Smail Rapic (Hg.)

Habermas und der Historische Materialismus

VERLAG KARL ALBER

Smail Rapic (Hg.)

Habermas und der Historische Materialismus

VERLAG KARL ALBER

Seit dem Ausbruch der Weltfinanzkrise 2008 ist die Kapitalismus-Kritik von Karl Marx und Friedrich Engels von neuem ins öffentliche Bewusstsein gerückt. Auf einer Tagung an der Universität Wuppertal haben Vertreter verschiedener Disziplinen mit Jürgen Habermas über seine Rekonstruktion des Historischen Materialismus diskutiert. Durch die Mitwirkung von Karl-Otto Apel und Agnes Heller wurden Grundfragen der Habermas'schen Kommunikationstheorie und ihre Rolle in der Geschichte des westlichen Marxismus in die Diskussion einbezogen. Was den Band von sonstigen Tagungsbänden abhebt, sind die Entgegnungen von Jürgen Habermas sowie repräsentative Ausschnitte aus der öffentlichen Diskussion.

Der Herausgeber:

Smail Rapic, geb. 1958, ist Professor für Philosophie an der Universität Wuppertal. Buchveröffentlichungen u. a.: »Subjektive Freiheit und Soziales System. Positionen der kritischen Gesellschaftstheorie von Rousseau bis zur Habermas/Luhmann-Kontroverse« (2008).

Smail Rapic (Hg.)

Habermas und der Historische Materialismus

Verlag Karl Alber Freiburg / München

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Hans Böckler-Stiftung

2. Auflage 2015

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Satz und PDF-E-Book: SatzWeise GmbH, Trier

ISBN (Buch) 978-3-495-48566-8
ISBN (PDF-E-Book) 978-3-495-86112-7

Inhalt

Siglenverzeichnis 9

Smail Rapic
Einleitung 11

Lambert T. Koch
Grußwort zur Tagung 30

I. Habermas' kommunikationstheoretische Wende und das Erbe des Historischen Materialismus

William Outhwaite
Kontinuitäten und Diskontinuitäten in Habermas' Auseinandersetzung mit dem Historischen Materialismus 37

Entgegnung von Jürgen Habermas 46

Manfred Baum
Historischer Materialismus und Kommunikationstheorie bei Habermas 50

Entgegnung von Jürgen Habermas 65

Diskussion 69

II. Habermas' Kommunikationstheorie im zeitgenössischen Kontext

Ágnes Heller
Über Habermas – Von alten Zeiten 75

Entgegnung von Jürgen Habermas 84

Karl-Otto Apel
Transzendentalpragmatik – Drittes Paradigma der Ersten Philosophie 87
Diskussion 104

III. Ökonomie und Politik 121

Ingo Elbe
Habermas' Kritik des Produktionsparadigmas 123
Entgegnung von Jürgen Habermas 151

Smail Rapic
Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus – Zur Aktualität eines Habermas'schen Textes aus dem Jahre 1973 . 154
Entgegnung von Jürgen Habermas 199

Stefan Müller-Doohm
Die Zivilisierung des globalen Kapitalismus und die Zukunft Europas 203
Entgegnung von Jürgen Habermas 216
Diskussion 219

Regina Kreide
Die verdrängte Demokratie. Kommunikations- und Handlungsblockaden in einer globalisierten Welt 229
Diskussion 261
Entgegnung von Jürgen Habermas 269

IV. Moralbewusstsein und Recht

Hans-Christoph Schmidt am Busch
Welchen normativen Status hat das Privatrecht? Zu Jürgen Habermas' *Rekonstruktion des Historischen Materialismus* . 275
Entgegnung von Jürgen Habermas 294

Michael Quante
Die Rückkehr des gegenständlichen Gattungswesens:
Jürgen Habermas über die Zukunft der menschlichen Natur . . . 296
Entgegnung von Jürgen Habermas 315
Diskussion 320

V. Die Selbstverständigung der Moderne

Georg Lohmann
Ernüchterte Geschichtsphilosophie. Zur Rolle der Geschichts-
philosophie in Habermas' kritischer Gesellschaftstheorie 327
Entgegnung von Jürgen Habermas 344

Ernest Wolf-Gazo
Habermas and Young Hegelian Dialectics 347
Entgegnung von Jürgen Habermas 371

Klaus Erich Kaehler
Hegel, Marx und das Subjekt der Moderne 373
Entgegnung von Jürgen Habermas 395

Hauke Brunkhorst
Marxismus und Evolution 399
Entgegnung von Jürgen Habermas 411
Diskussion 414

Jürgen Habermas
Schlusswort 421

Kurzbiographien 423

Personenregister 429

Sachregister 434

Siglenverzeichnis

Jürgen Habermas:

DM	*Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt a. M. 1985.
EI	*Erkenntnis und Interesse*. 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1973.
FG	*Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt a. M. 1992.
LdS	*Zur Logik der Sozialwissenschaften. Materialien*. 5. erweiterte Auflage Frankfurt a. M. 1982.
LS	*Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt a. M. 1973.
ND	*Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a. M. 1988.
RHM	*Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt a. M. 1976.
TkH	*Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 Bde., 4. Auflage Frankfurt a. M. 1987:
– TkH I	Bd. I
– TkH II	Bd. II
TP_1	*Theorie und Praxis*. Neuwied/Berlin 1963.
TP_2	*Theorie und Praxis*. Erweitere Neuauflage, Frankfurt a. M. 1971.
TWI	*Technik und Wissenschaft als ›Ideologie‹*. Frankfurt a. M. 1968.
VE	*Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a. M. 1984.

Karl Marx und Friedrich Engels:

MEGA	*Marx-Engels-Gesamtausgabe*. Berlin/Amsterdam 1975 ff.
MEW	*Marx-Engels-Werke*. 43 Bde., Berlin 1956 ff.

Einleitung

Jürgen Habermas wertet in *Zur Verfassung Europas* (2011) die im Herbst 2008 ausgebrochene Weltfinanzkrise als eine Zäsur in der Geschichte des Kapitalismus. Die Marktwirtschaft konnte sich erstmals »nicht mehr aus eigener Kraft reproduzieren«.[1] Um die drohende Kernschmelze des Weltfinanzsystems abzuwenden, wurden Steuergelder in bislang unvorstellbarer Höhe für die Rettung systemrelevanter Banken bereitgestellt. Dieses »Systemversagen« des Kapitalismus hat sich – so Habermas – »im Bewusstsein der Staatsbürger festgesetzt«, die als Steuerbürger hierfür haften müssen.[2] Daraus resultierte jedoch kein nachhaltiger Politikwechsel in den kapitalistischen Ländern. Die Konsolidierungsprogramme der Europäischen Union für überschuldete Staaten tragen eine neoliberale Handschrift: Durch Gehaltseinbußen der Arbeitnehmer, Einschnitte bei Sozialleistungen und Renten sowie die Privatisierung von öffentlichem Eigentum soll die Rückzahlung der Staatsschulden samt der Zinsen sichergestellt werden; Schuldenschnitte sollen eine Ausnahme bleiben. Die Politik unterwirft sich hiermit nach Habermas' Diagnose im »Teufelskreis zwischen den Gewinninteressen der Banken und Anleger und dem Gemeinwohlinteresse überschuldeter Staaten« den Imperativen der Finanzmärkte.[3] Dass die Konsolidierungsprogramme in der Eurozone den nationalen Parlamenten von den EU-Leitungsgremien »mithilfe von Sanktionsandrohungen und Pressionen« aufgezwungen wurden, markiert den Übergang zu einer »postdemokratisch[en]« Regierungsform.[4] Habermas weist bereits in *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* (1973) und in der

[1] Habermas: »Am Euro entscheidet sich das Schicksal der Europäischen Union«. In: ders.: *Zur Verfassung Europas*. Berlin 2011, S. 112–119, hier: S. 117.

[2] Ebd.

[3] Habermas: »Heraus aus dem Teufelskreis«. In: *Süddeutsche Zeitung*, 22./23. September 2012, S. 15.

