat. Aber ebenso wie eine Norm ja auch keinen kognitiven Gehalt hat, so hat auch eine Maxime als subjektiver Grundsatz keinen, auch wenn man sie akzeptiert auf der Grundlage von bestimmten metaphysischen oder anthropologischen Überzeugungen. Ich weiß nicht, ob dann der Unterschied noch so groß ist. Einen Rückfall in Logischen Positivismus sehe ich nicht, denn der Logische Positivismus hatte ja in der Metaethik gesagt, daß die Normen und moralischen Überzeugungen nur Lebensgefühl ausdrücken oder Geschmacksurteile darstellen; das vertrete ich nicht.

Was die Fundamentalisten betrifft, bin ich nicht der Ansicht, daß man eine Redeform, in der ein Fundamentalist Anhänger wirbt, Argumentation nennen sollte. Das ist nicht bloß eine Frage des Begriffszuschneidens oder nur Geschmackssache, sondern wenn jemand fundamentalistisch auftritt und selbst dabei Argumente benutzt, dann bin ich nicht bereit, das Argumentation zu nennen, sondern es kommt darauf an, was man mit Argumenten macht. Ich denke, wir haben guten Grund, die Argumentation als ein Sprachspiel zu beschreiben, d. h. als eine Verwendungsweise von Sätzen nach Regeln, und ich denke, daß alles, was man darüber sagen kann, dafür spricht, die Argumentation als ein Sprachspiel aufzufassen, in dem Kritik und Rechtfertigung zusammengehören. Ich bestreite nicht, daß eine Argumentation damit anheben kann, daß etwas, was nicht explizit gerechtfertigt worden ist oder gerechtfertigt wird, kritisiert wird; das ist ganz sicher richtig. So hatte ja auch die Aufklärung begonnen, daß Dinge in Frage gestellt wurden. Aber es scheint mir doch klar zu sein, daß erstens auf der Seite des Kritikers auch gerechtfertigte Überzeugungen im Spiel sein müssen, damit seine kritischen Argumente überhaupt ein Gewicht haben; zugleich haben stets kritische Argumente Pro-Argumente zugunsten des Kritisierten – also Rechtfertigungen – auf den Plan gerufen. Ich habe nicht gesagt, Kritik spiele nur dort eine Rolle, wo vorgängig etwas gerechtfertigt worden ist, sondern ich sage nur: Kritik entzündet sich auch dort, wo etwas angegriffen wird, was zuvor für fraglos gerechtfertigt gehalten wurde, und in diesem Sinne möchte ich auch gern die Symmetrie von Kritik und Rechtfertigung verteidigen.

Nun zur unvollständigen Philosophie: Ich habe nicht behauptet, daß alle Philosophien vollständig seien; ich behaupte auch nicht, selbst eine vollständige Philosophie zu haben, aber ich möchte Sie bitten, diesen Punkt persönlich zu nehmen – in dem Sinne, daß ich sage, was mir am kritischen Rationalismus fehlt. Ich fühle mich dem kritischen Rationalismus nahe, wenn man darunter im Kern den Fallibilismus versteht – auch mit jenen Hintergrundüberzeugungen –, aber ich kann nicht sehen, daß man erkenntnistheoretischer Realist sein muß, um Fallibilist sein zu können. Was ich zur Ethik sagte, haben Sie zugegeben; über die Sprachtheorie müßten

wir freilich sehr lange reden. Natürlich vertritt Bühler eine wichtige Sprachtheorie, aber ich denke doch, daß es einen Unterschied gibt zwischen der Sprachphilosophie als Bindestrich-Philosophie und dem sprachanalytischen Philosophieren als einem philosophischen Sprachspiel; wahrscheinlich führt das hier zu weit.

Was Hegel betrifft, so steht fest, daß die Hegelsche Logik sich als Kategorienlehre verstanden hat; sie wollte nicht konkurrieren mit der formalen Logik, sondern sie wollte das entwickeln, was Popper mit der »Dritten Welt« ins Auge gefaßt hat – eine Theorie unserer Gedanken im Sinne Freges als geistige Dinge, die eine eigene Objektivität haben, und zum Leitfaden nahm er sich die transzendente Logik, d.h. die Kategorienlehre von Kant. Ich bin nicht jemand, der sagt, daß das gelungen ist, und ich bin ferner der Meinung, daß die Wissenschaft der Logik philosophisch nicht anschlussfähig ist. Aber sie ist nicht Unsinn! Sie haben dann gefragt: Was können wir von Hegel lernen? Nun, ich sage zunächst einmal, wir können von Hegel lernen, wie es nicht geht in der Philosophie. Aber um zu lernen und dann genau zu wissen, was in der Philosophie Hegels nicht geht, muß man sie erst einmal rezipieren. Ich denke, daß von Hegel vor allen Dingen zu lernen ist, daß wir keine reine Vernunft haben; wir haben keine reine theoretische und keine reine praktische Vernunft, sondern das, was wir als unsere Vernunft verstehen, ist geschichtlich und kulturell determiniert. So würde Hegel selbst nicht reden; er spricht von »Geist« an den Stellen, an denen wir von »Kultur« reden. Das ist der Punkt, der einen nachdenklich machen kann und der auch den Historismus, den historistischen Relativismus, auch den Nietzscheschen Perspektivismus mit auf den Weg gebracht hat: der Gedanke, daß wir uns nicht mehr, wie noch Kant meinte, an den Ort einer der Geschichte und der Wirklichkeit enthobenen Vernunft stellen können. Das Problem ist: Wie kann man jetzt den Historismus, den Relativismus, den Skeptizismus vermeiden? Der Ausweg, den Hegel hier anbot, ist natürlich für uns nicht gangbar, aber ich denke, daß man das Problemniveau, das Hegel in diesen Fragen eröffnet hat, unbedingt halten sollte.

Zum Schluß noch etwas über Naturalismus und Liberalismus. Hier, glaube ich, verstehen Sie mich falsch, Herr Albert. In dieser

Schlußpassage wollte ich nicht Stellung nehmen zu Ihnen oder zum kritischen Rationalismus. Ich weiß natürlich, daß Sie vieles gesagt haben über die Grenzen des Liberalismus und über Naturalismus, und hier stimme ich in vielem nicht mit Ihnen überein. Es ging mir nicht darum, an dieser Stelle den kritischen Rationalismus zu thematisieren, sondern zwei Modelle zu geben für die Aufgaben kritischer Philosophie heute, und ich denke, daß wir uns gemeinsam daran beteiligen könnten.

Albert: Ich muß wohl nicht lange darauf antworten. Ich glaube, in einem Punkt haben Sie die Sache aber ein wenig verwässert. Die Art, wie Sie meine metaphysische These angegriffen haben, involviert meines Erachtens doch einen Rückfall in den Positivismus. Sie haben nämlich gesagt, Sie könnten sich nicht vorstellen, was es heißen solle, daß sie wahr oder falsch sei, und haben in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, daß man sie nicht beweisen könne. Auch für die Positivisten waren die nicht verifizierbaren Sätze kognitiv sinnlos.

Schnädelbach: Nur einmal kurz noch, Herr Albert. Ich habe nicht behauptet, daß deswegen, weil der Fallibilismus oder das Prinzip des Fallibilismus nicht wahr oder falsch sein kann, dieses Prinzip sinnlos sei, sondern ich meine, daß es einen eigenen Sinn hat, nämlich einen normativen Sinn als *Maxime*, und das ist etwas anderes als das, was der logische Positivismus gesagt hat. Vielleicht können wir ja später noch einmal auf die Sache zurückkommen.

Albert: Die Positivisten haben die Metaphysik als kognitiv sinnlos erklärt. Sie hatten aber an sich nichts gegen normative Sätze. Aber lassen wir das. Wir können es hier nicht diskutieren.

Simon-Schaefer: Wenn die beiden Hauptreferenten sich für zufriedengestellt erklären, können wir diese Runde im Prinzip abhaken. Ich würde jetzt gleich Herrn Kollegen Mühlfeld bitten, sein kleines Statement abzugeben und vielleicht im Anschluß direkt Herrn Kollegen Münch.

Mühlfeld: Ich möchte auf die Probleme von Erkenntnis nicht mehr in der Diskussion eingehen, sondern mich näher mit der Thematik der Frage nach der Berechtigung von Gesellschaftskritik und ihrer Aufgabe in kurzen Statements annähern. Gesellschaftskritik ist stets bezogen auf soziale Ordnung und deren Realisierung, die damit verbundenen Folgewirkungen und den von der praktizierten Ordnung ausgelösten sozialen Wandel. Und hier würde ich Popper zustimmen, wenn er formuliert: »Wir sind Urheber des Werkes, des Produktes und gleichzeitig werden wir von unserem Werk geformt. Das ist eigentlich das Schöpferische am Menschen, daß wir, indem wir schaffen, uns gleichzeitig durch unser Werk umschaffen.« Wer sich auf soziale Ordnung einläßt, dessen Handeln unterliegt damit auch den Begrenzungen, die jeder sozialen Ordnung immanent sind. Denn Ordnung ist stets eine Begrenzung von Möglichkeiten. Sie stellt Unvereinbarkeitsbeziehungen zwischen alternativen Regelungen her. Dies gilt prinzipiell auch für eine offene Gesellschaft, etwa in dem Hinweis Poppers auf die Paradoxie der Freiheit. Die Entwürfe gesellschaftlicher Ordnung sind neben der Institutionalisierung mit einem Menschenbild eng verknüpft, das Handlungsspielräume vorstrukturiert und Lebensentwürfe Vorwegbestimmungen unterzieht. Ordnung und Menschenbild sind eng miteinander verzahnt, denn sie geben in ihren Wechselwirkungen Auskunft über das Ausmaß der den Menschen eingeräumten, selbstbestimmten Entfaltungschancen. Wenn Popper mit Verweis auf Kant betont, »daß jeder Mensch frei ist, nicht weil er frei geboren, sondern weil er mit einer Last geboren ist, mit der Last der Verantwortung für die Freiheit seiner Entscheidung«, ist damit ein Hinweis auf die Möglichkeit einer von ethisch-regulativen Prinzipien inspizierten Gesellschaftskritik gegeben. Neben der Forderung nach sozialem Frieden zählt zu dem Selbstverständnis einer Gesellschaftskritik die institutionelle Garantie für ernsthafte, ideelle Konflikte, in denen sie ihre Werte und Ideen aufarbeitet. Dieses Basiselement sozialer Ordnung ist mit dem Wissen verknüpft, daß eine gesellschaftliche Ordnung niemals gut werden kann – aber sie kann besser werden. Das setzt die Befähigung der Menschen für die Verantwortung ihrer Entscheidungen voraus, da die Idee der geistigen Selbstbefreiung durch die

Kritik an den eigenen Ideen nur einlösbar ist, wenn nicht die Identifikation mit diesen Ideen honoriert, sondern die Distanz zu ihnen gefördert wird. Die Notwendigkeit einer steten Gesellschaftskritik hat eine ihrer Voraussetzungen in der Erkenntnis Max Webers über die handlungsregulierende Dimension sozialer Ordnung. Nämlich, »daß alles Handeln, natürlich auch Nichthandeln, in seinen Konsequenzen eine Parteinahme zugunsten bestimmter Werte bedeutet und damit – was heute besonders gern verkannt wird – regelmäßig gegen andere Werte«. Im Argument Webers angelegt bleibt die Frage nach dem Stellenwert wirtschaftlichen Handelns für die soziale Ordnung. Konkret: Ob die Verfassung der Wirtschaft die Ordnung bestimmt oder ob sie Teil dieser sozialen Ordnung ist. Dazu genügt zunächst der Hinweis, daß die Wirtschaftswissenschaften sich aus einer individualistischen Moralphilosophie entwickelten und in Cambridge ihre mathematische Exaktheit durch Formalisierung erlangten. Sie haben dadurch nicht ihre moralphilosophischen Wurzeln verloren. Zur schicksalhaften Macht des menschlichen Lebens konnten die Varianten des Kapitalismus nur werden, weil sie sich im Kontext einer bereits etablierten, rationalen Lebensführung entwickelten. Die sich im Menschenbild und sozialer Ordnung dokumentierende Lebensplanung und Lebensführung nimmt ihren Ausgang in einem okzidentalen Ethos, die die Idee vom Menschen zum Fundament von Wirtschaft und Gesellschaft werden läßt. Dieses richtungweisende Ethos der Rationalität wird zum Ort der Freiheit. Die Gesellschaftskritik, die stets auch immer Weltanschauungs- und Gesellschaftsanalyse impliziert, muß bei den gängigen Hinweisen auf die Notwendigkeit der Modernisierung sozialer Ordnung daher präzise herausarbeiten, welcher Rekurs auf ein Menschen- und Gesellschaftsbild genommen wird. Die Freiheit, sich im Verfolgen seiner letzten Zwecke an die jeweils gegebenen Mittel zu binden, kennzeichnet aber nicht mehr und nicht weniger als die Verantwortlichkeit menschlichen Handelns. Diese ethische Spannung zwischen Mittel und Zweck macht die Rationalität der Verantwortung selber zu einem bestimmten Ethos und führt zu Normierungen. Wenn daher Hans Albert für die Gesellschaftskritik betont, »beide Arten von Normierung, die in den Zielen und den regulativen Ideen

enthaltenen Wertgesichtspunkte und die methodischen Normen sind prinzipiell kritisierbare und revidierbare menschliche Konstruktionen«, dann impliziert diese Aussage, daß für die Beurteilung einer sozialen Ordnung die kulturelle, politische und soziale Vielfalt und damit auch die Möglichkeit freier Entfaltung aller Individuen als wesentlich für eine Gesellschaft angesehen werden. Gesellschaftskritik hat daher die jeweiligen Entwürfe daraufhin abzuklopfen, inwieweit soziale Ordnungsmuster Menschen Chancen zum Erwerb des Vertrauens in die eigene Existenzfähigkeit und Existenzsicherung eröffnen und welche sozialen Degradierungsrituale etabliert sind, um Ausgrenzungen vorzunehmen. Die Zähmung der politischen und religiösen Herrschaft sorgte für autonomieorientierte Handlungsspielräume, weitgehend ungehindertes Denken, freie Kommunikation und Kritik. Wenn entwickelte und hochkomplexe Gesellschaften die Existenzsicherung mit eigenständiger Leistungsfähigkeit verknüpfen und Leistungen eines Menschen den Maßstab seines Einkommens darstellen soll, dann hat Gesellschaftskritik nach den realisierbaren Integrationsmöglichkeiten dieser Ordnung zu fragen und den Status einer marktbestimmten Arbeitsverteilung zu analysieren. Vertrauen in den Erwerb der Existenzsicherung ist ein Basiselement von Gesellschaft. Wo Vertrauen fehlt, sind nur begrenzte Vergesellschaftungen möglich. Im Vertrauensverlust artikuliert sich ein gewagtes Spiel mit den Grundkategorien der Vergesellschaftung. Die im Kontext der Globalisierung auftretenden Modernisierungsfolgen produzieren zunehmend Verbindlichkeitszweifel an der sozialen Ordnung und sind zugleich Hinweis auf die Notwendigkeit einer Gesellschaftskritik.

Simon-Schaefer: Vielen Dank, Herr Mühlfeld. Und jetzt bitte Sie, Herr Münch.

Münch: Ich werde Sie noch ein Stück näher in die Niederungen der Sozialwissenschaften führen und ein bißchen weg von der philosophischen Diskussion. Ich selbst bin auch einmal durch die Schule des kritischen Rationalismus gegangen, an der Herr Albert einen maßgeblichen Anteil hatte, bin aber durch die Lehre der Soziologie

zwangsläufig dazu gekommen, eben mehr Soziologie zu betreiben. Auf der Basis dieser Schule ist es ganz natürlich, daß man Fallibilist ist, wie ich in diesen Tagen mehrfach gehört habe, denn man scheitert ja schnell mit seinen Aussagen über die soziale Realität. Gleichzeitig ist man kritischer Realist. Man nimmt an, über irgend etwas, was in der Wirklichkeit gegeben ist, auch Aussagen zu machen. Man hat als Soziologe nicht die Zeit des Philosophen, darüber überhaupt große Gedanken zu entwickeln. Trotzdem ist Erkenntnistheorie sicher sehr wichtig, aber wir gehen davon aus, daß es eine soziale Realität gibt, falls wir nicht radikale Konstruktivisten sind. Das hat Konsequenzen für den Zusammenhang zwischen Sozialwissenschaften und Gesellschaftskritik, wie ich ihn verstehe, und diese schließen auch unmittelbar an das an, was der Kollege Mühlfeld ganz am Schluß gesagt hat. Ich bin der Auffassung, an Gesellschaftskritik herrscht vor allem in Krisenzeiten kein Mangel; die Gewerkschaften, die Kirchen und Wohlfahrtsverbände, die Intellektuellen, alle äußern sich kritisch über die Verhältnisse, die Veränderungen, den Abbau des Wohlfahrtsstaates, den Aufstieg des Neoliberalismus, die soziale Kälte, die damit verbunden ist. Es mangelt also nicht an moralisch inspirierter Gesellschaftskritik, und ich meine, daß sich die Sozialwissenschaften damit nicht zufriedengeben können. Worin können sich die Sozialwissenschaften von anderer moralischer Kritik überhaupt unterscheiden? Ich meine dadurch, daß das Schwergewicht auf Gesellschaftsanalyse statt Gesellschaftskritik liegt und an die Stelle von Moral Aufklärung tritt. Für eine praktisch brauchbare Sozialwissenschaft und Gesellschaftstheorie ist Aufklärung wichtiger als der moralische Zeigefinger. Ich möchte das an einem Beispiel demonstrieren, das mich im Augenblick beschäftigt, und zwar an der Frage des Strukturwandels von Solidarität und Gerechtigkeit in der Gegenwart, der unmittelbar mit Europäisierung und Globalisierung zusammenhängt. Man kann in der intellektuellen Diskussion feststellen, daß der europäische Wohlfahrtsstaat eine erstaunliche Liebe gewonnen hat bei Intellektuellen, nachdem er in der 68er Bewegung als die sublimste Form der Herrschaft des Kapitals, als Sozialstaatsillusion, kritisiert worden war. Inzwischen ist er zum Sinnbild einer versöhnten Moderne

geworden, die allerdings jetzt anscheinend zu verabschieden ist. Deswegen macht sich der progressive Intellektuelle auf den Weg und überträgt die Aufgabe der sozialen Integration der Europäischen Union und möglicherweise sogar der globalen Zusammenarbeit. Was die europäischen Wohlfahrtsstaaten an sozialer Integration geschaffen haben, soll nun auch auf europäischer und sogar globaler Ebene hervorgebracht werden. Gleichwohl, bei solchen Ideen, die sicherlich schön und gut sind, muß man fragen: Was sind denn die strukturellen Bedingungen, die erstens einmal dazu führen, daß die nationalen Wohlfahrtsstaaten ihre Integrationskraft verloren haben oder zunehmend verlieren? Und was sind die strukturellen Bedingungen dafür, daß eine Wiedergeburt des Wohlfahrtsstaates auf europäischer und vielleicht sogar einmal auf globaler Ebene gelingen könnte? Dabei muß man davon ausgehen, was denn die Grundlagen für die hohen Integrationsleistungen des Nationalstaates in Europa waren: Wir wissen, daß sie eine starke kollektive Solidarität erreicht haben, die über Jahrhunderte gewachsen ist, und zwar durch Abgrenzung nach außen, einschließlich kriegerischer Auseinandersetzungen, durch innere Homogenisierung mittels politischer Zentralisierung, Bürokratisierung und rechtlicher Vereinheitlichung, dann durch kulturelle Homogenisierung mittels Ausbreitung des Bildungssystems und Massenkommunikation. Das geschah in erheblichem Maße auch in Form der Unterdrückung regionaler Freiheitsräume und regionaler Vielfalt. Homogenität ist die kollektive Ressource für die Macht des europäischen Wohlfahrtsstaates gewesen, durch Umverteilung in hohem Maße für sozialen Ausgleich sorgen zu können. Und diese kollektive Solidarität ändert sich im Prozeß der Europäisierung und Globalisierung, nämlich durch Verflechtung nach außen, die mehr als bisher wächst. Wir müssen dabei berücksichtigen, daß die Wohlfahrtsstaaten ihren Wohlstand auch der wirtschaftlichen Verflechtung nach außen und der internationalen Zusammenarbeit verdankt haben. Aber nun scheinen wir an einer Schwelle angelangt zu sein, wo diese Entwicklung die Solidarität weiter auseinanderzieht, nach oben auf die europäische und globale Ebene, nach unten auf die Ebenen von Regionen, Städten und Gemeinden. Die Solidaritätsbeziehungen werden vielschichti-

ger und können von den Nationalstaaten nicht mehr in dem Maße wie bisher gebündelt werden. Da stellt sich jetzt die Frage: Wie könnten sie auf höherer Ebene wieder gebündelt werden? Es ist zunächst Vorsicht angebracht. Wenn wir feststellen, daß die Entwicklung auf eine Vielschichtigkeit von Solidaritätsbeziehungen hinausläuft, und wissen, wodurch die Nationalstaaten diese ursprünglich auch einmal gegebene Vielschichtigkeit reduziert und homogenisiert haben, dann müssen wir in der Übertragung dieses Modells auf die europäische und globale Ebene sehr vorsichtig sein. Wie ist so etwas überhaupt realisierbar? Es wäre auf der einen Seite nur durchführbar, wenn sich eine Art europäischer Superstaat herausbilden würde oder sogar ein globaler Superstaat, der nach allem, was man jetzt schon weiß, kaum Chancen der Realisierbarkeit hat. Nachdem die europäische Währungsunion gegründet worden ist, sind die Äußerungen über den europäischen Bundesstaat auch sehr viel vorsichtiger geworden. Parteien, die bisher das Modell des europäischen Bundesstaates vertreten haben, sind inzwischen nicht mehr lautstark in der Vertretung dieses Modells zu hören. Auf der anderen Seite kann man auch sagen, daß das Modell gar nicht wünschbar ist, weil damit ein hohes Maß der Einschränkung von Freiheitsräumen und Vielfalt verbunden wäre. Deswegen muß sich zwangsläufig Solidarität verändern, und es wandelt sich damit auch das Verständnis von Gerechtigkeit. Anstelle von sozialem Ausgleich treten Fairness und Leistungsprinzip. Das heißt, wir bekommen eine Verschiebung der Gewichte vom Sozialprinzip zum Leistungsprinzip. Die wachsenden Ungleichheiten werden nur noch durch das Prinzip der Fairness integriert. Das Prinzip der Fairness ist gebunden an Chancengleichheit. Es verlangt keine Resultatsgleichheit und fordert nur, daß die Gestrauchelten und Schwächeren soweit Unterstützung bekommen, daß sie weiter am Wettbewerb teilnehmen können. Diejenigen, die auf Dauer keine Chancen dazu haben, sollen mindestens soviel Unterstützung bekommen, daß sie ein als angemessen zu bezeichnendes Leben führen können. Das bedeutet aber, daß der Sockel der Gleichheit niedriger sein wird als bei den europäischen Wohlfahrtsstaaten, aber nicht so niedrig sein muß wie in den USA. Hier ist noch Gestaltungsspielraum; es ist das, was man

realistischerweise nur empfehlen kann für die Zukunft. Diesen Gestaltungsspielraum müssen wir auch tatsächlich nutzen. Das bedeutet beispielsweise im Bereich der Unsicherheit von Arbeitsplätzen jetzt und in der Zukunft, daß es eine Illusion ist, zum Standard des Normalarbeitsverhältnisses zurückkehren zu wollen, und daß es realistischer ist, mit den Unsicherheiten zu rechnen und prekäre Arbeitsverhältnisse beispielsweise durch eine negative Einkommenssteuer oder Kombilohn und dergleichen neu abzusichern. Der Staat existiert nicht mehr in der gewohnten Kompaktheit, Geschlossenheit und Stärke. Deswegen müssen Integrationsleistungen des Staates durch eine Aktivierung der Bürger kompensiert werden, durch die sogenannte Zivilgesellschaft von Vereinigungen, durch die Mitarbeit der Bürger am Gemeinwohl. Die aktive Bürgergesellschaft könnte ein positives Leitbild der Zukunft werden, gewissermaßen der neue dritte Weg zwischen Neoliberalismus und Sozialstaat, in einer anderen, eben durch die Globalisierung charakterisierten Moderne. Überlegungen dieser Art können natürlich an verschiedenen Stellen nicht ganz richtig sein, da lasse ich mich gerne korrigieren. Das Richtige kann sich nur in einem Diskussionsprozeß herauschälen. Überlegungen der vorgetragenen Art sind aber notwendig, um einen realitätsgerechten Zugang zu Fragen der Gesellschaftsgestaltung zu bekommen. Da erscheint mir eben Aufklärung wichtiger für die Sozialwissenschaften als die bloße moralische Kritik. Letztere ist einfacher und findet außerdem in der Regel allseits Zustimmung. Niemand leistet Widerstand, wenn man sagt, die sozialen Konflikte müssen bewältigt werden. Aufklärung kann auch wehtun, selbst demjenigen, der an der Selbstaufklärung arbeitet.

Simon-Schaefer: Vielen Dank auch Ihnen, Herr Münch. Hans, möchtest Du darauf gleich etwas sagen?

Albert: Ich stimme beiden Herren in wesentlichen Punkten zu, habe aber nichts Besonderes dazu zu sagen.

Frage aus dem Publikum: Ich habe zwei Rückfragen. Einmal an Herrn Mühlfeld. Ich hatte Sie am Schluß so verstanden, daß Sie ins

Auge fassen, bestimmte Basisfunktionen von Gesellschaften, also soziale Funktion von Gesellschaften, festzustellen, festzulegen und diese dann als normative Vorgaben in einer Gesellschaftskritik in Anspruch zu nehmen. Ich weiß nicht, ob ich Sie da richtig verstanden habe. Ich möchte nur daran erinnern, daß Adorno im Positivismusstreit so ähnlich argumentiert hat. Er glaubte, mit dem Verweis auf ganz bestimmte, nicht verzichtbare Basisfunktionen von Gesellschaft so etwas wie Gesichtspunkte für Gesellschaftskritik zu gewinnen – und das ist ja auch sehr plausibel, wenn man sagt, jene Gesellschaften verdienen Kritik, die ganz bestimmte elementare soziale Funktionen nicht erfüllen. Bleibt die Frage, ob das wirklich tragfähig ist und ob man nicht doch eine normative Prämisse braucht, die einem dann sagt, daß die und die sozialen Funktionen eben wünschbar, gerechtfertigt sind und andere nicht. Also: Rechtfertigt eine Art von Funktionalismus, den ich bei Ihnen herausgehört habe, so etwas wie Gesellschaftskritik? Die andere Frage an Herrn Münch kann ich dann vielleicht später stellen.

Mühlfeld: Ich sehe den Weg der Gesellschaftskritik in der Richtung, die Integrationsleistung von Ordnung zu rekonstruieren und über der Rekonstruktion auch die kritischen Zonen zu benennen. Dies muß nicht unbedingt eine Entscheidung für bestimmte Werte sein, sondern wir müssen uns darüber klar bleiben – genau das habe ich versucht, mit dem Zitat Webers zu belegen –, daß eben konkretes Handeln in der Gesellschaft wertorientiert bleibt ebenso wie Nichthandeln. Nun taucht bei der Realisierung von Ordnung stets die Frage auf: Ist nicht der Wandel ein Teil der implementierten Ordnung in der Form, daß hier der Realisierung von Werten, von Normen in der Realisierung, die Norm den Wert zur Disposition stellt – nämlich was noch mit ihr vereinbar ist und was nicht mehr mit ihr vereinbar ist? Oder salopp formuliert: Der Hinweis etwa, daß die Funktion der Beichte moralische Obersätze aushebeln kann, dann nämlich, wenn die Frage auftaucht, was mit dem Obersatz noch vereinbar ist, und wenn es darum geht, die Obersätze, möglichst über Ritualisierung, institutionell abzusichern und nicht in Frage stellen zu lassen. In diesem Kontext möchte ich verdeut-

lichen, daß Ordnung eben auch Grenzziehung bedeutet, nämlich bewußte Vorenthaltung von Alternativen. Und in diesem Kontext taucht auch die Frage auf, inwieweit die individualistische Moralphilosophie, die eine starke Wurzel für unsere Vorstellung einer Wirtschaftsordnung darstellt, Bedingung für die Etablierung von Ordnung ist. In dieser Etablierung von Ordnung ist zwangsläufig stets auch ein Menschenbild mitformuliert, denn es werden für die Integration Persönlichkeitseigenschaften nachgefragt: nämlich die Dimension, wann Handlungsfähigkeit in einer Gesellschaft realisiert ist. Und die Realisierung von Handlungsfähigkeit ist stets rückgekoppelt auch an die Elemente dieser Ordnung, so daß eine wechselseitige Beziehung auch auf der Wertebene stattfindet, ohne daß ich jetzt zur Funktionalisierung von Werten greifen muß.