[4] Habermas: »Die Krise der Europäischen Union im Lichte einer Konsolidierung des

Theorie des kommunikativen Handelns (1981) auf ein »unauflösliches Spannungsverhältnis« zwischen Kapitalismus und Demokratie hin (TkH II 507, vgl. LS 54 f.). Unter dem Einfluss des Neoliberalismus haben sich die Gewichte unangesehen des kapitalistischen Systemversagens zugunsten des Kapitals verschoben.[5]

Unter dem Eindruck der Weltfinanzkrise ist die Kapitalismus-Kritik von Karl Marx und Friedrich Engels von Neuem ins öffentliche Bewusstsein gerückt. Das Scheitern des sog. »real existierenden Sozialismus« in den osteuropäischen Ländern nahm sich zunächst als Sieg des westlichen Kapitalismus auf ganzer Linie aus. Die marxistische Gesellschaftstheorie schien sich hiermit erledigt zu haben. Nur zwei Jahrzehnte später sind jedoch die kapitalistischen Prosperitätsversprechen von Grund auf zweifelhaft geworden. Der Ausbruch der Weltfinanzkrise 2008 fällt in eine Zeit, in der die ökologischen Grenzen des Wirtschaftswachstums unübersehbar zutage getreten sind. Stimmt man Habermas' These in *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* zu, dass kapitalistische Gesellschaften »Imperativen der Wachstumsbegrenzung ohne Preisgabe ihres Organisationsprinzips nicht folgen« können (LS 63), stellt sich der 2008 drohende Kollaps des Weltfinanzsystems als Symptom einer tiefgreifenden Systemkrise des Kapitalismus dar. Hiermit wird die Frage nach der Erklärungskraft wie auch den praktisch-politischen Konsequenzen des Marxismus erneut aktuell – wobei dessen ideologische Funktion in den sog. »real-sozialistischen« Staaten nicht aus dem Blick geraten darf. Dies verleiht der Marxismus-Rezeption von Jürgen Habermas, der sich bereits mit seiner Habilitationsschrift *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962) als Demokratietheoretiker profilierte, besonderes Gewicht.

Habermas hebt in *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* (1976) das marxistische Erbe seiner Gesellschaftstheorie hervor: »Den theoretischen Anspruch des Historischen Materialismus möchte ich mir zu eigen machen.« (RHM 129) Mit der Applikation des von Engels geprägten Titels »Historischer Materialismus« auf das marxistische Theoriegebäude im Ganzen bringt Habermas das leitende Er-

---

Völkerrechts – Ein Essay zur Verfassung Europas«. In: ders: *Zur Verfassung Europas* (s. Anm. 1), S. 39–96, hier: S. 81.

[5] Wie Habermas betont auch Colin Crouch, dass der Neoliberalismus »nach dem Zusammenbruch der Finanzmärkte politisch einflussreicher dasteht denn je.« (*Das befremdliche Überleben des Neoliberalismus*. Berlin 2011, S. 12).

kenntnisinteresse seines Rekonstruktionsprogramms zum Ausdruck: Die marxistische Gesellschaftstheorie soll als Theorie der sozialen Evolution aktualisiert werden. Ihre inhaltlichen Parallelen zur soziologischen Systemtheorie – insbes. Talcott Parsons' – werden von Habermas weiter ausgestaltet und mittels der programmatischen Unterscheidung von Beobachter- und Teilnehmerperspektive, die er bereits in seinem Beitrag zur Adorno-Festschrift (1963) programmatisch skizziert[6] und in *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* erstmals konkret ausgestaltet hat (LS 11 ff.), in das Paradigma einer selbstreflexiven Gesellschaftstheorie im Sinne der Frankfurter Schule integriert.[7] 1981 legt Habermas mit der *Theorie des kommunikativen Handelns* einen umfassenden Gegenentwurf zu den Systemtheorien Parsons' und Luhmanns, die auf dem deskriptiv-explanatorischen Beobachter-Standpunkt verharren, vor. Die marxistische Theorietradition spielt nun allerdings keine zentrale Rolle mehr; Habermas unterzieht vielmehr das gesellschaftstheoretische Kernstück von Marx' *Kapital* – die Analyse der Warenform – einer weitreichenden Kritik (TkH II 492 ff.).

Der vorliegende Band, der eine Tagung an der Universität Wuppertal im März 2012 dokumentiert, rückt auf dem Hintergrund von Habermas' Kritik am neoliberalen Kapitalismus in seinen politischen Schriften seit den 1990er-Jahren[8] sein Programm einer Rekonstruktion des Historischen Materialismus, das er bis zur Mitte der 70er-Jahre verfolgt hat, erneut in den Fokus. Das Themenspektrum des Bandes enthält vier Schwerpunkte:

(1) Die Diagnose von Herrschaftsverhältnissen und Krisensymptomen der gegenwärtigen Form des Kapitalismus steht in den Beiträgen von Stefan Müller-Doohm und Regina Kreide im Zentrum. Smail Rapic versucht, zentrale Aspekte der Krisenanalyse in Habermas' *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* auf die 2008 ausgebrochene Systemkrise des globalisierten Kapitalismus zu applizieren.

---

[6] Habermas: »Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik«. In: Max Horkheimer (Hrsg.): *Zeugnisse. Theodor W. Adorno zum 60. Geburtstag.* Frankfurt a. M. 1963, S. 473–501.

[7] Vgl. Horkheimer: »Traditionelle und kritische Theorie« (1937). In: ders.: *Gesammelte Schriften.* Bd. 4: *Schriften 1936–1941.* Hrsg. von A. Schmidt und G. Schmid Noerr. Frankfurt a. M. 1988, S. 162–216.

[8] Vgl. insbes. Habermas: *Die postnationale Konstellation. Politische Essays.* Frankfurt a. M. 1998, S. 78–90, 137–169; ders.: *Zeit der Übergänge (Kleine Politische Schriften IX).* Frankfurt a. M. 2001, S. 85–104; *Zur Verfassung Europas* (s. Anm. 1), S. 99–119.

(2) William Outhwaite und Manfred Baum erörtern Habermas' Auseinandersetzung mit dem Historischen Materialismus in einer werkgeschichtlichen Perspektive. Outhwaite hebt die fortwirkenden Motive hervor, während Baum auf die Neuakzentuierungen im Zuge von Habermas' kommunikationstheoretischer Wende in den 70er-Jahren hinweist.

Ágnes Heller und Karl-Otto Apel führen ihren langjährigen Dialog mit Jürgen Habermas, worin sich die jeweilige Entwicklung ihres Denkens widerspiegelt, fort. Heller antwortet auf die Kritik, die Habermas in *Der philosophische Diskurs der Moderne* (1988) an ihrem Vermittlungsversuch von Marxismus und Phänomenologie in *Das Alltagsleben* (dt. 1978) geführt hat, und äußert zugleich Vorbehalte gegen Habermas' kommunikationstheoretische Wende. Apel beleuchtet die sachlichen Parallelen zwischen dem Historischen Materialismus und dem amerikanischen Pragmatismus, an den die diskurstheoretischen Konzeptionen, die er gemeinsam mit Habermas in den 1960er- und 70er-Jahren entwickelt hat, anknüpfen. Apel hebt die Relevanz der im Historischen Materialismus unterbelichteten philosophischen Grundlagenreflexion hervor und verteidigt die wahrheitstheoretische Konzeption des Pragmatismus, wonach die idealtypische Konsensbildung *in the long run* als die regulative Idee unserer Erkenntnis anzusehen ist, gegen Einwände, die Habermas in *Wahrheit und Rechtfertigung* (1999) zu einer Modifikation seines Standpunkts bewogen haben.