Fragter: Darf ich noch eine kleine Rückfrage stellen? Ich möchte noch einmal daran erinnern, daß aus der Frankfurter Perspektive der Systemfunktionalismus – bereits der ältere – immer schon kritisiert wurde, indem gesagt wurde: Es ist doch keineswegs selbstverständlich, daß die sozial-integrative Leistung von Ordnung und die Ermöglichung von Handlungsmöglichkeiten per se positiv zu bewerten ist. Das ist, vermute ich, ein kleiner naturalistischer Fehlschluß. Aus der Tatsache, daß soziale Ordnung tatsächlich Integration und die Bereitstellung von Handlungsmöglichkeiten bedeutet, die dann auch wieder beschränkt werden müssen, damit sie ermöglicht sind, scheint mir noch kein Prinzip für Gesellschaftskritik zu folgen, außer wenn man von vornherein diese Sozialintegration und die Ermöglichung und Eröffnung von Handlungsmöglichkeiten normativ positiv besetzt.

Mühlfeld: Ich kann Ordnung auch daraufhin untersuchen, was sie bewußt ausschließt oder zu welchen Degradierungsritualen sie greift. Ich möchte jetzt nicht auf den Modernisierungsdiskurs eingehen, sondern einfach den Hinweis geben: In mittelalterlichen Gesellschaften wird Arbeitslosigkeit ja auch differenziert, und zwar mit dem Hinweis auf Personen, die ehrenwert nicht der Arbeit nachkommen können, und auf Arbeitsscheue. Und das ist genau ein

Teil, in dem Ordnung ihre eigenen Degradierungsrituale ausbildet, etabliert und über diese Degradierungsrituale Menschen außerhalb der legitimen Ordnung ansiedelt. Wenn wir also Ordnung und die Realisierung dieser Ordnung befragen, ist das auch immer eine Befragung danach, welche Möglichkeit wird über Ordnung bewußt ausgeschlossen, so daß diese Vorstellung von Gleichgewicht und funktionaler Integration sich in der Form für mich nicht stellt.

Fragter: Ja, und jetzt noch eine Frage an Herrn Münch. Ich finde das auch sehr richtig, daß man zunächst einmal unterscheidet zwischen moralisch engagierter Gesellschaftskritik, die ja allgegenwärtig ist und die auch wohlfeil ist, und soziologischer, gesellschaftswissenschaftlicher Aufklärung. Das ist richtig. Was ich aber nicht so ohne weiteres akzeptiere, ist dieser relativ einfache Gegensatz zwischen Kritik und Aufklärung. Wenn ich noch einmal an die Frankfurter erinnern darf, so kann man sagen, daß Adorno, auch Marcuse, gerade diesen Gesinnungssozialismus oder diesen moralischen, neukantianischen Kathedersozialismus immer verabscheut haben. Sie hatten ja die Idee, daß es möglich sei, ausschließlich mit den Mitteln der Aufklärung, besonders mit den Mitteln der Ideologiekritik, was auch Aufklärung ist, tatsächlich so etwas wie eine kritische Gesellschaftstheorie zu begründen, und das durchaus in einem normativen Sinn. Ich darf aus historischer Sicht anmerken, daß die Aufklärung im 18. Jahrhundert sich ja durchaus als ein normativ gesteuertes Unternehmen angesehen hat, und das würde ich hierfür auch in Anspruch nehmen. Ich denke, daß hinter dieser sozialen wissenschaftlichen Aufklärung selbst auch ein kritischer Impuls steckt, nämlich sozusagen Kritik des allgemeinen Bewußtseins, Kritik des Common sense, Kritik der Ideologie, Kritik der Vorurteile. Und darum frage ich, ob Sie nicht auch sagen würden, diese Entgegensetzung ist zu einfach, sie muß differenziert werden in mehrfacher Hinsicht, zumindest in der Hinsicht, daß das Programm der Aufklärung durch Sozialwissenschaft selbst auch normative Implikationen hat, die sich dann auch gegen die gesellschaftlichen Verhältnisse wenden.

Münch: Natürlich stimme ich Ihnen zu, daß man differenzieren muß. Man kann zunächst den Gegensatz zwischen Gesellschaftsanalyse und Gesellschaftskritik aufbauen; dazwischen gibt es dann *Zwischenpositionen*. Natürlich sind solche Überlegungen, wie ich sie anstelle, in Verbindung zu sehen mit einem Diskurs über Fragen, wie Demokratie möglich ist und wie soziale Integration in Demokratien möglich ist und welche Formen von Demokratie – z. B. liberale Demokratien und republikanische Demokratien – es gibt. Wir könnten dann fragen, welche Rolle können republikanische Elemente spielen, die an der Herstellung eines Gemeinwohls durch die gegenseitige Verpflichtung der Staatsbürger aufeinander orientiert sind? Welche Rolle können liberale Elemente spielen, die eher pluralistisch in Interessenauseinandersetzungen verfahren, die offen sein müssen? Was ist da möglich? Feststeht, daß die von mir geschilderten Strukturveränderungen dem liberalen Modell von Demokratie bessere Überlebensbedingungen geben. Damit nehme ich aber noch nicht normativ Stellung dazu; ich muß noch nicht sagen, ja, das finde ich auch besser. Natürlich ist es schön, wenn republikanische Elemente, starke republikanische Elemente vorhanden sind, und die Bürger in der Tat fähig sind, gemeinsam darüber zu entscheiden, wie sie überhaupt leben wollen. Denn je weiter dieses Element zurückgedrängt wird, um so mehr lebt man in einer Art Konsumentendemokratie. Diese überläßt alles der individuellen Entscheidung. Die millionenfachen individuellen Entscheidungen bringen ein naturwüchsiges gemeinsames Leben hervor, über das aber niemals gemeinsam bestimmt worden ist. Ich als individueller Konsument könnte sagen, ich verzichte auf ein Automobil, trotzdem lebe ich in einer durch und durch vom Automobil geprägten Gesellschaft.

Frage aus dem Publikum: Bitte definieren Sie den Begriff der republikanischen Demokratie etwas näher!

Münch: Damit meine ich das von J. J. Rousseau entworfene Modell einer Demokratie, das davon ausgeht, daß die Bestimmung des Allgemeinwillens durch die vereinigten Bürger das wesentliche Element von Demokratie ist. Einer liberalen Demokratie, die man eher

mit John Locke verbinden würde, geht es darum, daß die Bürger von sich aus unterschiedliche Interessen haben und daß sie alle über gleiche Rechte verfügen: Eigentum, Freiheit, Leben. Diese individuellen Rechte müssen auf jeden Fall geschützt werden, auch gegen den staatlichen Eingriff. Deswegen darf der Staat nicht allzu viel sein. Konsequenz zu Ende gedacht, ist der Staat nach liberalem Verständnis nichts anderes als ein Verfahren, um die verschiedenen Rechte der Bürger aufeinander abzustimmen, die ansonsten ihre individuellen Freiheitsspielräume nutzen sollten und dürfen.

Frage aus dem Publikum: Ich habe eine Frage zum systematischen Ort der Werte. Wo sitzen die? Sitzen die über allem oder sitzen die in jedem einzelnen Individuum? Denn wenn ich Gesellschaftskritik äußern will, muß ich nach Gut und Böse fragen – wo will ich hin, wohin sollte die Gesellschaft sich entwickeln? – das muß ich entscheiden. In der Regel müßte man die Werte außerhalb haben. Das heißt, ich brauche eine Fundierung von den Werten, eigentlich eine Ethik. Herr Albert sagt, das geht gar nicht. Ich würde diese Meinung, daß ich kein Wertesystem für eine Gesellschaft außerhalb haben kann, eher teilen, denn die Wertevorstellungen differieren in den einzelnen Individuen. Sehen Sie eine Möglichkeit, Gesellschaftskritik dadurch zu äußern, daß ich die Gesellschaftsteile, also die Mitglieder der Gesellschaft, herausnehme und über eine Präferenzenaggregation, einen allgemeinen Willen, der sehr schwierig zu finden sein wird, festlege? Oder bedeutet das, daß ich einen Status quo habe, der an und für sich schon gut ist, weil ich durch irgendeine Einigung in früheren Zeiten zu diesem Status quo gelangt bin? Jetzt habe ich zudem die Globalisierung: Es verändert sich etwas, die Menschen haben vielleicht das Gefühl, daß andere jetzt benachteiligt werden oder sich schlechter stellen durch die Globalisierung als vorher, andere gewinnen dadurch; ich kann aber diesen Status quo jetzt nicht als schlechter darstellen als vorher, sondern es ist eine einstimmige Regelung, zu der man vorher gefunden hat. Ich kann mich jetzt nur von diesem Status quo, der per se also gut ist, weiterentwickeln. Wo also müssen die Werte sitzen, so daß ich zu einer Gesellschaftskritik kommen kann? Die Frage geht generell ans Podium. Herrn Albert würde ich auch gern hören.

Schnädelbach: Zunächst möchte ich sagen, daß ich mit den Werten so meine Probleme habe. Ich würde lieber von Normen reden und von normativen Überzeugungen, aber vielleicht macht das gar keinen so großen Unterschied für Ihre Frage. Ich möchte hier gern einen historischen Hinweis geben. Es gibt eine permanente Debatte in der praktischen Philosophie, die lautet: Kant oder Hegel? Kant hatte gemeint, daß es so etwas gibt wie ein reines Faktum der praktischen Vernunft – nämlich den kategorischen Imperativ –, das wir in uns vorfinden, sofern wir überhaupt Menschen sind. Daraus ergibt sich eine Philosophie reiner Normen, die sich aus der Vernunft selber ableiten lassen. Hegel dagegen war der Ansicht, daß das nicht geht, sondern daß die Normen immer nur in geschichtlich gewordenen Institutionen enthalten sind. Daraus ergibt sich dann die Alternative, auf die Sie angespielt haben, daß man nämlich die Frage stellen muß: Wo sind denn unsere normativen Orientierungen verkörpert? In einer reinen normativen Vernunft oder in den Institutionen, in denen wir immer schon leben? Beide Positionen sind sehr wenig attraktiv. Wenn ich nur abstrakte Normen habe oder abstrakte normative Überzeugungen, komme ich nie oder nur sehr schwer zu gehaltvollen normativen Aussagen oder Urteilen über die gesellschaftliche Wirklichkeit; das ist der alte Formalismuseinwand gegen Kant. Wenn ich aber Hegelianer bin, was ich auch nicht sein möchte, führt das dazu zu sagen: Die Vernunft ist immer schon in der Welt; also sind die Institutionen, wie sie existieren, eigentlich alle sittlich in Ordnung, und es kommt nur noch darauf an, daß du kleines Individuum die Vernunft in diesen Institutionen erkennst. Die Wahrheit muß irgendwo dazwischen liegen. Jetzt wäre natürlich eine sehr komplizierte Antwort erforderlich, aber ich will sie wenigstens andeuten. Ich glaube, wir müssen akzeptieren, daß unsere normativen Grundüberzeugungen geschichtlich geworden sind, daß sie verflochten sind mit unserem kulturellen Leben und daß wir als Individuen in diese normative Kultur einsozialisiert worden sind; das bedeutet aber nicht, daß sie deswegen für uns fraglos gelten. Sondern wir haben die Pflicht und auch das Recht, uns über die Legitimität dieser normativen Ordnung, in der wir aufgewachsen sind, immer wieder neu und zwar auch kritisch zu verständigen. Wo sind

jetzt die Normen, wo sind die normativen Überzeugungen? Auf beiden Seiten. Sie sind einmal inkorporiert in unserer normativen Kultur, die auch unsere Erziehung bestimmt hat; aber es gehört auch zu dieser normativen Kultur, daß sie uns zu mündigen Bürgern, d.h. zu Menschen erziehen wollte, die sich auch Gedanken machen können über den Sinn und Unsinn und die Legitimität dieser normativen Kultur. Deswegen die Idee »offene Gesellschaft«, und das bedeutet auch, daß die Gesellschaftskritik eine permanente Aufgabe ist, die immer wieder geleistet werden muß in der Spannung zwischen dem, was normativ gelebt wird, und dem, was wir in bestimmten Situationen als vernünftig und legitim ansehen können.

Albert: Dem kann ich im wesentlichen zustimmen. Ich habe allerdings Ihre Frage zunächst nicht verstanden, aber wenn das eine Antwort auf Ihre Frage ist, dann kann ich zustimmen. Unsere Überzeugungen gehen, wie ich meine, größtenteils auf Traditionen zurück, in denen wir erzogen wurden. Es gibt aber in der europäischen Kultur verschiedene Traditionen, die nicht alle miteinander harmonieren. Wir sollten sie alle irgendwie berücksichtigen, sie analysieren und dann selbst entscheiden, welche wir übernehmen möchten. Manche Leute werden in einer bestimmten Tradition sozialisiert und bleiben dabei. Dagegen ist an sich nichts einzuwenden. Andere Leute sehen, daß es verschiedene Möglichkeiten gibt, machen sich Gedanken darüber, vergleichen diese Traditionen und treffen eine eigene Entscheidung. Das ist mitunter sehr schwierig.

Frage aus dem Publikum: Auf die Gefahr hin, daß an den letzten beiden Abenden vielleicht das Problem schon angesprochen worden ist, würde mich interessieren, welchen Begriff von Gesellschaft Sie meinen, wenn man von Gesellschaftstheorie spricht. Wenn ich mich richtig entsinne, hatte Adorno noch die Vorstellung einer Totalität im Hegelschen Sinne, die sich durch ihre Widersprüche hindurch reproduziert. Das mag man metaphysisch nennen, aber es ist jedenfalls ein Begriff von Gesellschaft. Wenn ich auf der anderen Seite die Ansätze des kritischen Rationalismus sehe, dann kann ich

eigentlich einen Begriff von Gesellschaft im substantiellen Sinne nicht erkennen. Wenn ich Popper richtig verstehe, ist die oberste Einheit der Gesellschaft genau wie bei Max Weber das Individuum, das sozial handelt und sich damit vergesellschaftet und vermittelt. Meine Frage sowohl an Herrn Albert wie an Herrn Schnädelbach ist, ob es möglich wäre, diesen Begriff von Gesellschaft ein bißchen zu präzisieren, damit ich weiß, wovon die Rede ist.