(3) Für Habermas' Rekonstruktion des Historischen Materialismus ist seine Reformulierung des Basis/Überbau-Theorems von zentraler Bedeutung. Habermas hält noch in der *Theorie des kommunikativen Handelns* an ihm fest: Er nennt die Ökonomie den »strukturbildenden« Bereich der Gesellschaft (TkH II 265), verwirft jedoch die – durch einige zugespitzte Formulierungen von Marx und Engels nahe gelegte – reduktionistische Lesart des Basis/Überbau-Theorems, derzufolge Politik, Recht und Kultur in einem direkten kausalen Abhängigkeitsverhältnis von der Ökonomie stehen (MEW 3, 27; 13, 8 f., 470; RHM 157 ff.). In der *Theorie des kommunikativen Handelns* wendet Habermas gegen Marx' Analyse der Warenform im *Kapital* ein, sie verkenne das Eigenrecht der normativ-rechtlichen Sphäre und leiste damit einer »ökonomistisch verkürzte[n]« Sicht der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft Vorschub (TkH II 504). Habermas betont allerdings, dass sich bei Marx und Engels auch Ansätze zu einer nicht-

reduktionistischen Fassung des Basis/Überbau-Theorems finden (RHM 157 f.). Habermas' eigener Version dieses Theorems liegt die These zugrunde, dass das normative Bewusstsein eine gattungsgeschichtliche Entwicklungslogik aufweist. Gesellschaftliche Fortschritte kommen – so die These – dadurch zustande, dass drängende sozioökonomische Systemprobleme den Anstoß zu Innovationen in der normativen Sphäre geben, die deren immanenter Entwicklungslogik folgen und die Lösung der sozioökonomischen Probleme durch eine Reorganisation der Gesellschaftsstruktur ermöglichen.

Der Rolle des Rechts in Habermas' Reformulierung des Basis/Überbau-Theorems ist der Artikel von Hans-Christoph Schmidt am Busch gewidmet; auch im Beitrag Manfred Baums ist dies ein Kernthema. Ingo Elbe verteidigt Marx' *Kapital* gegen Habermas' Vorwurf, eine ökonomistisch verkürzte Interpretation der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft zu befördern. Smail Rapic bezieht die selbstreflexive Verknüpfung von Beobachter- und Teilnehmerperspektive in Habermas' *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, womit der Dualität von sozioökonomischen und normativen Entwicklungen methodisch Rechnung getragen werden soll, auf Horkheimers und Adornos Konzeption einer ideologiekritischen Gesellschaftstheorie zurück und sieht hierin zugleich den Interpretationsschlüssel für die Theoriestruktur der Ursprungsgestalt des Historischen Materialismus in den Frühschriften von Marx und Engels.

Michael Quante erörtert im Rekurs auf die anthropologische Dimension des Historischen Materialismus das Verhältnis von universalistisch-deontologischen und gattungsethischen Argumenten in Habermas' Stellungnahme zur Humangenetik in *Die Zukunft der menschlichen Natur* (2001).

(4) Georg Lohmann setzt Habermas' Auseinandersetzung mit dem Historischen Materialismus in einer geschichtsphilosophischen, Klaus Erich Kaehler in einer subjektivitätstheoretischen Perspektive zu seiner Rezeption des Deutschen Idealismus in Beziehung. Ernest Wolf-Gazo schildert im Blick auf die Einleitung zu Habermas' Schelling-Dissertation (1954) die Genese der für sein späteres Werk charakteristischen Verknüpfung von philosophischen und politischen Intentionen.

Hauke Brunkhorst bettet in seinem Schlussbeitrag eine Analyse von Krisensymptomen des globalisierten Kapitalismus in die evolutionstheoretische Dimension der Habermas'schen Rekonstruktion des

Historischen Materialismus ein und führt damit die zeitdiagnostische mit der gesellschaftstheoretischen Fragestellung der Tagung nochmals zusammen.

Die (geringfügig gekürzte) Wiedergabe der Diskussion auf der Tagung ist dadurch motiviert, dass sich eine sachgerechte Auseinandersetzung mit dem Historischen Materialismus, der ursprünglich keine »Doktrin« sein wollte, sondern einen experimentellen Duktus hatte, als »Selbstverständigung der Zeit über ihre Kämpfe und Wünsche« mit offenem Ausgang vollziehen muss.[9] Dies hat gerade die Frankfurter Schule gegenüber den dogmatischen Fixierungen des orthodoxen Marxismus geltend gemacht.

Übersicht über die Beiträge und Habermas' Entgegnungen

William Outhwaite wendet sich in seinem Eröffnungsbeitrag »Kontinuitäten und Diskontinuitäten in Habermas' Auseinandersetzung mit dem Historischen Materialismus« gegen die – u. a. von Tom Rockmore und Martin Hartmann vertretene – Auffassung, Habermas habe sich mit seiner Marx-Kritik in der *Theorie des kommunikativen Handelns* vom Historischen Materialismus entfernt. Die prominente Rolle Max Webers in der *Theorie des kommunikativen Handelns* läuft – wie Outhwaite hervorhebt – nicht auf eine Abkehr vom Historischen Materialismus hinaus, da Habermas der Weber'schen Deutung des neuzeitlichen Rationalisierungsprozesses eine dezidiert kapitalismuskritische Wendung gibt. Outhwaite schließt mit zwei kritischen Anmerkungen: (1) Er äußert den Verdacht, dass die klassischen Einwände gegen den soziologischen Funktionalismus, die integrativen Kräfte einer Gesellschaft einseitig zu akzentuieren und ihre Wirkungsweise letztlich nur zu beschreiben, nicht eigentlich zu erklären, auch Habermas' Rekonstruktion des Historischen Materialismus treffen. (2) Outhwaite meldet zugleich Zweifel daran an, dass Habermas' Kommunikationstheorie als ein zum möglicherweise überholten Historischen Materialismus alternatives Fundament für eine kritische Gesellschaftstheorie fungieren könne. – Habermas stimmt Outhwaites Lesart seiner Werk-

[9] Engels: *Die Kommunisten und Karl Heinzen* (1847), MEW 4, 321 f.; Marx an Ruge, September 1843. In: *Ein Briefwechsel von 1843* [zwischen Marx, Ruge, Bakunin und Feuerbach], MEW 1, 346.

geschichte zu. Er entgegnet auf Outhwaites ersten Einwand, dass sein Gedanke einer Entwicklungslogik des normativen Bewusstseins durchaus ein Erklärungspotential für die historische Evolution von Gesellschaftsformationen enthält. In Bezug auf Outhwaites zweiten Einwand räumt er ein, dass der Historische Materialismus ein umfassenderes Erklärungsmodell gesellschaftlicher Transformationsprozesse bildet als seine Theorie des kommunikativen Handelns. Habermas bekräftigt jedoch seinen Anspruch, eine zeitgemäße Alternative zum Historischen Materialismus, dessen geschichtsteleologischer Aspekt die Kontingenzspielräume historischer Entwicklungen vernachlässige, entworfen zu haben.

Manfred Baum stellt in seinem Beitrag »Historischer Materialismus und Kommunikationstheorie bei Habermas« die Verknüpfung dieser beiden Theorieansätze im Ausgang von zwei hierfür charakteristischen Textstücken aus *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* und der *Theorie des kommunikativen Handelns* dar: den »Überlegungen zum evolutionären Stellenwert des modernen Rechts« (RHM 260–267) und dem Gesellschaftsmodell wechselseitiger Austauschbeziehungen zwischen System und Lebenswelt, die durch die »Steuerungsmedien« Geld und Macht vermittelt sind (TkH II 489–547). Nach Baum steht Habermas' Anknüpfung an Marx, Lukács und Horkheimer hierbei – wie bei den beiden Letztgenannten – im Banne der Soziologie Max Webers und seiner Nachfolger, wenn sie sich auch gegen den Parsons-Luhmann'schen Funktionalismus abgrenzen will. Das Gesellschaftsmodell der Austauschbeziehungen zwischen System und Lebenswelt soll eine befriedigendere Erklärung des Spätkapitalismus ermöglichen, als sie der ursprüngliche Marxismus mit den für ihn typischen ökonomistischen Verkürzungen liefern kann. Gleichwohl sieht Habermas in seiner Kommunikationstheorie eine Rückkehr zu Marx, genauer zu derjenigen Interpretation von Marx, die durch die Weber-Rezeption im westlichen Marxismus vorbereitet worden ist. Baums Beitrag lässt erkennen, dass er die Verknüpfung von Weber und Marx bei Habermas für problematisch hält. – Habermas weist in seiner Replik darauf hin, dass sein zentraler Kritikpunkt an Marx in der *Theorie des kommunikativen Handelns* an der für die Architektonik dieses Buches grundlegenden Doppelung von systemischer Beobachter- und lebensweltlicher Teilnehmerperspektive festgemacht ist; diese Unterscheidung wird von Weber nicht getroffen – zumindest nicht explizit. Habermas' zentraler Einwand gegen Marx' Kritik der politischen

Ökonomie lautet, dass er aufgrund der totalisierenden Tendenz seiner Grundbegriffe die Rationalisierungsgewinne des kapitalistischen Systems, an denen er festhalten will, von den degenerierenden bzw. pathologischen Effekten der kapitalistischen Klassenherrschaft, die er auf der Ebene der Handlungsanalyse kritisiert, nicht angemessen abtrennen könne.