Albert: Wie Max Weber vertrete ich einen methodologischen Individualismus. Mit kollektiven Wesenheiten wird viel Unfug getrieben. Wenn man die Gesellschaft analysiert, dann stellt man fest, daß es Individuen gibt, die sich zueinander in bestimmter Weise verhalten, die gewisse Ziele haben und gewisse Mittel verwenden, und daß daraus soziale Gebilde entstehen, zum Beispiel Organisationen, Märkte und der Staat. Wenn aber eine Organisation sich in bestimmter Weise verhält, dann heißt das stets, daß einige oder alle Mitglieder sich irgendwie verhalten, daß sie zum Beispiel im Namen der Organisation sprechen oder verhandeln. Letzten Endes sind es immer Individuen, die da handeln. Eine Gesellschaft, die als solche handelt, gibt es meiner Ansicht nach nicht. Ich weiß nicht, ob Herr Schnädelbach dem zustimmen könnte. Mit einem totalisierenden Gesellschaftsbegriff, wie ihn die Frankfurter Schule hatte, kann ich nichts anfangen. Ich habe nichts gegen Metaphysik, ich halte das nur für eine falsche Metaphysik.

Schnädelbach: Am Schluß meines Vortrags hatte ich gesagt, daß ich nicht mehr der Ansicht bin, daß wir wie Adorno und die ältere Frankfurter Tradition den Begriff der Gesellschaft so verstehen können, daß er ein Eigenname sei für irgendeinen Großgegenstand in Ausdrücken wie »Die Gesellschaft als ganze«, »Die Gesellschaft ist eine«, »Das Ganze ist das Unwahre« und ähnlichem; Habermas hat das ja nicht fortgesetzt. Ich verstehe den Begriff der Gesellschaft so, daß er einen Bereich meint; weil »Gesellschaft« ein Bereichsbegriff ist, schlage ich auch vor, lieber von Sozialkritik zu reden. Ich möchte aber noch einen anderen Punkt ansprechen, und dazu werden die beiden anderen Kollegen vielleicht etwas sagen, das würde mich in-

teressieren. Ich glaube, daß an der Habermas'schen Idee, eine zweistufige Gesellschaftstheorie zu entwerfen, etwas dran ist. Er operiert einmal mit der Sozialintegration, was von Max Weber inspiriert ist, und zum anderen mit der Systemintegration. Ich denke, daß man, ohne gleich metaphysischer oder methodischer Kollektivist sein zu müssen, doch den Systemeigenschaften moderner Gesellschaften besser gerecht wird, wenn man die Idee der Systemintegration in einer Gesellschaftstheorie stärker macht. Der methodologische Individualismus ist sicher auf der empirischen Ebene sehr plausibel; es ist schon richtig, daß nicht »die« Bundesrepublik handelt – aber wenn man ganz bestimmte soziale Effekte ins Auge faßt und auf Märkte mit dem Medium Geld oder auf das politische System mit dem Medium Macht sieht, dann scheint es mir attraktiv zu sein, auch eine Theorieform zu wählen, in der man mit systemischen Effekten von Gesellschaften umgehen kann. Das bedeutet aber nicht, daß man deswegen wieder in eine Metaphysik gesellschaftlicher Großgegenstände zurückfallen muß.

Münch: Ich bin zwar durch die Schule des kritischen Rationalismus gegangen, aber von dem Gegensatz zwischen methodologischem Individualismus und methodologischem Kollektivismus halte ich wenig: Diese Kontroverse ist unfruchtbar; ich habe als Soziologe von jenen Klassikern, die der kollektivistischen Tradition zugerechnet werden, beispielsweise Emile Durkheim, genauso viel gelernt wie von denjenigen, die der individualistischen Tradition zugehören, beispielsweise Max Weber. Gerade meine Überlegungen über den Strukturwandel von Solidarität im Zuge der globalen Arbeitsteilung lassen sich, wie ich durch eine neue Lektüre von Durkheims Werk über die Arbeitsteilung festgestellt habe, sehr gut mit Durkheims Ansatz erklären. Da ist in der Tat ein Gesellschaftsbegriff vorhanden. Es muß aber nicht unbedingt der Durkheimsche sein. Ich gehe sogar so weit zu sagen: Ich kann auch mit der Adornoschen Formel »Das Ganze ist das Unwahre« etwas anfangen, obwohl sie Herr Schmädelsbach schon aufgegeben hat. Gehen wir doch erst einmal von kleineren Zusammenhängen aus. Wir beobachten bestimmte soziale Phänomene und können zunächst Ad-hoc-Er-

klärungen einführen: Was sind die unmittelbaren Ursachen? Aber wir können diese Analyse weitertreiben und fragen: In welcher Art von Gesellschaft treten diese Phänomene in dieser Form auf? Dann habe ich schon einen Zugang zum Ganzen. Mindestens muß es mein Versuch sein, einen Zugang zum Ganzen der Gesellschaft zu finden, und das heißt für mich im Prinzip nichts anderes, als tiefere Ursachen für ein Oberflächenphänomen zu finden. Das ist aber meiner Ansicht nach eine Erklärungsstrategie, die nicht notwendigerweise mit dem Ansatz eines kritischen Rationalismus im Widerspruch steht. Ich habe das nie so gedacht. Allerdings muß ich hier ein kritisches Wort zum kritischen Rationalismus sagen, und es würde mich interessieren, was Herr Albert dazu meint. Ich habe den Eindruck gewonnen, daß kritische Rationalisten, sobald sie Soziologie betreiben haben, ganz überwiegend Rational-Choice-Theoretiker geworden sind. Das halte ich für einen vollkommen eingeschränkten Ansatz, der uns wirklich nur einen minimalen Ausschnitt der Realität aufzeigt. Damit Phänomene der Wirklichkeit erklären zu wollen, führt genau in den von Ihnen einmal kritisierten Modell-Platonismus.

Albert: Die Verwendung des Systembegriffs in der Soziologie ist, wie ich meine, keineswegs mit dem methodologischen Individualismus unvereinbar. Wenn man nämlich soziale Systeme analysiert, stößt man auf Reaktionsweisen von Individuen in bestimmten Situationen. Der Rational-choice-Ansatz ist ein Versuch, gewisse aus der Ökonomik bekannte Modelle für die Analyse des Verhaltens von Individuen zu verwenden. Sie haben wohl damit recht, daß das nicht immer gut funktioniert. Ich räume auch ein, daß der kritische Rationalismus keineswegs den methodologischen Individualismus impliziert. Er läßt vielmehr jedes Erkenntnisprogramm zu, das Erfolge erzielen kann. Soweit Systemanalytiker bei der Erklärung sozialer Phänomene erfolgreich sind, ist nichts dagegen einzuwenden. Aber wenn man zum Beispiel Durkheims Erklärungsversuche analysiert, dann stößt man auch da immer wieder auf individuelle Verhaltensweisen. Er war ja kein Systemanalytiker wie etwa Luhmann, bei dem die Systeme über den Individuen angesiedelt sind und mit ihnen kaum etwas zu tun haben.

Frage aus dem Publikum: Meine Frage knüpft auch an das an, was Prof. Münch zum Strukturwandel der Solidarität gesagt hat. Ich fand die Analyse sehr wichtig, daß nämlich die Solidarität, wie wir sie bislang in Europa kannten, auf Homogenisierungsprozessen innerhalb von Nationalstaaten beruht und durch Prozesse geschaffen wurde, welche wahrscheinlich an sich zeitweise auch nicht sehr solidarisch in unserem heutigen Sinne verlaufen sind. Man kennt das ja aus der Ikonographie der Französischen Revolution, wo es »Freiheit – Gleichheit – Brüderlichkeit – oder der Tod« heißt, wenn man gegen die Feinde der Republik zu Felde zieht. Hier ist gewissermaßen das Ideal der Aufklärung, der Brüderlichkeit oder Geschwisterlichkeit parzelliert und verstaatlicht worden, so daß es, wenn es überhaupt praktikabel, so doch nicht wünschenswert wäre, diese Form von Solidarität jetzt noch einmal auf eine überstaatliche oder gar globale Ebene hieven zu wollen. Die Alternative ist Solidarität als Fairness, wie Sie sagten, ein Strukturwandel, der mehr auf die kleinen kommunalen Strukturen und auf Netzwerke abzielt. Aber der kritische Punkt ist ja gerade der – Sie haben auch das Stichwort Rational choice gebracht –, daß ausgerechnet in Europa die Ressource, auf die so ein Strukturwandel zurückgreifen könnte, nämlich das Bild des Menschen als eines solidarischen Wesens in einer Zeit, in der eigentlich dessen Aktivierung nötig wäre, zurückgeht zugunsten des »Homo oeconomicus«. Wo sehen Sie reale Ansatzpunkte für eine Gerechtigkeit als Fairness, die ja immer auch noch materiale Füllung braucht. So formal man auch Gerechtigkeit fassen will, ein Minimum an Ausbildungschancen, Lebenschancen, die sich nicht ganz entmaterialisieren lassen, muß immer noch gewährt bleiben.

Münch: Ich kann Ihrer Fragestellung und der Zuspitzung, die Sie gefunden haben, weitgehend zustimmen und möchte dazu folgendes sagen: Ich habe einen Strukturwandel von Solidarität aufgezeigt und einen korrespondierenden Wandel der Gerechtigkeitsidee festgestellt. Wenn Sie sagen, wir finden eine Ausbreitung des »Homo oeconomicus« vor, ist das auch wiederum nur ein Element dieser Entwicklung. Was wir ökonomisch als Globalisierung des Kapitalismus bezeichnen, hat auch eine moralische Seite – das ist die Seite,

daß die Wohlfahrt der Nationalstaaten global mit sehr hoher Ungleichheit verbunden war. Das heißt, wir konnten überhaupt nicht behaupten, daß die Welt gerecht war. Es bestanden angenehme Lebensverhältnisse in bestimmten Zentren der Welt. Mehr nicht. Und jetzt bedeutet dieser Wandel, daß auch die Lebensverhältnisse an anderen Stellen der Welt in unser Gesichtsfeld treten. Es entwickeln sich internationale »non-governmental organizations«, humanitäre Organisationen, die uns zeigen, wie wichtig es ist, Menschen in anderen Teilen der Welt zu helfen, die es vielleicht nötiger haben als unsere Nachbarn, denen es einigermaßen passabel geht. Das heißt, hier weitet sich auch der Gerechtigkeitsbegriff aus. Und nun sage ich also, weil dieser Begriff sich so weit ausdehnt und so unterschiedliche Lebensverhältnisse integrieren muß, kann er nicht mehr dieselbe Qualität haben, wie wir sie innerhalb unserer Insel hatten. Jetzt ist es so, daß nur Vereinigungen, die sich ausbreiten und die Mehrfachmitgliedschaft der Bürger implizieren, das Ganze zusammenhalten. Der einzelne Bürger darf nicht nur Mitglied irgendeiner speziellen Interessengruppe sein, die sich für ihn einsetzt, sondern muß Mitglied sehr vieler verschiedener Gruppen sein, die das Ganze vernetzen. Nur auf diese Weise kann sich eine aktive Bürgergesellschaft entwickeln. Auch da kann man durchaus von den USA lernen. Ich bin weit davon entfernt zu sagen, das funktioniert überall gut, aber in guten Mittelklasse-Neighbourhoods in den USA funktioniert dieses System einer aktiven Bürgergesellschaft sehr gut; das heißt auch dort haben wir nicht nur eine Welt des reinen »Homo oeconomicus«. Und hier gilt es anzuknüpfen, so etwas zu entwickeln. Das heißt aber für uns in Europa, daß der Staat nicht notwendigerweise in dem Maße zurücktreten muß, wie das in den USA der Fall ist. Es gibt zwischen dem, wie Schweden einmal war, und dem, wie die USA sind, eine große Spannbreite der Gesellschaftsgestaltung.

Mühlfeld: Man muß natürlich sehen, was Herr Münch schon angedeutet hat, daß mit der Integration der Nationalstaaten in anderer Form, etwa in der EU, neben dieser Dimension der Solidarität auf dieser Ebene mit dem Prinzip der Regionalisierung konkurrierende

Solidaritäten entstehen. Inwieweit dies zum Konfliktpotential in einer Gesellschaft werden kann oder inwieweit diese konkurrierenden Solidaritäten selbst wieder Motor zur Förderung einer – wenn ich das so sagen darf – globalisierenden Solidarität werden, hängt ab von verschiedenen Faktoren. Wenn wir etwa die Frage nach den Menschenrechten stellen als globale Dimension von Solidarisierung und deren konkreter Einlösung in Regionen mit unterschiedlichen ethnischen Strukturen, dann stellt sich genau hier eben diese Frage. Das Prinzip der Ethnizität ist ja nicht immer ein solidaritätskonformes, sondern ein konfliktbesetztes und konkurrierende Solidaritäten förderndes Prinzip.

Frage aus dem Publikum: Ich finde es gut, daß Sie sagen, man soll analysieren, was in der Gesellschaft läuft. Nur mir ist das ein bißchen zu wenig. Ich hätte den Wunsch an die Philosophen, daß sie versuchten, ein Menschenbild zu zeigen, das ihrer eigenen Kritik standhält und an dem sich dann die Leute auch orientieren könnten und nach dem man die jungen Leute erziehen oder ihnen eine Richtung geben könnte.

Albert: Mit Ihrer Forderung, ein Menschenbild zu entwerfen, bin ich überfordert. Das ist ja keine Sache von ein paar Minuten. Und außerdem stellt sich die Frage, ob ein Philosoph die Aufgabe hat, Normen zu entwerfen. Sie meinen doch wohl ein normatives Menschenbild und nicht eine Auffassung über die Natur des Menschen?

Fragerin: Eine Anleitung.

Albert: Ich gebe ungerne Anleitungen, denn ich halte jedes Individuum für mündig, sich selbst zu entscheiden. Es gibt viele miteinander konkurrierende Menschenbilder. Meine eigenen Vorlieben möchte ich Ihnen nicht aufoktroieren. Das ist meiner Meinung nach nicht die Aufgabe der Philosophie.