Ágnes Heller schildert die wichtigsten Etappen ihres philosophischen Austauschs mit Habermas, wobei der Historische Materialismus, von dem sie sich seit langem verabschiedet hat,[10] im Hintergrund bleibt (»Über Habermas – Von alten Zeiten«). Heller führt Habermas' Einwand in *Der philosophische Diskurs der Moderne* gegen ihr Buch, *Das Alltagsleben*, dort werde durch das Produktionsparadigma der Blick auf die gesellschaftliche Realität verengt, auf ein Missverständnis ihrer Verwendung der Begriffe »gesellschaftliche Reproduktion« und »Objektivation« zurück, an denen Habermas seine Kritik festmacht (DM 98 f.): Heller benutzt in *Das Alltagsleben* beide Begriffe nicht in einer marxistisch-orthodoxen terminologischen Bedeutung, sie appliziert sie vielmehr in einem unspezifischen Sinne auf Grundstrukturen unseres In-der-Welt-Seins. Habermas räumt in seiner Entgegnung ein, dass er in *Der philosophische Diskurs der Moderne* seine Kritik an der Rolle des Produktionsparadigmas bei György Márkus (DM 100–103) wohl zu Unrecht auf Ágnes Heller übertragen hat. Heller wendet in ihrem Tagungsbeitrag gegen Habermas' Kommunikationstheorie ein, diese laviere zwischen der transzendentalen und einer empirischen Ebene. Habermas' Analyse der in allen Sprechakten implizit erhobenen Geltungsansprüche ist auf der transzendentalen Ebene angesiedelt; indem er einen argumentativen Konsens der Diskursgemeinschaft zum Telos sprachlicher Verständigung erklärt, bezieht er zugleich die empirische Ebene ein. Nach Heller bleibt hierbei die Heterogenität menschlicher Lebensformen unterbelichtet. Habermas entgegnet auf diesen Kritikpunkt, dass Argumentationen ohne die gemeinsame Orientierung an der Universalität von Ansprüchen auf Wahrheit und normative Richtigkeit ihren Sinn verlieren. Er bagatellisiere keinesfalls das Faktum des Dissenses, sondern mache auf die Notwendigkeit einer gemeinsamen Basis für den produktiven Umgang mit Meinungsverschiedenheiten aufmerksam.

[10] Vgl. ihren Diskussionsbeitrag auf S. 104 f.

Karl-Otto Apel weist auf die sachlichen Bezüge zwischen den miteinander verwandten Konzeptionen seiner eigenen Transzendentalpragmatik und der von Habermas in den 1970er-Jahren entwickelten Universalpragmatik auf der einen Seite und dem Historischen Materialismus auf der anderen hin, wobei aus seiner Kritik an der »orthodoxen Endfassung« des Historischen Materialismus bei Marx und Engels hervorgeht, dass er vor allem deren Frühschriften im Blick hat. Die dort entworfene Wissenschaft der Geschichte, die das Potential für gesellschaftliche Veränderungen in der gegenwärtigen historischen Situation freilegen soll, versteht sich als kritische Selbstreflexion der menschlichen Praxis. Während Marx und Engels der Philosophie kein selbständiges Existenzrecht zubilligen, insistiert Apel darauf, dass der Historische Materialismus, sofern er sich als Selbstreflexion der menschlichen Praxis begreift, eine genuin philosophische Dimension in sich birgt: Er muss sich selbst in die Entwicklungsgeschichte der kollektiven Praxis, die er rekonstruieren will, einordnen und hierbei die normativen Maßstäbe, mittels derer er die herrschenden Verhältnisse kritisiert, rechtfertigen.

Apel und Habermas sind sich mit dem Historischen Materialismus darin einig, dass die metaphysische Ursprungsgestalt der Ersten Philosophie überholt ist. Das von Descartes inaugurierte zweite Paradigma der Ersten Philosophie – die Bewusstseinsphilosophie – ist nach Apel und Habermas methodisch unzureichend; es spielt auch für den Historischen Materialismus keine Rolle. Der Ursprung des dritten Paradigmas liegt im amerikanischen Pragmatismus, der die sprachanalytische Philosophie maßgeblich beeinflusst hat. Apel verknüpft ihn in seiner Transzendentalpragmatik, Habermas in seiner Universalpragmatik mit der transzendentalen Fragestellung Kants. Der amerikanische Pragmatismus berührt sich insofern mit dem Historischen Materialismus, als er die Vernunft in eine zukunftsorientierte geschichtliche Praxis einbettet. Dies geschieht im Pragmatismus in dreifacher Hinsicht: (1) Sein Begründer, Charles S. Peirce, stellt die »pragmatische Maxime« zur Klärung und eventuellen Neudefinition tradierter Begriffe auf, dass deren Sinn anhand von zukunftsorientierten Gedankenexperimenten auf den Prüfstand zu stellen sei. (2) Auch Peirce's Verständnis der Wahrheit ist zukunftsorientiert: Er betrachtet die Herbeiführung eines Konsenses unter den jeweiligen Experten *in the long run* – diesen nennt er die *ultimate opinion* – als das maßgebliche Wahrheitskriterium. (3) Als ethisches Pendant zu dieser regulati-

ven Idee unserer Erkenntnis postuliert Peirce ein normativ verbindliches letztes Ziel unseres Handelns.

Gegen die Schlüsselrolle, die der regulativen Idee konsensueller Wahrheitsfindung unter idealtypischen Bedingungen bei Peirce, Apel, in Habermas' diskurstheoretischen Veröffentlichungen der 1970er- bis in die frühen 90er-Jahre[11] wie auch in Hilary Putnams *Reason. Truth and History* (1981) und *Realism and Reasons* (1983) zukommt, ist von Donald Davidson, Richard Rorty, Albrecht Wellmer und Cristina Lafont eingewandt worden, dass die Idee der *ultimate opinion* als prinzipiell unerreichbarer Zielpunkt von Erkenntnisfortschritten keinen Orientierungsrahmen für unsere gegenwärtigen Erkenntnisbemühungen bilden könne und daher als metaphysisches Relikt anzusehen sei: Wenn man den Abstand, der uns stets von einer unüberholbaren *ultimate opinion* trennt, ernst nimmt, sei die Schlussfolgerung unausweichlich, dass die Wahrheit für uns letztlich unerkennbar ist; behauptet man dagegen, dass wir eine *ultimate opinion* schon jetzt erfolgreich antizipieren können, unterschlage man den grundsätzlichen Fallibilismusvorbehalt gegenüber faktischen Erkenntnisansprüchen, der mit dem Konzept regulativer Ideen untrennbar verknüpft sei. Habermas hat unter dem Eindruck dieser Kritik seine wahrheitstheoretische Position modifiziert.[12] Apel hält den genannten Einwand jedoch für verfehlt. In *Paradigmen der Ersten Philosophie*[13] und erneut im vorliegenden Band weist er darauf hin, dass wir nicht umhin kommen, für bestimmte erkenntnistheoretische Aussagen Infallibilität in Anspruch zu nehmen: Dies trifft gerade auch auf den genannten Einwand zu, mit dem regulative Erkenntnisideen definitiv verabschiedet werden sollen. Apel insistiert darauf, dass der Gedanke des Erkenntnisfortschritts, der die Quintessenz des Konzepts der Wahrheit als regulativer Idee ausmacht, nicht dadurch hinfällig wird, dass wir uns den Abstand vor Augen halten, der uns stets von einer unüberholbaren Erkenntnis des Weltganzen trennt.

Ingo Elbe verteidigt Marx gegen Habermas' Vorwurf, soziale Einheit nach dem Muster technisch-manipulativer Objektbezüge zu kon-

---

[11] Habermas: »Wahrheitstheorien« (1972), VE 127–183; FG 28 ff.

[12] Habermas: *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze.* Frankfurt a. M. 1999, S. 48–55, 251–266, 286–294.

[13] Apel: »Wahrheit als regulative Idee«. In: ders.: *Paradigmen der Ersten Philosophie.* Berlin 2011, S. 322–349.

zeptualisieren und hierdurch die interaktive Dimension moderner Gesellschaften zu verfehlen (»Habermas' Kritik des Produktionsparadigmas«). Elbe vertritt die These, dass Habermas den insbes. in Marx' reifem ökonomiekritischen Werk entwickelten Begriff der abstrakten Arbeit als versachlichter und entfremdeter Form der Anerkennung von Privatarbeiten im Kapitalismus verfehle und lediglich die anthropologische Dimension konkreter Arbeit erfasse. Habermas verkenne mit seiner Ersetzung des Begriffs »Produktionsverhältnis« durch den des »institutionellen Rahmens« bzw. der »Interaktion« einerseits und des Konzepts des »Subsystems zweckrationalen Handelns« andererseits den innovativen Gehalt des Marx'schen ökonomiekritischen Gesellschaftsbegriffs. Dies habe zur Folge, dass Habermas die Sozialtheorie in eine äußerliche Kombination von symbolisch-interaktionistischem Reduktionismus und systemtheoretischer Affirmation gesellschaftlicher Entfremdung transformiere. Er trenne das Klassenverhältnis von seiner gegenständlichen Vermittlung, d. h. seinem im engeren Sinn ökonomischen Charakter, ab und verharmlose verselbständigte ökonomische Mechanismen, indem er sie als handlungsentlastende Kommunikationsmedien mit dem Ziel der optimalen materiellen Reproduktion interpretiert. – Habermas entgegnet auf Elbes Kritik, dass es ihm nie um eine historisch-philologische Marx-Interpretation gegangen ist; sein Ziel sei es vielmehr gewesen, Aspekte der Marx'schen Theorie für systematische Probleme – z. B. die erkenntnistheoretische Fragestellung von *Erkenntnis und Interesse* (1968) – und die Analyse einer veränderten geschichtlichen Situation fruchtbar zu machen.

Smail Rapic spricht Habermas' marxistisch inspirierter Diagnose kapitalistischer Krisenphänomene in *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* in inhaltlicher wie auch methodischer Hinsicht anhaltende Aktualität zu. Da Habermas in diesem Buch die These vertritt, dass kapitalistische Gesellschaften Imperativen der Wachstumsbegrenzung ohne Preisgabe ihres Organisationsprinzips nicht folgen können, ist es konsequent, dass er in dem Augenblick, als die ökologischen Grenzen des Wirtschaftswachstums zutage traten, die Forderung nach gesellschaftlicher Kontrolle wirtschaftlicher Verfügungsmacht erhob. Rapic plädiert dafür, die Perspektive eines Dritten Weges zwischen Kapitalismus und Staatssozialismus, die Habermas 1970 gegenüber Willy Brandt geltend machte, von neuem auszuleuchten. In methodischer Hinsicht interpretiert Rapic die Verschränkung einer systemischen Kausalanalyse von Gesellschaftsformationen in der Beobachterper-

spektive mit der geltungslogisch orientierten Rekonstruktion der Evolution von Weltbildern in der Teilnehmerperspektive in *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* als konsequente Weiterführung von Horkheimers und Adornos Konzept einer selbstreflexiven kritischen Gesellschaftstheorie: Diese soll durch die Aufdeckung zeitgenössischer Ideologien die spezifischen Möglichkeitsspielräume der gegenwärtigen geschichtlichen Situation freilegen. Rapic versucht zu zeigen, dass mittels der Habermas'schen Doppelung von Beobachter- und Teilnehmerperspektive die Theoriestruktur der Frühschriften von Marx und Engels aufgeschlüsselt werden kann. Im Schlussteil seines Beitrags verteidigt Rapic Habermas' Kritik an Marx' Warenform-Analyse im *Kapital* in der *Theorie des kommunikativen Handelns* gegen die Metakritik Michael Heinrichs und Moishe Postones. – Habermas stimmt in seiner Entgegnung Rapics Zielsetzung grundsätzlich zu, die Zeitdiagnose in *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* für die Analyse der gegenwärtigen Systemkrise des globalisierten Kapitalismus fruchtbar zu machen und die Theoriestruktur des Buches, die auf der dialektischen Verschränkung von Beobachter- und Teilnehmerperspektive beruht, als Leitfaden für die Interpretation der Frühschriften von Marx und Engels zu benutzen. Er äußert aber zugleich mehrere Vorbehalte gegen Rapics Argumentation: (1) Die Krisendiagnose in *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* lässt sich auf die heutige Situation nur mit Einschränkungen applizieren. Habermas konstatiert im kritischen Rückblick auf dieses Buch, dass er – ebenso wie Claus Offe – auf dem Höhepunkt des Hobsbawm'schen »Golden Age« in den frühen 1970er-Jahren die Steuerungsfähigkeit kapitalistischer Staaten überschätzt hat. Beide hätten damals mit dem manifesten Ausbruch ökonomischer Krisen nicht mehr gerechnet und sich daher sogleich der Verschiebung der Krisenpotentiale in die Dilemmata der staatlichen Administration und in den Motivationshaushalt der heranwachsenden Generationen zugewandt. (2) Die *Theorie des kommunikativen Handelns* ist aufgrund ihres kommunikationstheoretischen Ansatzes von Habermas' Schriften der 1950er- und 60er-Jahre weiter entfernt, als es in Rapics Darstellung den Anschein hat. (3) Das Konzept einer auf Ideologiekritik angelegten Gesellschaftstheorie, an dem Rapic festhält, ist nach Habermas nicht mehr zeitgemäß, da die Wahlbevölkerungen nicht länger festgefügten Weltanschauungen religiöser oder philosophischer Herkunft verhaftet seien.

Stefan Müller-Doohm diskutiert Habermas' Kritik am gegenwär-

tigen neoliberalen Kapitalismus auf dem Hintergrund seiner Marxismus-Rezeption (»Die Zivilisierung des globalen Kapitalismus und die Zukunft Europas«). Habermas meldete bereits in seinen ersten Veröffentlichungen Vorbehalte gegenüber dem marxistischen Verständnis des Klassenantagonismus als der entscheidenden Triebkraft gesellschaftlicher Veränderungen an. Seine in den 1970er-Jahren formulierte These, dass der Entwicklungslogik des normativen Bewusstseins eine gesellschaftliche Schrittmacherfunktion zukommt, schließt eine Kritik an Marx' Anspruch ein, die Wertformanalyse des *Kapital* decke den Nukleus der kapitalistischen Gesellschaftsformation auf. In der *Theorie des kommunikativen Handelns* betrachtet Habermas das Geld nicht primär als Ausdruck eines Klassenverhältnisses, sondern als systemisches Steuerungsmedium, dessen entsprachlichte Eigendynamik demokratische Diskursstrukturen zwar bedrohe, von diesen jedoch kanalisiert werden könne. Habermas' zentraler Einwand gegen die westliche Wirtschaftspolitik der letzten Jahrzehnte lautet dementsprechend, dass durch die neoliberalen Privatisierungsprogramme die Möglichkeiten einer staatlichen Sanktionierung der kapitalistischen Wettbewerbs- und Profitlogik, von deren prinzipieller Effizienz er nach wie vor überzeugt ist, aus der Hand gegeben wurden. Da Habermas einen staatlichen Paternalismus ablehnt und zugleich hervorhebt, dass komplexe ökonomische Systeme nicht basisdemokratisch gelenkt werden können, gehen seine konkreten Vorschläge zur Domestizierung des Kapitalismus über die weitgehend konsensfähigen Forderungen nach größerer Kontrolle des Finanzsektors und der Stärkung transnationaler Rechtsmedien sowie des europäischen Einigungsprozesses nicht wesentlich hinaus. – Habermas erklärt sich mit Müller-Doohms Darstellung seiner Kapitalismus-Kritik ohne Abstriche einverstanden. Er räumt ein, dass seine Vorschläge für eine demokratische Zähmung des Kapitalismus eine begrenzte Reichweite haben, da er seine Krisendiagnosen der letzten Jahre nicht mehr gesellschaftstheoretisch untermauert habe. Diese Lücke werde durch die Arbeiten insbes. von Hauke Brunkhorst, Claus Offe und Wolfgang Streeck geschlossen.