Schnädelbach: Ich möchte dazu auch gern etwas sagen. Ich habe Schwierigkeiten mit dem Begriff des Menschenbildes selbst. Ich

weiß, daß es sehr populär ist, danach zu fragen, und darin drückt sich auch eine gewisse Ratlosigkeit aus, die man respektieren muß. Mein Lehrer Adorno liebte es, den bloßen Begriff des Menschenbildes als Ideologie zu verdammen; dem will ich nicht folgen. Sondern ich möchte das Bedürfnis ernst nehmen, das sich hinter der Frage nach einem Menschenbild ausdrückt. Ich finde aber, daß die Rede von einem Menschenbild eine irreführende Metapher enthält. Denn was hätten wir davon, wenn wir ein Idealbild oder ein normativ verbindliches Bild vom Menschen vor Augen hätten? Mir wäre es dabei sehr unbehaglich, weil das ja bedeuten würde, daß ich mich mit meiner Individualität an diesem Bild messen lassen müßte. Ich kenne das aus meiner eigenen religiösen Erziehung: Da gab es ein ganz bestimmtes, nicht explizites Ideal eines frommen Christen, dem ich nie entsprechen konnte. Ich bin sicher, daß Sie so etwas nicht meinen. Ich möchte nur darauf hinweisen, daß der Begriff des Menschenbildes etwas Irreführendes hat und auch etwas Gefährliches. Etwas anderes ist das Bedürfnis, das sich hinter der Frage nach einem Menschenbild ausdrückt, und das ist ein Orientierungsbedürfnis. Orientierung bedeutet Antworten auf die Fragen: Wo stehen wir? In welcher Lage befinden wir uns? Wohin bewegen wir uns und was müssen wir tun, um dorthin zu kommen, wo wir hinwollen? Die Orientierung durch Philosophie kann nicht darin bestehen zu sagen, wo wir hinsollen. Das ist nicht möglich, und ich denke, jeder von uns würde darauf bestehen, daß die wirklich lebensentscheidenden Entscheidungen von ihm selbst getroffen werden sollten und daß wir keine Autorität akzeptierten, die einfach sagt: »Du hast so zu leben!«, »Du hast eine sozialistische Persönlichkeit zu werden!«, »Du hast ein frommer Sünder zu sein!« oder was auch immer. Ich denke also: Menschenbild – nein! Die Frage nach der Orientierung – ja! Hier hat die Philosophie eine wichtige Aufgabe, und deswegen gibt es ja auch ein so starkes philosophisches Interesse. Was die gesellschaftliche Orientierung betrifft, gibt es wirklich nur den Diskurs, an dem sich verschiedene beteiligen; wir versuchen ja auch heute abend, dies ein bißchen zu praktizieren – Philosophen, Sozialwissenschaftler und andere.

Mühlfeld: Herr Schnädelbach, da würde ich einhaken. Wenn Sie sagen, die Entscheidungsfähigkeit des Menschen, dann haben Sie eine Zielorientierung, und die würde ich durchaus als Element eines Menschenbildes sehen im Hinblick auf seine Handlungsfähigkeit. Damit habe ich noch nicht gesagt, welcher Entscheidung er sich anschließen muß.

Schnädelbach: Die Entscheidungsfähigkeit ist eigentlich eine kulturelle Selbstverständlichkeit, die wir alle für uns selbst immer schon in Anspruch nehmen als Bürger, als Wähler; das ist also nicht etwas, was die Philosophen erst entwerfen und wofür sie argumentieren müßten. Es gab natürlich Zeiten, da war das anders. Ich denke ferner, daß wir bei den Fragen der normativen Ziele oder der normativen Orientierung im Hinblick auf das, was wir tun sollten, gar keine so großen Probleme haben. Vieles steht in der Verfassung – z. B. daß die Bundesrepublik ein demokratischer Sozialstaat ist und andere Dinge –, und ich denke, daß viele normative Grundorientierungen von uns im Prinzip gar nicht kontrovers diskutiert werden müssen. Das große Problem ist die Steuerung: Was macht man damit in konkreten Situationen? Wie begegnet man jugendlichen Schlägern? Wie begegnen wir unserer eigenen Sozialangst im Lichte dieser Situation und der normativen Grundüberzeugungen? Das sind, glaube ich, unsere Orientierungsprobleme. Ich sehe nicht, daß wir in einer Gesellschaft leben, zu der wir wirklich einen fundamentalen Dissens haben hinsichtlich dessen, was man ein Menschenbild nennen kann.

Münch: Ich würde die Frage auch wieder realistischer als Soziologe angehen und sagen, wir haben gar keine so große Auswahl an Menschenbildern: Die Identität des Menschen entwickelt sich in Korrespondenz mit der Gesellschaft. Natürlich bin ich weit davon entfernt zu behaupten, daß innerhalb bestimmter Gesellschaften die Identität vollkommen gleich geprägt wird. Aber es besteht ein Korrespondenzverhältnis. In einer Gesellschaft, die sich beispielsweise mehr öffnet, die liberaler wird, die mehr Konkurrenz impliziert, wo sich Konkurrenz sogar verschärft, wo beispielsweise lebenslanges

Lernen gepredigt wird, wo Qualifikation, Qualifikation und nochmal Qualifikation die Anforderung ist, da wird ein Typus herausgefordert, der im Wettbewerb bestehen kann. Es können sich Gewinertypen und Verlierertypen entwickeln. Das heißt also, selbst unter diesen Bedingungen gibt es unterschiedliche Menschentypen. Jedes Bildungsprogramm, das Chancengleichheit verbessert, verschärft den Wettbewerb. Dann ist die Frage also: Wie kann da noch sozialer Zusammenhalt hergestellt werden? Wie können sich da noch Menschen entwickeln, die sich auch für den Mitmenschen, für den Nahestehenden, für den Fernerstehenden einsetzen, mit ihm kooperieren, jenseits von Wettbewerb. Wettbewerb ist immer nur mit Kooperation möglich. Das sind gewissermaßen zwei Seiten einer Medaille in einer Gesellschaft. Eine Gesellschaft des Wettbewerbs ohne Kooperation ist nicht existenzfähig. Und deswegen ist es eine wesentliche Aufgabe der Zukunft, in einer Gesellschaft, die mehr Wettbewerb haben wird, für mehr Kooperation zu sorgen und dafür auch die Sozialisationsprozesse, die Erziehungsprozesse, die Organisation von Schulen darauf einzustellen, daß Kooperation auch von Jugend an gelernt wird.

Simon-Schaefer: Ich bin zwar Moderator, will aber jetzt auch einmal Stellung beziehen. Und zwar will ich etwas Positives über das Menschenbild sagen. Wir brauchen ein Menschenbild, weil wir festgestellt haben, daß der Mensch von Natur aus unterdeterminiert ist. Die Natur des Menschen ist Kultur, und wir können die unterschiedlichsten Kulturen entwickeln. Deshalb haben wir auch im Verlauf der Geschichte verschiedenartigste Ideen von der Bestimmung des Menschen und seinem Wesen ausprobiert. Ich stelle Ihnen jetzt zwei unterschiedliche Konzepte vom Menschen aus dem Bereich der neuzeitlichen Philosophie vor.

Das eine ist die Theorie von Thomas Hobbes. Hobbes hat den Menschen als egoistisches Wesen gesehen. In ihrem Egoismus sind alle Menschen gleich. Jeder kann sich alles wünschen, auch dasjenige, was ein anderer bereits besitzt. Daraus resultiert im Naturzustand ein Kampf aller gegen alle, »bellum omnium contra omnes«. Auch hier sind die Menschen gleich, denn jeder kann jeden umbrin-

gen, sei es im offenen Kampf, sei es durch Hinterlist und Tücke. Aber, so die Ansicht von Hobbes, die Menschen sind ihrem Egoismus zum Trotz in der Lage, die Unhaltbarkeit dieses Zustandes zu erkennen. Also schaffen sie den Staat durch einen Gesellschaftsvertrag und zugleich unterwerfen sie sich einem absolutistischen Souverän, der sie entwaffnet und zum Wohlverhalten zwingt.

Ganz anders das Menschenbild von John Locke. Seiner Ansicht nach hat der Mensch von Natur aus genügend Vernunft, um sich selbst in seinen Besitzwünschen zu begrenzen. Weil der einzelne sich selbst beherrscht, deshalb benötigt er keinen anderen Herrscher über sich. In unserer gegenwärtigen Gesellschaft leben wir nach den Vorstellungen von John Locke von einer liberalen menschlichen Gemeinschaft. Aber wir sollten uns daran erinnern, daß im Tausendjährigen Reich ein gänzlich anderes Menschenbild herrschte. Carl Schmitt, einer der Vordenker des deutschen Faschismus, hat Hobbes' Theorie vom starken Staat für das 20. Jahrhundert wiederbelebt.

Tatsächlich liegt also allen Gesellschaftstheorien immer ein Bild vom Menschen zugrunde. Unser gegenwärtiges Problem ist offensichtlich, daß wir uns die Frage stellen müssen, welches Menschenbild wir denn entwerfen dürfen. Dürfen wir nur so weit denken, wie es die globalisierte Ökonomie zuläßt – das wäre das Ende aller kritischen Theorie –, oder dürfen wir ein humanes Menschenbild entwerfen und verwirklichen, schlimmstenfalls sogar unter Modifikation des herrschenden ökonomischen Systems?

Damit aber wieder zurück zum Publikum. Hier ist eine Wortmeldung. Bitte!

Frage aus dem Publikum: Ich hatte nachfragen wollen nach den Folgen der Position von Herrn Albert und Herrn Schnädelbach bezogen auf die Diskussion der Menschenrechte, die natürlich in unserem Kulturkreis üblich ist, aber nicht allgemein angenommen wird. Wenn wir so argumentieren, können wir es aber nicht im Interesse derer, die auch Anrecht auf Solidarität haben, weil sie menschliche Personen sind. Person ist doch wohl der Leitbegriff, der im Abendland als Ersatzbegriff oder als Zusammenfassung für

Menschsein entwickelt wurde – interessanterweise, soweit ich weiß, aus Trinitätsspekulationen – und hat, wenn Sie so wollen, durchaus eine metaphysische oder religiöse Fundierung. Wenn wir die Verbindlichkeit eines jeden Menschenbildes im Sinne von Person ablehnen würden, müßten wir auch die UNO-Menschenrechts-Charta schleunigst kassieren. Dann hätten wir zwar ein paar zwischenkulturelle Probleme weniger, aber sicher damit auch eine Entsolidarisierung. Das sind immer wieder Forderungen, die sozusagen gemeinsam gestellt werden, und es wäre eben die Frage, was ist die Rechtfertigung für solche Forderungen?

Schnädelbach: Zunächst noch einmal zum Menschenbild. Ich habe nur vor dem Begriff gewarnt, nicht vor der Sache. Und es ist ja völlig klar, daß wir immer ein Verständnis, einen Begriff von uns haben. Wir haben immer eine implizite Anthropologie, und ich verstehe unter »Anthropologie« eine Antwort auf die Frage, wer wir sind. Im übrigen haben Sie dann, Herr Simon-Schaefer, den Unterschied nivelliert zwischen einem anthropologischen Menschenbild und einem normativ verbindlichen. Ich habe mich nur dagegen gewandt, daß es nützlich sei, ein Menschenbild im Sinne eines normativen Vorbilds zu haben: gewissermaßen eine ausgepinselte Utopie dessen, wie wir eigentlich zu sein hätten; dagegen wollte ich etwas sagen. Wenn Sie den Ausdruck dann anders verwenden, habe ich nichts dagegen. So, jetzt zu Ihrer Frage: Das ist natürlich eine schwierige Thematik, die Sie ansprechen. Es gibt ja eine sehr verzweigte moderne Diskussion gerade über den Personenbegriff, die vor allem durch die Fragen der angewandten Ethik – Stichwort: Peter Singer – ausgelöst worden ist. Wenn Sie mich richtig verstanden haben, werden Sie sehen, daß ich natürlich überhaupt nichts gegen die Charta der Vereinten Nationen habe, und wenn man die Metapher vom Menschenbild streicht und andere Begriffe besser findet, hat man damit den Gedanken der Person nicht schon gestrichen. Es ist richtig, daß in unserer Tradition der Personenbegriff primär ein juristischer Begriff ist; der Begriff der »persona« in der Trinitätsspekulation ist aus der Juristensprache übernommen worden. Der Begriff der »persona« ist ursprünglich ein Begriff des

römischen Rechts. Hier kann ich das aufgreifen, was Herr Münch gesagt hat: Es ist in der Tat so, daß die Vorstellung, daß der Mensch Person sei – und das ist in der praktischen Philosophie bei Kant und auch bei Hegel der Grundbegriff –, als Hintergrund eine soziale Welt hat, in der sich Menschen als freie Vertragspartner gegenüber treten und dann auch als Konkurrenten. Der Personenbegriff wird immer dann schwierig, wenn es um so etwas geht wie Solidarität: z.B. um Schwerbehinderte, Aphasiker, Kleinkinder, Komatöse usf. Was machen wir mit denen? Da ist es, glaube ich, völlig klar, daß eben der Personenbegriff nicht genügt, um unsere moralischen Intuitionen einzuholen, die uns sagen, es sei unmenschlich zu behaupten, das seien doch gar keine Menschen, wenn sie nicht ihre Interessen artikulieren können wie Rechtspersonen. Ich gebe Ihnen zu, das hat zwei Seiten: Die Frage nach der Person hat eine anthropologische Seite – man muß sehr viel humanwissenschaftliches Wissen haben, um da mitreden zu können – und sie hat eine normative Seite. Da stellt sich dann die Frage an die praktische Philosophie: Wie grundlegend kann denn der Begriff der Person überhaupt sein, wenn man unter der Person nicht mehr versteht den Inhaber von Rechten?

Albert: Ich möchte dem auch zustimmen. Der Personbegriff ist ein Begriff der abendländischen Rechtstradition, die mindestens für das westliche Europa gilt. Er ist verankert in unserer Verfassung und in unseren Rechtsüberzeugungen. Aber diesen Personbegriff würde ich doch unterscheiden von einem normativen Menschenbild und außerdem natürlich von einer anthropologischen Auffassung über die Tatsachen, also auch von dem, was wir von den Biologen, den Psychologen oder den Soziologen über den Menschen wissen. Das sind Erkenntnisse über die Natur des Menschen, über seine Motivation, seine Verhaltensweisen usw., die aber keineswegs unmittelbar normative Konsequenzen haben. Der Personbegriff der Rechtstradition, der in unserem Rechtssystem verankert ist, ist aber ein normativer Begriff. Natürlich kann es Beziehungen zwischen anthropologischen Auffassungen und Rechtsüberzeugungen geben, aber diese sind nicht identisch.

Frage aus dem Publikum: Boëthius: »rationalis naturae«, nicht »juris«. Ich wollte nur den Personenbegriff von Boëthius mal hernehmen.

Albert: Und Sie wollen wissen, ob ich den akzeptiere?

Frager: Nein, sondern ich möchte nur dagegenhalten, daß der Personbegriff nicht zunächst ein juristischer Begriff sei, sondern ein anthropologischer und einer, der auf das Wesen des Menschen rekurriert und von dorthier dann die juristischen Ableitungen zieht, um die Rahmenbedingungen für dieses naturgemäße Verhalten und den Freiraum dafür zu schaffen.

Albert: Sehen Sie, aber wir müssen unterscheiden zwischen einem anthropologischen Begriff und einem normativen Begriff der Person – auch wenn das nicht immer üblich ist. Aus einer anthropologischen Analyse folgt aber keine einzige Norm, es sei denn, wir akzeptierten einen naturalistischen Fehlschluß, einen Schluß von Tatsachenaussagen auf normative Aussagen. Die Kritik des naturalistischen Fehlschlusses geht auf Hume und Kant zurück, und es gibt meines Erachtens bisher keinerlei gültiges Argument gegen diese Kritik. Wir müssen daher scharf unterscheiden zwischen Annahmen über die Natur des Menschen und normativen Überzeugungen, die uns sagen, was wir tun sollen. In der abendländischen Tradition vor Hume und Kant hat man diesen Unterschied zu wenig beachtet.