Regina Kreide analysiert die Aushöhlung demokratischer Entscheidungsprozesse durch den Neoliberalismus am Leitfaden von Habermas' These in der *Theorie des kommunikativen Handelns*, dass kommunikative Praktiken der Lebenswelt in fortschreitendem Maße von systemischen Mechanismen des Marktes und der Administration kolonialisiert werden (»Die verdrängte Demokratie. Kommunikations-

und Handlungsblockaden in einer globalisierten Welt«). Die Demokratie ist durch Globalisierung, Eliten- und Lobbygruppen sowie die Finanz- und Wirtschaftskrise in Bedrängnis geraten. Der Konkurrenzkampf auf dem Weltmarkt engt nationalstaatliche Gestaltungsspielräume ein, schwächt die Position der Lohnabhängigen und stärkt den Einfluss der ökonomischen *global players* auf die transnationalen politischen Entscheidungsgremien, die sich parlamentarischer Kontrolle zunehmend entziehen. Die Politische Theorie und die Philosophie reagieren auf diese Herausforderungen nach Kreide entweder mit einer zu ›weltabgewandten‹ idealistischen Position, mit einem empirisch unzulänglichen und normvergessenen Governance-Ansatz oder mit einer Dissenstheorie, die ohne empirische Rückendeckung die Demokratie als Ort des nicht begründbaren Konfliktes ansieht. Kreide vertritt die These, dass die normative Demokratietheorie auf eine empirische informierte Gesellschaftstheorie angewiesen ist. Ein solcher wechselseitiger Verweis von Demokratie- auf Gesellschaftstheorie ist bereits in Habermas' *Theorie des kommunikativen Handelns* angelegt. Kreide zeigt, dass eine revidierte, den aktuellen Gegebenheiten angepasste Version der Habermas'schen ›Kolonialisierungsthese‹ das notwendige sozialwissenschaftliche und philosophische Rüstzeug bietet, um eine gesellschaftstheoretische Rekonstruktion von Demokratieblockaden und -potentialen zu gewährleisten. Diese Analyse lässt zugleich Rückschlüsse auf eine Demokratietheorie zu, bei der neben der Reflexivität des demokratischen Verfahrens vor allem die außer-institutionelle kommunikative Macht eine wichtige Rolle spielt. Diese könnte, so Kreides Annahme, trotz einer unverrückbaren Übermacht des Marktes und privatrechtlicher, technisierter Politik die Triebfeder für Umwandlungsprozesse sein. – Habermas stimmt Kreides Analyse der fortschreitenden Monetarisierung privater und öffentlicher Lebensbereiche im neoliberalen Zeitalter ohne Abstriche zu. Er betont zugleich, dass Kreide seine Analyse der Ambivalenz des modernen Rechts in der *Theorie des kommunikativen Handelns* im Blick auf den globalisierten neoliberalen Kapitalismus adäquat fortschreibt. Gemäß der *Theorie des kommunikativen Handelns* ermöglicht die Rechtsordnung des neuzeitlichen Verfassungsstaats auf der einen Seite die demokratische Partizipation der Bürger, auf der anderen Seite bringen die Verrechtlichungsschübe moderner Gesellschaften eine Ausweitung der administrativen Kontrolle des sozialen Lebens mit sich (TkH II 530 ff.). Diese »Ambivalenz von Freiheitsverbürgung und Freiheitsentzug«

(TkH II 531) hat sich durch die fortschreitende Globalisierung dahingehend transformiert, dass die zunehmende Verrechtlichung internationaler Organisationen und Ordnungsstrukturen einerseits das Potential zur Eindämmung nationalstaatlicher Machtpolitik enthält, die Entscheidungsspielräume der Bürger andererseits aber dadurch eingeengt werden, dass ihr Einfluss auf die internationale Rechtssetzung schrumpft und die neoliberale Privatisierungspolitik zugleich die Macht der ökonomischen *global players* stärkt.

Hans-Christoph Schmidt am Buschs Beitrag »Welchen normativen Status hat das Privatrecht?« nimmt seinen Ausgang von der Beobachtung, dass eine Bestimmung des normativen Status' des Privatrechts hinsichtlich der Möglichkeiten der Fundierung einer Kapitalismuskritik von großer Wichtigkeit ist. Angesichts dieses Umstands fragt Schmidt am Busch, ob Habermas' *Rekonstruktion des Historischen Materialismus* eine zufriedenstellende Erörterung privatrechtlicher Institutionen ermöglicht. Im Zuge der Untersuchung dieser Frage analysiert Schmidt am Busch die Grundannahmen und Kernelemente des Historischen Materialismus in der von Habermas vertretenen Version und grenzt diese Theorie gegenüber Marx und dem orthodoxen Marxismus ab. Schmidt am Busch führt dann aus, warum der Historische Materialismus Habermas'scher Prägung in der uns vorliegenden Fassung keine einheitliche Grundlage für eine Bestimmung des normativen Status' des Privatrechts zur Verfügung stelle und deshalb zeitgenössische Kapitalismus-Kritiken in diesem Punkt sachlich nicht bereichern könne. Abschließend benennt Schmidt am Busch einige Erfordernisse, die der Historische Materialismus erfüllen können muss, wenn er auf dem Feld der Kapitalismus-Kritik ein ernst zu nehmender Kandidat sein möchte. – Habermas entgegnet auf den Einwand, seine Darstellung des neuzeitlichen Privatrechts bleibe zweideutig, dass Schmidt am Busch einen Kernpunkt seiner Argumentation missversteht: Habermas will gerade herausstellen, dass das neuzeitliche Privatrecht gegenläufige Tendenzen in sich birgt, indem es auf der einen Seite eine Funktion im kapitalistischen Wirtschaftskreislauf erfüllt und auf der anderen mit Rechtfertigungsansprüchen verknüpft ist, die nur auf demokratischem Weg erfüllt werden können. Die von Schmidt am Busch der Habermas'schen Darstellung angekreidete Zweideutigkeit ist demnach in der Sache selbst verortet.

Michael Quante verfolgt in seiner Auseinandersetzung mit Habermas' *Die Zukunft der menschlichen Natur* (2001) das Ziel, den

Historischen Materialismus, den er im Kern als eine kritische philosophische Anthropologie versteht, für die Klärung des Verhältnisses von universalistischer deontologischer Moral und gattungsethisch unverzichtbaren Elementen der Vorstellung eines gelingenden Lebens fruchtbar zu machen (»Die Rückkehr des gegenständlichen Gattungswesens. Jürgen Habermas über die Zukunft der menschlichen Natur«). Habermas betont, dass die rein deontologische, den Standards nachmetaphysischer Universalisierbarkeit genügende Moral nicht ausreicht, um die konstitutive Bedeutung eines natürlich Unverfügbaren für ein selbstbestimmtes und gelingendes Leben aufzuweisen – was er in *Die Zukunft der menschlichen Natur* intendiert. Daher bringt er weitere normative Ressourcen unter den Titeln »Gattungsethik« und »Gattungswesen« ins Spiel. Quante bezweifelt, dass es für die selbstbestimmte Lebensführung des Individuums von ausschlaggebender Bedeutung ist, ob das Unverfügbare, dessen Relevanz Habermas hervorhebt, aus der unbeherrschten Natur stammt oder sozial bzw. technisch induzierte Ursprünge hat. Nach Quante lässt sich zwischen beiden Bereichen keine strenge Grenze ziehen. Er beruft sich hierbei auf die Kritik des Historischen Materialismus am Bild der Natur als eines invarianten Fundaments menschlicher Selbstverständigung. Quante vermutet, dass Habermas' grundsätzlicher Ablehnung eugenischer Eingriffe ein ahistorisches Verständnis der Naturwüchsigkeit des Menschen zugrunde liegt – was Habermas in seiner Entgegnung allerdings bestreitet. Quante erklärt es für legitim, den Marx'schen Gedanken der Humanisierung der (menschlichen) Natur auf die Humangenetik zu übertragen, wobei er sich aber ebenso entschieden wie Habermas gegen Fremdsteuerungsmechanismen der Humantechnologie wendet. – Habermas hebt in seiner Entgegnung die unterschiedlichen Zielsetzungen der gattungsethischen Reflexionen Quantes und seiner eigenen Stellungnahme zu eugenischen Eingriffen hervor: Während Quante im Rekurs auf die Anthropologie des Historischen Materialismus normative Kriterien für die Ausschöpfung der »humanen Potentiale«, die im Bereich der Humangenetik zu erreichen sind, gewinnen will, weist Habermas der Gattungsethik die Aufgabe zu, die – für sich genommen nicht durchschlagenden – Einwände der deontologischen Moral gegen eugenische Eingriffe zu untermauern.

Georg Lohmann zeigt in seinem Beitrag »Ernüchterte Geschichtsphilosophie«, dass Habermas trotz seiner in den 1970er-Jahren vorgenommenen Abkehr von objektivistischen Geschichtskonzeptionen

idealistischer wie auch marxistischer Provenienz bis heute an einer pragmatischen Geschichtsdeutung in der Tradition Kants festhält. Lohmanns Vorschlag lautet, die ernüchterten Motive dieser durchgehend ambivalenten Geschichtsphilosophie zurück zu beziehen auf die rauschhaft-spekulative Geschichtsphilosophie Schellings einer Kontraktion Gottes, die der junge Habermas in seiner Dissertation *Das Absolute und die Geschichte* (1954) so beeindruckend interpretiert hat. Von der *Rekonstruktion des Historischen Materialismus* bis zum Projekt einer »Konstitutionalisierung des Völkerrechts« (2004 u. ö.) ist Habermas' beibehaltene Geschichtsphilosophie einer »realistischen Utopie« (J. Rawls) durch »eine – eher aus Verzweiflung geborene – Hoffnung« (*Faktizität und Geltung*, 1992) charakterisiert, die den für politisches Handeln notwendigen pragmatischen Optimismus auf die Rechts- und Verfassungsentwicklung konzentriert und zugleich mit dem Eingedenken unabgegoltener Ungerechtigkeiten und Grausamkeiten kontrastiert. – Habermas räumt in seiner Entgegnung ein, dass in seinem dezidiert nachmetaphysischen Denken ein spekulatives Freiheitspathos nachwirken könne. Diesem fehlt allerdings bei Schelling, der von der Mystik beeinflusst war, eine zureichende Begründung. Der pragmatische Optimismus, den Lohmann bei ihm entdeckt, entspringe aus der Verpflichtung, gegen die Verzweiflung anzudenken: Nur so könne man verantwortlich handeln.

Ernest Wolf-Gazo stellt die von Georg Lohmann angesprochenen Keime späterer Entwicklungslinien von Habermas' Denken in seiner Schelling-Dissertation detailliert dar (»Habermas and Young Hegelian Dialectics«). Wolf-Gazos besonderes Augenmerk gilt der Einleitung zur Dissertation, die Habermas erst nach der Fertigstellung des Haupttextes verfasst hat. Die Einleitung beleuchtet eine Traditionslinie, die Schellings Geschichtsphilosophie an die Theosophie Jakob Böhmes und die jüdische Mystik anbindet und beim jungen Marx nachwirkt. Die spezifische Verknüpfung des naturphilosophisch-dialektischen mit den emanzipatorischen Aspekten dieser Traditionslinie spielt auch für Ernst Bloch und Herbert Marcuse eine zentrale Rolle; beide Autoren wurden für Habermas allerdings erst nach dem Abschluss seiner Dissertation relevant. Wolf-Gazo sieht in der Tatsache, dass Habermas nicht im Haupttext, sondern nur in der später verfassten Einleitung auf Marx eingeht, den Ausdruck eines biographischen Umbruchs: Habermas' gesellschaftspolitische Interessen, die zuvor von seinen philosophischen Studien abgetrennt waren, wurden nun zum integralen

Bestandteil seiner akademischen Arbeit. – Habermas stimmt dieser Deutung im Wesentlichen zu. Er relativiert allerdings die von Wolf-Gazo akzentuierte Relevanz seiner Dissertation für sein weiteres Denken: Seine Tätigkeit am Frankfurter Institut für Sozialforschung war ein tiefgreifender Neubeginn.

Die zentrale These des Beitrags von *Klaus Erich Kaehler:* »Hegel, Marx und das Subjekt der Moderne« besagt, dass ein »Ausweg aus der Subjektphilosophie« nur dann nötig scheint, wenn der Subjektbegriff der Moderne nicht von Anfang an in prinzipieller Schärfe unterschieden wird von demjenigen Subjekt, das intradisziplinär als sich selbstreflexiv entwickelndes Prinzip der Philosophien von Descartes bis Hegel rekonstruierbar ist. Erst aus dieser kritischen Rekonstruktion des äußersten Anspruchs der suisuffizienten Vernunft und ihres Subjekts ergibt sich eine argumentative, kritisch-genetische Rechtfertigung für die Neubestimmung des Subjekts der Moderne in prinzipieller Bedeutung, nämlich als endliches Subjekt in den drei nicht mehr hierarchischen, sondern gleichursprünglichen Dimensionen der Naturalität, Individualität und Pluralität/Sozialität. Dann ist allerdings der Anfang der Moderne als nachmetaphysisches Denken nicht bei Kant zu haben und erst recht bei Hegel nur ex negativo. Darin liegt zwar eine Differenz zum historischen *Ansatz* der Moderne bei Habermas, doch wird die inhaltliche Ausführung der Philosophie der Moderne nach dem Maßstab dieses nachmetaphysischen (»dezentrierten«) Subjekts, abgesehen von einem Plädoyer für eine eindeutigere Berücksichtigung der qualitativ irreduziblen Dimension der Individualität, mit der kritischen Darstellung der Moderne und ihres normativen Gehalts bei Habermas im Wesentlichen konvergieren. – Habermas erklärt sich mit Kaehlers Sicht der Rolle Hegels im philosophischen Diskurs der Moderne grundsätzlich einverstanden, setzt in seiner Entgegnung jedoch andere Akzente. Um das junghegelianische Programm einer Dezentrierung der absoluten Subjektivität für die Gegenwartsphilosophie fruchtbar zu machen, müsse man dem *linguistic turn* eine größere systematische Relevanz zuerkennen, als Kaehler es tut. Habermas wendet sich darüber hinaus gegen Kaehlers Verständnis der neuzeitlichen Philosophie als einem linearen Prozess: Während Kaehler das nachmetaphysische Denken erst mit den Junghegelianern beginnen lässt, lokalisiert Habermas dessen Ausgangspunkt bei Kant.