Die Kritik dieser Art von Fehlschluß ist immer wieder angegriffen worden, aber es ist schwierig, darüber jetzt im Detail zu diskutieren. Ich weiß nicht, ob Sie das akzeptieren. Haben Sie vielleicht Argumente, um diesen Schluß zu rehabilitieren? Wir müßten dann eine Diskussion über logische Probleme beginnen. Ich würde das aber nicht empfehlen. Die meisten Leute haben keine Logik gelernt. Sie kommen meist mit ihrer Alltagslogik aus: »Wenn morgen Freitag ist und jeden Freitag Zahltag ist, dann ist morgen Zahltag.« Das kann wohl jeder logisch nachvollziehen, ohne die moderne Logik zu kennen. Aber schwierigere logische Probleme kann man wohl nicht

ohne weiteres hier diskutieren. Es ginge schon aus zeitlichen Gründen nicht. Das soll also keineswegs ein Vorwurf sein.

Münch: Man könnte vielleicht, ausgehend von dem, was Sie gesagt haben, noch berücksichtigen, daß der Mensch das Lebewesen ist, das vollkommene Individuierung und Vergesellschaftung verbindet, und daß sich daraus natürlich eine besondere Problemstellung für gesellschaftliche Ordnungen und auch für Rechtsordnungen ergibt. Ich sage jetzt »Problemstellung«, ohne einen naturalistischen Fehlschluß zu begehen. Aber das ist schon etwas mehr, als daß man sagt, aus der anthropologischen Konstitution des Menschen könnte man gar nichts ableiten. Mindestens eine bestimmte Problemstellung, die wir zu lösen haben, ist daraus deduzierbar.

Mühlfeld: Also in diesen Kontext gehört z. B., wenn man die Philosophie von Gehlen über den Menschen nimmt, die Erkenntnis, daß er normierungsoffen ist. Das hat Folgewirkungen, daß er normierungsbedürftig ist. Das wären Konsequenzen, die aber noch nicht normativer Art sind.

Frage aus dem Publikum: Zuerst habe ich eine Frage an Herrn Münch. Sie haben gesagt, daß Sie der Gesellschaftsanalyse vor der Gesellschaftskritik den Vorzug geben, und haben das sehr betont. Ich möchte Sie bitten, kurz zu sagen, wie Sie das Wissen der Gesellschaftsanalyse im Zusammenhang sehen mit der Politik, die die Entscheidungen trifft, und mit dem Wissen, mit der Gesellschaftsanalyse arbeitet. Wie hängen diese Dinge zusammen? Wie wird hier der Verwertungszusammenhang seitens der Soziologen gesehen?

Das ist die eine Frage, und die zweite Bemerkung habe ich zu Herrn Schnädelbach. Sie haben richtig gesagt, daß natürlich das normative Menschenbild relativ uninteressant sei. Aber es ist doch so, daß jeder Mensch Werte, Normierungen im Kopf hat, also sozialisiert ist nach Normierungen, und das – auch wenn er über diese Normierungen nachdenkt – ist natürlich etwas anderes. Er handelt aus diesen Normierungen, und zwar jeder Mensch. Und insofern ist das, was Sie gesagt haben, daß nämlich dieses Klein-klein-Arbeiten

das Entscheidende ist, richtig. Aber dieses Klein-klein-Arbeiten wird von den Werten bestimmt, die dieser konkrete Mensch im Kopf hat. Insofern fließen die Werte, egal wie man wissenschaftstheoretisch darüber denkt, in das Handeln ein und bestimmen natürlich das Handeln.

Münch: Die Gesellschaftsanalyse kann aufzeigen, was möglich ist und was nicht möglich ist. Das ist eine klassische Position der Wissenschaftslehre Max Webers. Und das bedeutet zunächst einmal, daß Gesellschaftsanalyse natürlich falsch sein kann. Sie muß sich dem Diskurs stellen. Es gibt verschiedene Ansätze der Gesellschaftsanalyse; diese müssen in die Öffentlichkeit getragen werden, dann haben wir einen öffentlichen Diskurs. Das ist ein anderes Forum, wo sich Analyse mit der Entwicklung moralischer Überzeugungen verbindet und sich dann eben auch Positionen herausbilden im öffentlichen Diskurs, die sich als mehr oder weniger tragfähig erweisen und einen Ausgangspunkt für politisches Handeln bilden. Eine andere Sache ist die direkte politische Beratung durch Sozialwissenschaftler. Diese kann sicherlich immer nur in kleineren Zusammenhängen wirken und muß eingebettet sein in den öffentlichen Diskurs. Ich halte von der Stärkung öffentlicher Reflexionsfähigkeit durch Sozialwissenschaften mehr als von der direkten politischen Beratung. Das hängt wiederum damit zusammen, daß ich Sozialwissenschaft mehr als eine Reflexionswissenschaft verstehe als eine Sozialtechnologie.

Frager: Aber wie schützen Sie sich dann vor falscher Verwertung Ihrer Analyse?

Münch: Dagegen kann sich niemand schützen. Ein Schutz bietet sich allenfalls, indem man sich am Diskurs weiter beteiligt. Aber es gibt einfach keinen vollständigen Schutz dagegen.

Schnädelbach (zu Frager): Ihre zweite Frage habe ich als eine Bestätigung oder eine Variation dessen gehört, was ich zu sagen versuchte; insofern stelle ich jetzt gar keinen Dissens fest. Ich kann

vielleicht etwas noch hinzufügen. Ich denke, daß in den ethischen Diskussionen immer etwas fehlt. Es gibt ja nicht nur die normativen Fragen: Wozu sind wir verpflichtet? Was ist erlaubt? Was ist verboten? Sondern es ist ja immer auch eine Vorstellung im Spiel hinsichtlich dessen, was wir sein wollen. Es sind ja auch Lebensentwürfe im Spiel, und das nennt man dann auch manchmal »Menschenbild« – sozusagen ein ästhetisches: Wie wollen wir eigentlich sein? Wie wollen wir leben? Und mein Eindruck ist, daß in dieser ganzen Orientierungsdiskussion darüber, wie wir leben sollen oder wollen, dieses ästhetische Element immer unterbelichtet bleibt. Aber es spielt eine außerordentliche Rolle. Ich will dafür ein kleines Beispiel geben: Ich habe mich manchmal gefragt, ob wir für das, was bei diesen schrecklichen Tiertransporten so quer durch Europa passiert, überhaupt schon eine Moral oder ein Normsystem haben, das so etwas wirklich zureichend sanktioniert. Und doch kann man feststellen, daß die Leute, die das machen, sich tatsächlich schämen. Man sieht das daran, daß sie nicht wollen, daß das fotografiert wird. Ich finde, hier sieht man eine Verbindung von Ästhetik und Ethik. Ich will überhaupt nicht das eine auf das andere reduzieren, aber ich denke, das Beispiel zeigt, daß wir meinen, unsere Lebensorientierung müsse auch etwas mit dem zu tun haben, was wir sein wollen und was wir unter keinen Umständen sein wollen: Wir wollen nicht so sein, daß wir uns nicht mehr selbst in die Augen sehen können. Dieses ästhetische Moment in dem sehr weiten Sinne einer aktiven Lebensgestaltung nimmt heute einen immer breiteren Raum ein; es gehört, meine ich, mit in diese Diskussion und ist auch eine Ressource von Gesellschaftskritik.

Frage aus dem Publikum: Wenn ich Sie richtig verstanden habe, sehen Sie den Fallibilismus als eine Grundhaltung in der philosophischen Betätigung und nicht als eine Art philosophischen Denksystems. Ist das richtig?

Albert: Bei mir ist das eine These über die Fehlbarkeit des Menschen und damit über menschliche Möglichkeiten. Der Mensch kann sich in jedem Bereich irren, und es gibt keine Methode, die mit

Sicherheit eine gute Problemlösung liefert. Es ist also eine faktische These. Ich teile aber natürlich auch die Praxisempfehlung, die Herr Schnädelbach Fallibilismus nennt, nämlich daß wir uns entsprechend verhalten und damit rechnen sollen, daß wir widerlegt werden. Soweit ich gesehen habe, möchte Herr Schnädelbach den Fallibilismus auf eine solche Empfehlung reduzieren.

Schnädelbach: Aber vor dem Hintergrund der Überzeugungen über uns, über unsere Möglichkeiten und über unsere Grenzen. Ich denke, das ist vielleicht jetzt nur noch eine Frage der Formulierung; der Sache nach sind wir nicht weit voneinander entfernt.

Albert: Jetzt nicht mehr, ja.

Schnädelbach: Ich bin der Ansicht, daß man sich bestimmte mühsame Diskussionen erspart hätte – z. B. die Debatte zwischen Apel und Albert –, wenn man von vornherein gesagt hätte: Der rationale Kern dieser ganzen Debatte betrifft die praktische Maxime, mit unserer Fallibilität zu rechnen und sich entsprechend zu verhalten.

Albert: Und ich sage dazu, daß ich lieber Herrn Apel ernst nehmen möchte mit seiner These.

Fragter: Noch eine kleine Nachfrage an Herrn Prof. Albert: Sehen Sie die Mathematik als eine axiomatische Wissenschaft oder als eine den Naturwissenschaften vergleichbare oder in der Struktur vergleichbare?

Albert: Das ist kein Unterschied. Auch eine Theorie der Naturwissenschaft kann ja axiomatisiert werden. Die Axiomatik ist nur eine mögliche Form des mathematischen Denkens. Ein System von Aussagen kann logisch so organisiert werden, daß man unterscheiden kann zwischen den Axiomen, den obersten Sätzen des Systems, und den Theoremen, die aus diesen Sätzen gefolgert werden können. Das ist also eine Frage der logischen Organisation eines Systems, die innerhalb der Mathematik, aber auch in der Physik oder der

Ökonomik auftauchen kann. Die wichtige Frage, die vermutlich bei Ihnen dahintersteht, ist wohl die, ob ich die Mathematik als eine sichere Wissenschaft ansehe, in der es keine Irrtümer geben kann. Meinen Sie das?

Fragter: Als eine Art von absoluter Setzung.

Albert: Dazu gibt es eine Diskussion innerhalb der Philosophie der Mathematik, in der verschiedene Standpunkte vertreten werden. Bertrand Russell hatte ein Programm, das darauf zielte, sämtliche Sätze der Mathematik auf Sätze der Logik zurückzuführen und sämtliche Begriffe der Mathematik auf logische Begriffe. Dieses Programm ist gescheitert. Man könnte annehmen, daß die Mathematik absolut gesichert wäre, wenn dieses Programm erfolgreich gewesen wäre. Als aber die Paradoxien der Mengenlehre entdeckt wurden, hat Russell, der einer der größten Philosophen der Mathematik war, bekannt, daß er bisher die Mathematik für »die letzte Provinz der Gewißheit« gehalten habe, aber gezwungen war, diesen Glauben aufzugeben.

Man kann sich auf einfache Weise klar machen, inwiefern eine Axiomatisierung keine Sicherheit schafft. In einem axiomatisierten System werden ja nur die Theoreme bewiesen, aber nicht die Axiome, von denen man ausgeht. Wie steht es dann um ihre Wahrheit? Etwa 2000 Jahre lang hat die euklidische Geometrie als die wahre Geometrie des Raumes gegolten. Dann wurden im vorigen Jahrhundert die nicht-euklidischen Geometrien entdeckt. Und Einstein verwendete eine solche Geometrie in seiner Relativitätstheorie. Und, wie ich schon erwähnt habe, hat sich auch innerhalb der Mathematik gezeigt, daß man mit Überraschungen rechnen muß.

Frage aus dem Publikum: Ich möchte die Diskussion noch einmal zurückführen auf den Maßstab für Gesellschaftskritik, von dem ich der Überzeugung bin, daß er sowohl zeitlich als auch räumlich den größten Einfluß bisher hatte, die größte Akzeptanz hatte, nämlich die der Menschenwürde und der Menschenrechte. Wenn man die Diskussion um die Menschenrechte und ihre Umsetzung in der ge-

sellschaftlichen Realität verfolgt, dann stellt man fest, daß der Westen immer sehr offensiv und sehr selbstbewußt darauf verwiesen hat, daß er den politischen Teil der Menschenrechte im wesentlichen eingelöst hat und dies in anderen Kulturen, in anderen politischen Systemen, nicht der Fall sei. Totgeschwiegen wurde dabei, daß der soziale Teil der Menschenrechte, z. B. das Recht auf Arbeit, das Recht, sich ernähren zu können, die Bildungspartizipationsrechte, die Gesundheitspartizipationsrechte, daß all diese Rechte nicht so ohne weiteres in den westlichen Gesellschaften erfüllbar waren. Im Falle des Rechts auf Arbeit jedenfalls ist dies ganz offensichtlich. Daß das Menschenrecht auf Ernährung, auf Bildung in jenen Regionen, in denen die westliche Wirtschaft eingezogen ist, ebenfalls sträflich unterdrückt worden ist, wurde im Westen auch in der Menschenrechtsdebatte totgeschwiegen. Ich frage jetzt, ob diese Debatte über die Möglichkeit der westlichen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung, die in der Diskussion schon sehr naturalistisch dargestellt worden ist, tatsächlich in der Lage ist, alle Menschenrechte zu garantieren – Herr Münch, Sie haben das gerade gesagt: Gesellschaftsanalyse muß klären, was möglich ist und was nicht. Also ich frage Sie und auch die anderen am Podium: Gehört zur Gesellschaftskritik nicht ganz stark dazu, nachzuweisen, daß es in kapitalistischen Gesellschaften durchaus möglich ist oder auch nicht möglich ist, das Menschenrecht auf Arbeit etwa zu gewährleisten?

Albert: Ja, es gibt innerhalb der Sozialwissenschaften, der Ökonomie, eine tatsächliche Debatte darüber, ob man ein Recht auf Arbeit gewährleisten kann. Das ist nicht etwa eine Möglichkeit, sondern die Debatte ist ja da. Läßt sich innerhalb eines solchen Systems ein Recht auf Arbeit realisieren? Das ist ein schwieriges Problem, und darüber wird debattiert. Also es ist nicht so, daß wir jetzt auffordern müssen, daß endlich eine Debatte darüber beginnt, sondern die Debatte ist längst im Gang.

Schnädelbach: Hier möchte ich auch mal etwas zu Ehren der westlichen Zivilisation sagen. Es ist nicht wahr, daß der soziale Aspekt der Menschenrechte totgeschwiegen worden sei, z. B. die Dinge, die

der westliche Imperialismus in der Welt angerichtet hat; es ist gerade der Westen gewesen, der sich darüber Gedanken gemacht hat. Die Sozialkritik ist eine Erfindung des Westens; ich kenne überhaupt keine andere Hochkultur, die dieses Maß an Sozialkritik und Selbstkritik hervorgebracht hätte. Ich stimme Herrn Münch sehr zu, daß das alles eine Reflexionsleistung unserer Kultur ist, sowohl die Sozialwissenschaft wie die Sozialkritik. Der zweite Punkt ist: Hier im Saal ist ja überhaupt nicht strittig, daß Sozialkritik notwendig ist, daß sie geschieht, daß sie auch berechtigt ist. Der einzige Punkt, um den es hier und schon im Positivismusstreit ging, ist, ob eine Sozialtheorie allein hinreicht, um die Maßstäbe für Sozialkritik bereitzustellen. Hier möchte ich den Punkt benennen, an dem nach meiner Einsicht das Programm von Habermas in der »Theorie des kommunikativen Handelns« gescheitert ist. Er hat ja versucht, durch eine entwickelte Handlungs- und Rationalitätstheorie und dann durch diese zweistufige Gesellschaftstheorie, die zwischen Systemintegration und Sozialintegration, System und Lebenswelt unterscheidet, auf bestimmte Pathologien hinzuweisen, die sich z.B. durch die Kolonisierung der Lebenswelt, durch das System ergeben. Das ist natürlich interessant und auch fruchtbar; nur der Aufweis von bestimmten sozialen Effekten ist per se noch keine Gesellschaftskritik. Ohne einen normativen Maßstab kann man gar nicht wissen, daß das überhaupt Pathologien sind. Ich habe immer gemeint, es gibt auch Lebenswelten, da wird's höchste Zeit, daß die kolonisiert werden. Bei Habermas gibt es so eine Asymmetrie: Die Lebenswelt ist das Gute und das System ist das Böse – mal ganz salopp gesagt; aber das stimmt ja nicht. Deswegen ist die Vorstellung, man könne mit rein sozialwissenschaftlichen Mitteln eine Pathologie – also den Krankheitszustand oder den Krisenzustand einer Gesellschaft – ohne normative Vorgaben identifizieren, verfehlt. Das andere, was Sie gesagt haben, ist erst recht richtig. Es sind eben unsere westlichen, universalistischen, humanistischen normativen Orientierungen, die uns dann, wenn wir sie ernst nehmen, auch zu einer Kritik der Globalisierung, zu einer Kritik der sozialen Nebenfolgen des Weltkapitalismus usw. führen. Aber der Punkt ist nur, daß wir uns immer daran erinnern, daß das unsere normativen Überzeu-

gungen sind – und die müssen wir selbst wieder rational diskutieren.

Münch: Ich hoffe, ich habe Ihre Frage wirklich ganz genau verstanden. Ich würde sie so interpretieren: Sie stellen die Frage, wie weit nicht auch die Fähigkeit des kapitalistischen Wirtschaftssystems, für jeden Menschen Arbeit hervorzubringen, in die Analyse einbezogen werden muß. Das ist selbstverständlich. Nur darf man das nicht nur von der ökonomischen Seite sehen, denn reales gesellschaftliches Geschehen ist immer mehr als nur Wirtschaften. Es gibt keine kapitalistische Wirtschaft, die ohne rechtliche Grundlagen, ohne soziale Ergänzung existiert. Diese ist nur mehr oder weniger ausgeprägt in verschiedenen Gesellschaften. Dann kann man sich wiederum darüber streiten, welche Kombination von freier Marktwirtschaft auf der einen Seite und sozialen Regelungen auf der anderen Seite tatsächlich für jeden Menschen Arbeit bringt. Es gibt neoliberale Positionen, die sagen, der Sozialstaat europäischer Prägung ist gerade auch an dem Punkt gescheitert, Arbeit soweit zu regulieren, daß sie nicht mehr nachgefragt werden kann. Ich will jetzt nicht gleich sagen, das stimmt alles, aber mindestens diskussionswürdig ist dieses Argument schon. Die Neoliberalen verweisen auf die Situation in den USA oder das neueste Beispiel Holland, wo die Arbeitslosigkeit zurückgefahren worden ist. Ich sehe hier nur ein Spannungsverhältnis. Beide Wege sind problematisch – der sozialstaatliche und der neoliberale. Auf der einen Seite hat man die wachsende Produktion von Dauerarbeitslosigkeit, auf der anderen Seite hat man äußerst prekäre Arbeitsverhältnisse, die den Menschen teilweise nicht mehr ernähren können. Wo ist aber die Alternative? Eine große Alternative ist nicht in der Diskussion, kann auch kein einzelner einfach erfinden. Die eine große Alternative ist im Moment zumindest historisch gescheitert. Die Frage ist nur, Lösungen zu erarbeiten, um zwischen den beiden genannten Polen hindurchzufinden. Da denke ich beispielsweise, daß praktische Vorschläge wie Grundsicherung und negative Einkommenssteuer wirklich ernsthaft berücksichtigt werden müssen, weil man dann auf der einen Seite ein Stück weit deregulieren und die Nachfrage

nach Arbeit beleben kann und auf der anderen Seite immer noch für die schlechter bezahlten Menschen menschenwürdige Verhältnisse zu schaffen vermag.

Simon-Schaefer: Meine Damen und Herren! Wir sind seit 20 Minuten in Konkurrenz zu einem Schicksalsfußballspiel. Sie haben sehr lange interessiert hier ausgeharrt, aber ich will Ihnen dieses wichtige Ereignis nun doch nicht vorenthalten. Darum würde ich sagen, wir schließen hier ab. Ich danke Ihnen, daß Sie zugehört haben, daß Sie sich auch so aktiv beteiligt haben. Ich möchte allen hier auf dem Podium ganz besonders danken. Ich glaube, wir haben in diesem Jahr eine wirklich erfolgreiche Hegelwoche abgehalten, und ich würde mich natürlich freuen, wenn Sie im kommenden Jahr dann bei den nächsten Hegelwochen auch wieder so zahlreich erscheinen werden. Also ganz herzlichen Dank!

ROLAND SIMON-SCHAEFER

ÜBER DIE MÖGLICHKEIT KRITISCHER GESELLSCHAFTS- THEORIE NACH IHREM ENDE

»Die Philosophen haben die Welt
nur verschieden interpretiert.
Es kommt darauf an,
sie zu verändern.«
Karl Marx

Der junge »humanistische« Marx, wie die bürgerliche Marxforschung sich zu interpretieren angewöhnt hat, forderte mit seiner 11. Feuerbachthese eine Theorie, die in Überwindung der Hegelschen Resignationshaltung Ziele für das Handeln formuliert und zugleich das theoretische, technisch verwertbare Wissen bereitstellt, um diese Ziele zu erreichen.

Im »Kapital« hat der ältere (weniger humanistische?) Marx diesen Anspruch einlösen wollen. Er entwarf eine Theorie, die, gestützt auf das aufklärerische Ideal, daß alle Menschen von Natur aus in ihren Rechten gleich seien (Anm.: Diese Forderung nach Gleichbehandlung und Chancengleichheit aller Menschen wird gerne verwechselt mit der biologistischen These, alle Menschen seien gleich, einer These, die niemand aufgestellt hat), die bestehende soziale Wirklichkeit kritisierte als ein System, dessen Entwicklungstrends die Polarisierung der Gesellschaft in immer weniger immer Reiche-
re und immer mehr Besitzlose bewirken. Gestützt auf diese Diagnose hat Marx einige globale Kennzeichnungen einer zukünftigen Gesellschaft der Freien und Gleichen versucht:

1. Diese Gesellschaft sollte die Produktion der nützlichen Güter an dem tatsächlichen Bedarf der Menschen ausrichten, statt drauflos zu produzieren und erst hinterher durch den Absatz

auf einem unüberschaubaren Markt festzustellen, ob man sich geirrt hat oder nicht. Aus diesem an sich vernünftigen Plädoyer für Steuerung des Marktes hat eine marxistische Orthodoxie das Dogma einer rüden Zentralverwaltungswirtschaft abgeleitet, die sich um die Bedürfnisse der Menschen überhaupt nicht kümmern muß, da eine bürokratische Partei auch noch das Monopol politischer Willensbildung besitzt.

2. Das Prinzip der bürgerlichen Besitzgesellschaft, daß ein einzelner aufgrund eines Rechtstitels den Nutzen aus einer Leistung ziehen kann, die in Wirklichkeit von vielen erbracht wird, sollte ersetzt werden durch die Maxime, daß alles Produktionsvermögen der Gemeinschaft insgesamt gehören sollte. Auch diese Idee ist im real existierenden Sozialismus nie adäquat umgesetzt worden.

Aber die Tatsache bleibt bestehen: Aus der Marxschen Theorie und ihrem Aufruf zur Veränderung der Gesellschaft ist die politische Bewegung des Kommunismus erwachsen, der die Weltgeschichte nachhaltig geprägt hat.

Wir besitzen also Erfahrung mit einer kritischen Gesellschaftstheorie und können aus diesen Erfahrungen für zukünftige Konzepte von Kritik lernen – und zwar seit Beginn des weltgeschichtlichen Experimentes eines real existierenden Sozialismus.

Bereits in den zwanziger Jahren hat Jewgeni Samjatin, ein Kampfgenosse Lenins, in der ersten negativen Utopie mit dem Titel »Wir« eine Kritik an einem System geübt, das unter dem Wahlspruch der Befreiung der Menschen und des Fortschritts eine Diktatur betreibt, perfekter und grausamer als alle bis dahin bekannten totalitären Systeme. Samjatin hat damit ein neues Genre begründet, die bereits genannte »Negative Utopie«, die in den berühmt gewordenen Romanen »Schöne neue Welt« von Aldous Huxley und »1984« von George Orwell zu einer Dreierheit vervollständigt worden ist. Wenn man diese Schriften den ebenfalls drei berühmt gewordenen Utopien vom Anfang der Neuzeit, »Utopia«, »Nova Atlantis« und »Civitas Solis« gegenüberstellt, so ergibt sich automatisch jener kritisch bilanzierende Standpunkt, wie er in einer

Fülle von fortschrittsskeptischen Werken aus dem Bereich der Philosophie zum Ausdruck gebracht wurde.

Das Beispiel des Umschlagens von Humanismus in Diktatur vor Augen, wie es die Bolschewiken nach ihrer erfolgreichen Revolution praktizierten, haben alle marxistisch beeinflussten Intellektuellen in den bürgerlichen Staaten Europas sich bemüht, Marx gegen seine falschen Anhänger zu verteidigen. Diejenigen bedeutenden marxistischen Philosophen, die glaubten, den Weg des bürokratischen diktatorischen Sozialismus mit der Autorität ihres Denkens beeinflussen zu können, mußten sich geschlagen geben, wurden mundtot gemacht bzw. durften sich glücklich schätzen, wenn sie dem System entkommen konnten, wie die Schicksale von Ernst Bloch und Georg Lukács exemplarisch belegen.

Die Kritische Theorie der Frankfurter Schule ist in ihrem inhaltlichen Anliegen genau von diesem Dilemma geprägt worden, nämlich: Eine kritische Gesellschaftstheorie zu begründen, die konkrete Handlungsanweisungen geben will, das Ganze jedoch sowohl in der Nachfolge Marx' wie auch in Absetzung von seinen Fehlern. So hat die Kritische Theorie einerseits die Marxsche Kritik am sogenannten bürgerlichen Denken, das sie im Positivismus inkarniert sah, weiterentwickelt und zur These von der halbierten Rationalität des technisch-wissenschaftlichen Denkens verdichtet, andererseits hat sie sich explizit von der Dogmatisierung der Marxschen Theorie distanziert, wie sie durch Lenin und Stalin, weniger Philosophen als vielmehr weltgeschichtliche Täter, vorgenommen worden war. Die dialektische Geschichtsphilosophie von Marx, der, und darin ist er dem naiven fortschrittsgläubigen Positivismus des 19. Jahrhunderts durchaus zuzuordnen, glaubte, aufgrund seiner Analyse ökonomischer Trends, unbedingte Prognosen formulieren zu können, wurde von der Kritischen Theorie abgelehnt.

Dieses, ein dogmatisch verengter Marxismus, der in seinem Wirken das Paradebeispiel schlechthin für die »Dialektik der Aufklärung« geliefert hat, war die eine Position, von der eine kritische Gesellschaftstheorie sich distanzieren mußte. Auf der anderen Seite mußte die Kritische Theorie sich von einer positivistischen Vulgär-

philosophie abgrenzen, die – ganz im Banne des rasanten wissenschaftlich-technischen Fortschritts stehend – behauptete, man könne nur vernünftig über Tatsachenbehauptungen kommunizieren und argumentieren, Ziele des sozialen und politischen Handelns hingegen seien nicht rational diskutierbar und daher der subjektiven willkürlichen Entscheidung des einzelnen zu überlassen.

Der deutsche Soziologe Max Weber hat diese Situation korrekt beschrieben. Wir kennen seither den sogenannten »Dualismus von Tatsachen und Entscheidungen« als ein Dilemma nicht nur der Philosophie, sondern der sozialen und politischen Wirklichkeit. In der Tat beschreibt die Formel den Prozeß der Trennung von technisch-wissenschaftlicher und sozialer politischer Vernunft, der im 19. Jahrhundert stattgefunden hat.

Aber die Lösung, die Weber einfiel: Rettung der Objektivität der Wissenschaften und Preisgabe der praktischen Vernunft an den Kampf der gesellschaftlichen Gruppen, konnte nicht befriedigen.

Die Kritische Theorie stellte zu Recht fest, daß rationale Technik und Wissenschaft als Untersysteme in einem chaotischen und irrationalen gesellschaftlichen Gesamtsystem nichts beitragen können zur Rationalisierung des Gesamtsystems. Anders ausgedrückt: Die Zweck-Mittel-Rationalität, wie sie in technischen Zusammenhängen zum Tragen kommt, ist unproblematisch, das eigentliche Problem ist die Vernünftigkeit letzter Zwecksetzungen.

Die Vernünftigkeit letzter Zwecksetzungen – das hat die Kritische Theorie vollkommen richtig und unwidersprochen festgestellt – ist der Punkt, an dem über die Vernunft oder Unvernunft menschlicher Handlungen entschieden werden kann. Aber wie kann über die Vernunft geurteilt werden, wenn das allgemein akzeptierte Vorurteil besteht, eine allgemeine praktische Vernunft sei ein Hirngespinnst, in Wirklichkeit gebe es nur einander widersprechende Interessen politischer Akteure, die auf einem politischen Markt konkurrieren? Wer sich durchsetzt, der bestimmt das Geschehen und hat damit den Lauf der Geschichte für sich entschieden.

Hinter dieser zynischen Anerkennung des Rechtes des Stärkeren steckt die Suspendierung der Vorstellung, die die abendländische Geschichtsphilosophie im Gefolge der Aufklärung entwickelt hatte,

Geschichte sei als Fortschrittsprozeß zu denken. Hegel hatte in seinem philosophischen Werk den Versuch unternommen, den Geschichtsprozeß als den Evolutionsprozeß des Weltgeistes zu deuten, Marx als Materialist hat diese Vorstellung des theologischen Hintergrundes entkleidet und ein konkretes Subjekt der weltgeschichtlichen Emanzipation benannt, das Proletariat.

Marx hat die Vorstellung in die Welt gebracht, die Weltgeschichte habe ein Ziel, die Emanzipation aller Menschen, und dieses Ziel sei durch das bewußte Handeln des Proletariates erreichbar. Seither haben alle Sozialisten postuliert, die Welt sei durch geplantes, vernünftiges Handeln veränderbar. Der Lauf der Geschichte hat in einem Punkt zumindest diese Vorstellung bestätigt. Die Kommunisten haben die Welt durch ihre theoriegestützte Revolution erheblich verändert. Ohne die Marxsche Handlungsanweisung zur Weltrevolution und ihre Verwirklichung wäre die Geschichte Europas im 20. Jahrhundert natürlich anders verlaufen.

Bei der Begründung der Möglichkeit einer kritischen Gesellschaftstheorie haben die Mitglieder der Frankfurter Schule sich bemüht, die Fehler der anderen Theorien zu vermeiden. Auf der einen Seite bedeutete das die Gegnerschaft zum dogmatischen »Dialektischen Materialismus«, auf der anderen Seite die Abgrenzung von einem dogmatischen Positivismus, der in seiner Vulgärform nur noch über Tatsachenbehauptungen kommunizieren wollte.

Die Kritische Theorie hat daher sich selbst interpretiert als die dialektische Aufhebung der einander befehdenden Positionen des bürgerlichen Positivismus, der die Möglichkeit praktischer Vernunft leugnet, und des Kommunismus, der behauptet, die Verwirklichung der weltgeschichtlich wirksamen Vernunft bereits zu sein. Der Weg des Kommunismus war durch seine Wirkungen bereits als ein Irrweg erkannt. Daher konnte es nur darum gehen, in einer bürgerlichen Umwelt die Frage nach der Veränderbarkeit zu stellen und an die Stelle des dogmatischen Gesellschaftsentwurfes des Kommunismus die befreite Gesellschaft als das Kommende zu setzen, das in seinen Einzelzügen zum gegenwärtigen Zeitpunkt noch nicht bestimmt werden kann. An die Stelle der konkreten Utopie als ausgeführtem Gesellschaftsentwurf ist daher bei den Frankfurtern die regulative

Idee eines herrschaftsfreien Gesellschaftszustandes getreten, der irgendwie durch vernünftiges Handeln erreicht werden sollte.

Derart weit entfernt von konkreten Konzepten konnte die Kritische Theorie ihre Praxis nur als die Praxis der Aufklärung der Menschen über die bestehenden Zustände und über ihre Möglichkeiten begreifen. Sie verwirklichte sich daher in erster Linie als Ideologiekritik. Ihre utopische Hoffnung war, daß die aufgeklärten Menschen in sich den Willen zur Veränderung der Wirklichkeit entwickeln und als vernünftig Handelnde die Wirklichkeit nach ihren Vorstellungen verändern.

Dieses Konzept wurde entwickelt vor dem Hintergrund eines latenten Weltbürgerkrieges um die Frage nach der besten Gesellschaft.

Nun hat sich die Lage nach dem Zusammenbruch des Kommunismus zu Beginn der neunziger Jahre entscheidend verändert. Der Kapitalismus ist aus dem Wettkampf der Systeme als Sieger hervorgegangen. Im Augenblick existiert keine Alternative dazu. Der Sozialismus scheint bei oberflächlicher Betrachtung versagt zu haben. Er war, so die allgemeine Ansicht, ein ungeheuer teures Sozialexperiment. Aber nun hat die bessere Theorie am Ende überlebt. Der Triumph des freien Marktes wird begleitet von einem Globalisierungsschub der Wirtschaft, insofern alle Volkswirtschaften in beschleunigter Weise in die eine Weltwirtschaft hineingezogen werden. Das Ende der zweiten Welt als Machtfaktor hat automatisch auch zum Ende der Dritten Welt geführt, es gibt nur noch eine Welt, die von den Europäern und Nordamerikanern dominierte erste Welt, in der ein neuer »struggle for life« ausgebrochen ist.

Das bedeutet: Das ökonomische System hat über alle anderen Systeme gesiegt. Politische Einheiten sind auf Grund ihrer Anzahl der einen globalisierten Ökonomie unterlegen. Sie spielen allenfalls regionale Rollen. Zudem ist der politische Wille zersplittert, aufgeteilt in eine Vielzahl konkurrierender Akteure. Eine Welle von wirtschaftlichen Zusammenschlüssen läßt globale Konzerne entstehen, die kleinere bis mittlere Volkswirtschaften übertreffen. Anders als politische Systeme unterliegen diese »global players« keiner öffent-

lichen Kontrolle. Die Balance zwischen dem ungesteuerten Markt einer Volkswirtschaft und der aktiven Konjunkturpolitik des politischen Systems, wie die Keynesianische Theorie postulierte, ist in der Gegenwart nicht gegeben. Damit gibt es gegenwärtig nur unzureichende Möglichkeiten, auf das ökonomische System einzuwirken. Nationale Wirtschaftspolitiken greifen zu kurz im Hinblick auf eine internationale Wirtschaft.

Daraus folgt: Das gegenwärtig agierende chaotische System der Weltwirtschaft kann nicht verändert werden durch die momentan mögliche Politik. Solange es keine neue Weltwirtschaftsordnung gibt, die von den einzelnen Staaten ratifiziert und dann auch ins Werk gesetzt wird, ist der gegenwärtige Zustand als unveränderbar anzusehen. Alle müssen versuchen, sich dem System anzupassen

Gleichzeitig erleben wir die theoretische Herrschaft der neoliberalen ökonomischen Doktrin, die, unbekümmert um alle historische Erfahrung, die von Adam Smith in die Welt gesetzte Utopie vom harmonisch sich entwickelnden Markt auf ihre Fahnen geschrieben hat und dort, wo sie die wirtschaftliche Entwicklung bestimmen darf, ohne Berücksichtigung der sozialen Kosten agiert.

In dieser Situation wird jeder, der es wagt, alternative Konzepte zu formulieren, als »Sozialromantiker« bzw. als »Don Quixote« belächelt. Denn unsere »aufgeklärten« Realisten und Pragmatiker wissen, d. h. leiten aus dem Lauf der Geschichte ab, daß unsere soziale und ökonomische Wirklichkeit derart komplex ist, daß gesamtgesellschaftliche Planung immer zum Scheitern verurteilt ist. Deshalb, so der kluge Rat, plant man am besten überhaupt nicht, sondern vertraut auf die »invisible hand«, die schon Adam Smith als säkularisierte prästabilierte Harmonie bemüht hatte.

Das ist eine geistige Situation, die ein faktisches Ende kritischer Theorie bedeutet. Es gibt keine kritische Theorie, weil niemand in der gegenwärtigen Situation sich exponieren möchte. Aber wie steht es mit der grundsätzlichen Möglichkeit kritischer Gesellschaftstheorie?

Betrachten wir das Ergebnis der Rückschau auf den Positivismusstreit und die Studentenbewegung, wie sie im vorliegenden Band dokumentiert wird, so fallen unerwartete Ergebnisse ins Auge.

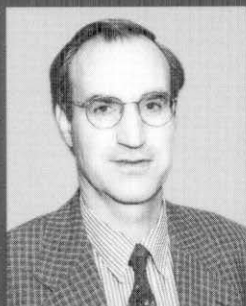
Herbert Schnädelbach, ursprünglich Schüler Adornos und daher mit der Theorie der Frankfurter Schule bestens vertraut, erklärt freimütig den Kritischen Rationalismus zum Sieger in der Auseinandersetzung und bekennt, es könne in der Gegenwart niemanden geben, der nicht Kritischer Rationalist ist. Aber dieser anscheinend totale Triumph erweist sich als problematisch, denn indem Schnädelbach die kritisch-rationale Einstellung als das Wissen um die immer mögliche Fehlbarkeit des Denkens interpretiert, wird zugleich der Kritische Rationalismus seines ganzen Nimbus beraubt. Er reduziert sich auf eine Common-sense-Überlegung, die alle Denker anstellen und schon immer angestellt haben, wenn sie sich nicht aus Größenwahn für unfehlbar halten. Damit wäre Sokrates der erste und bedeutendste Kritische Rationalist, denn er war so kritisch, daß er nur noch um sein Unwissen wußte, und Popper wäre dann derjenige Denker, der gar nicht bemerkt hat, daß er die Philosophie noch einmal erfunden hat.

Eines wird man auf alle Fälle festhalten dürfen – auch als ein Ergebnis der Podiumsdiskussion: Kritisch-rationales Denken ist die Voraussetzung für eine jede Theorie, die beansprucht, etwas Stichhaltiges über die Welt auszusagen. Es ist die notwendige Bedingung auch eines jeden Versuches einer kritischen Gesellschaftstheorie, aber nicht die hinreichende. Das bedeutet: Eine inhaltlich kritische Theorie, wie die Mitglieder der Frankfurter Schule sie formuliert haben, unterliegt eben den Regeln, die der Kritische Rationalismus aufgestellt hat. Aber über diese formalen Bedingungen hinaus muß sie eine inhaltliche Idee entwickeln, von der aus die Wirklichkeit kritisch beurteilt werden kann. Die Frankfurter Schule hatte diese Hintergrundidee. Es ist die in der abendländischen Aufklärung entstandene Vorstellung von der Gleichberechtigung aller Menschen, die auch unserer bürgerlichen Gesellschaft zugrunde liegt. Aber während ein Teil der Bürger das bisher Erreichte für das Maximum des Möglichen hält, hat die Kritische Theorie das Augenmerk auf die immer noch vorhandenen Defizite in der Wirklichkeit gegenüber der idealen Forderung gelegt.

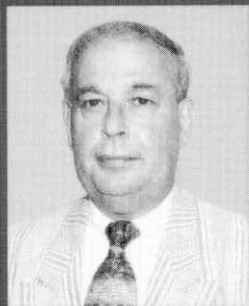
In den sechziger Jahren, also in der Zeit des funktionierenden Keynesianismus, an den selbst die Mitglieder der Frankfurter Schule

geglaubt haben, schien es so, als sei eine Beschäftigung mit der Ökonomie überflüssig. Deshalb hat die Kritische Theorie sie auch nicht mehr thematisiert. In der Gegenwart hingegen – und das hat auch unsere Podiumsdiskussion implizit ergeben – zeigt sich, daß das globale ökonomische System alle Handlungsmöglichkeiten bestimmt. Wer sich dieser Realität beugt, für den ist Handeln nur denkbar als Reagieren auf die sich unvorhersehbar und unbeeinflussbar ändernden globalen Zustände.

Gegenwärtig wird immer wieder ein Argument gegen alternative Gesellschaftsentwürfe ins Feld geführt, das Argument von der Hyperkomplexität der Wirklichkeit, die alle Anstrengungen des Begreifens übersteigt. Dieses Argument entspringt einer faulen Vernunft, der »ignava ratio«, wie Kant es ausgedrückt hat. Alle zukünftige kritische Gesellschaftstheorie wird ihren Ausgang nehmen müssen von der Kritik der bestehenden Wirtschafts-un-ordnung. Die Bamberger Hegelwochen 1999 werden daher das Thema haben: »Die Zukunft der Wirtschaftsgesellschaft«.



R. Münch



C. Mühlfeld



R. Simon-Schaefer

HANS ALBERT

Dr. rer. pol., o. Prof. em., geb. 1921 in Köln. Studium der Betriebswirtschaftslehre, Volkswirtschaftslehre, Rechtswissenschaft und Soziologie in Köln; 1952 Promotion in Politikwissenschaft; 1957 Habilitation in Köln. 1963–1989 Professor für Soziologie und Wissenschaftslehre an der Universität Mannheim; Inhaber des Ernst-Hellmut Vits-Preises (1976) sowie des Arthur-Burckhart-Preises (1984); Ehrendoktor der Universitäten Linz und Athen, Mitglied der Europäischen Akademie der Künste.

HERBERT SCHNÄDELBACH

Dr. phil., o. Prof., geb. 1936 in Altenburg/Thüringen. Studium der Philosophie, Soziologie, Geschichte und Germanistik in Frankfurt a. M.; 1965 Promotion bei Theodor W. Adorno über Hegel; 1970 Habilitation an der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität in Frankfurt. 1971–1978 Professor für Philosophie, insb. Sozialphilosophie in Hamburg; seit 1993 Professor an der Humboldt-Universität Berlin; 1987–1990 Präsident der Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie in Deutschland e.V.

ROLAND SIMON-SCHAEFER

Dr. phil., o. Prof., geb. 1944 in Berchtesgaden. Studium der Philosophie, Germanistik, Geschichte, Psychologie, Kunstgeschichte und der Wirtschaftswissenschaften in Köln und Bochum; 1971 Promotion; 1992 Habilitation; Lehrtätigkeiten an den Universitäten Zürich, Düsseldorf, Magdeburg, Hannover, Braunschweig, Hildesheim, Bamberg.

CLAUS MÜHLFELD

Dr. phil., o. Prof., geb. 1940 in Weinheim/Bergstraße. Studium der Soziologie, Psychologie und Ethnologie in Berlin, Berkely (USA) und Heidelberg; 1969 Promotion; 1974 Habilitation. 1974 erst Privatdozent, dann Professor für Soziologie an der WISO-Fakultät der Universität Münster, seit 1978 Professor für Sozialpädagogik in Bamberg.

RICHARD MÜNCH

Dr. phil., o. Prof., geb. 1945 in Niefern. Studium der Soziologie und Politikwissenschaft in Heidelberg; 1969 Promotion, 1972 Habilitation, Professor für Soziologie in Köln (1974–1976), für Sozialwissenschaften in Düsseldorf (1976–1995), seit 1995 Professor für Soziologie in Bamberg; mehrfache Gastprofessuren in Los Angeles.