Hauke Brunkhorst spitzt Habermas' Korrektur des Primats der Ökonomie in der marxistischen Theorie der sozialen Evolution dahin-

gehend zu, dass das Verlangen der Unterdrückten nach Gerechtigkeit eine basale geschichtliche Triebkraft ist (»Marxismus und Evolution«). Obwohl Marx in seinen historischen Arbeiten selber gezeigt hat, dass die großen Revolutionen nicht aus bloßen Verteilungskämpfen, sondern stets auch aus konfligierenden normativen Forderungen entsprungen sind, hat er das Wirtschaftssystem und den politischen Diskurs in seiner Kritik der politischen Ökonomie nicht als gleichursprüngliche Aspekte der sozialen Evolution anerkannt. Er tendierte zu einer funktionalistischen Sicht des Klassenkampfs als des Motors des ökonomischen Fortschritts. Habermas korrigiert – so Brunkhorst – diese Einseitigkeit, indem er die Eigenlogik normativer Diskurse und Kontroversen hervorhebt. Die Evolution des Rechts erweitert das argumentative Arsenal der Herrschaftskritik und kann hierdurch die Emanzipation der Opfer und Verlierer der Geschichte vorantreiben. Die ökonomischen Krisen des modernen Kapitalismus gehen immer mit Legitimationskrisen einher. Die 2008 ausgebrochene Wirtschaftskrise hat den ideologischen Charakter der neoliberalen Prosperitätsversprechen ans Licht gebracht. – Habermas bekräftigt in seiner Stellungnahme zu Brunkhorsts Beitrag ihre gemeinsame Gegenwendung gegen rein funktionalistische Erklärungen der sozialen Evolution.

Ohne das unermüdliche Engagement meiner Mitarbeiter Karina Schlingensiepen, Nikolai Plößer und Andreas Thomas, das streckenweise bis an die Grenzen des Zumutbaren ging, hätte das Tagungsprojekt nicht realisiert werden können. Ihnen gilt mein besonderer Dank. Florian Schimpe hat uns bei der Drucklegung des Tagungsbandes engagiert unterstützt. Die Hans-Böckler-Stiftung stellte für den Tagungsband einen großzügigen Druckkostenzuschuss zur Verfügung. Hierfür sei insbesondere der Leiterin der Abteilung Forschungsförderung, Frau Dr. Claudia Bogedan, gedankt.

Wuppertal, Juli 2014 *Smail Rapic*

Grußwort zur Tagung

Lambert T. Koch, Rektor der
Bergischen Universität Wuppertal

Liebe Tagungsteilnehmer,

ein herzliches Willkommen an der Bergischen Universität Wuppertal! Es ist mir eine große Freude, Sie in so großer Zahl zur Tagung »Habermas und der Historische Materialismus« an unserer Hochschule begrüßen zu dürfen. Und nicht allein angesichts dieses Titels ist es mir – natürlich – eine ganz besondere Ehre, Herrn Professor Habermas persönlich willkommen zu heißen. Ich denke, ich bin mir mit allen Versammelten darin einig, dass Ihre Anwesenheit, verehrter Herr Habermas, unserer Veranstaltung Glanz verleiht und unsere Gespräche und Diskussionen in besonderer Weise beflügeln wird. Danke dafür, dass Sie hier sind!

Dass so viele aus dem In- und Ausland gekommen sind und dass auch die breitere Öffentlichkeit einen so regen Anteil nimmt, ist ein besonders schönes Zeichen: Darf es doch einmal mehr als Echo Ihres überaus großen Engagements und der über lange Jahre so hohen Präsenz als »öffentlicher Intellektueller« gewertet werden. Bereits als junger Doktorand habe ich bewundert, wie Sie es verstanden haben, ein breites Publikum für die Debatte um die großen gesellschaftlichen Herausforderungen unserer Zeit zu interessieren, wie es Ihnen immer wieder neu gelungen ist, gewissermaßen das Interesse der Zivilgesellschaft an sich selbst real-akademisch zu qualifizieren.

So möchte ich es eingangs auch nicht versäumen, dem Ideengeber und Organisator unserer heutigen Tagung, Herrn Professor Rapic – natürlich mit seinen Helfern – herzlich zu danken! Danke dafür, lieber Herr Rapic, dass Sie diese geschichtsträchtige Veranstaltung, in langfristiger Vorbereitung, möglich werden ließen.

Was das Tagungsthema selbst anbetrifft, so liegt auf der Hand, dass sich darüber ganz im Sinne des Wirkens von Jürgen Habermas vielerlei spannende Bezüge zu aktuellen gesellschaftlichen, wirtschaft-

lichen und politischen Entwicklungen herstellen lassen. Und das Programm zeigt, dass diese Chance genutzt zu werden verspricht: Ziel der Tagung ist die Verknüpfung gesellschaftstheoretischer und philosophischer Fragestellungen mit aktuellen gesellschaftspolitischen Anliegen. Dabei wird – in der Geburtsstadt von Friedrich Engels – der Bogen gespannt zu dem von Marx und Engels entscheidend geprägten Historischen Materialismus, verbunden mit der Frage, inwieweit sich Facetten dieses Gedankengebäudes mit Blick auf heutige Herausforderungen wieder neu fruchtbar machen lassen.

Zentrales Movens ist wohl vor allem die von immer mehr Menschen geteilte Befürchtung, dass sich unser globalisierter Kapitalismus in einer nicht mehr so einfach zu überwindenden Systemkrise befindet. Wenn die überkommene materialistische Anschauung der Geschichte zutrifft, dass es insbesondere die ökonomischen Prozesse sind, die unsere Gesellschaften formieren oder auch deformieren, dann drängt sich die Frage auf, wie die darin wirkenden materiellen Triebkräfte so außer Rand und Band geraten konnten. Belege dafür, dass dies so ist, begegnen uns ja nahezu täglich in den Medien – denken wir nur an die aktuellen Friktionen an den Finanzmärkten im Umfeld der »Euro-Krise« und an die Leiden derjenigen Menschen, die etwa in Griechenland nahezu tatenlos miterleben müssen, wie ihre Wohlstandspositionen zunehmend erodieren.

Vielen scheint es heute, als hechele der Reparaturbetrieb Politik immer weiter und unkontrollierter hinter dem verlorengegangenen Anspruch her, die alles entscheidenden Marktkräfte zum Wohle der Menschheit zu zähmen. Doch was könnten die richtigen Konsequenzen aus dieser Beobachtung sein? Sind die immer mehr zu einem globalen Kapitalismus konvergierenden marktwirtschaftlich-demokratischen Ordnungssysteme westlicher Prägung gar nicht mehr reparierbar? Oder, wenn doch, wo hätten Reparaturen anzusetzen? Wer kann, darf und müsste Verantwortung im supranationalen Kontext übernehmen?

Institutionenökonomen betonen ja, dass der Markt selbst zunächst ein in ethisch-moralischer Hinsicht neutrales Abstraktum darstelle. Ihm in platter Manier die Hauptschuld für die beobachtbaren Verwerfungen zu geben, wie es naive Kapitalismuskritiker gerne tun, führt nicht weiter. Denn die realen Markt-Ergebnisse und -Entwicklungskräfte, die wir je nachdem als gut oder schlecht, als nützlich oder schädlich, als moralisch oder unmoralisch empfinden, lassen sich erst

aus einer eingehenden Analyse des umgebenden Regelsystems verstehen. Die Konsequenz wäre es dann, dass aus der Unzufriedenheit mit Marktergebnissen, die ja nun einmal die Qualität unseres sozialen Zusammenlebens entscheidend beeinflussen, Regeländerungen resultieren müssten.

Es geht dabei eben nicht um die binäre Frage, Kapitalismus oder nicht, sondern darum, wie über solche Regeländerungen die Produktion und Konsumtion von Gütern und Dienstleistungen so erfolgen kann, dass sie nachhaltig möglichst vielen in einer Gesellschaft von Nutzen ist. Mit anderen Worten: Erstrebenswert wäre eine sozialverträgliche Zähmung des Kapitalismus – ohne freilich die Problemlösungskompetenz des Systems zu lähmen. Doch warum scheinen sich unsere Regelsysteme heute eher in die entgegengesetzte Richtung zu verändern?

Hier gilt es wohl, die Aufmerksamkeit zunächst auf diejenigen Kräfte und Mechanismen zu richten, welche die maßgeblichen Regeln hervorbringen. Wie beispielsweise gehen in die zugrunde liegenden Prozesse Einzelinteressen ein? Welche Interessen gehen mit welcher Gewichtung ein? Wie »herrschaftsfrei« ist der begleitende Dialog? Sind alle Interessenträger hinreichend souverän bei der Beantwortung der Frage, was ihnen tatsächlich frommt? Wie demokratisch sind unsere Demokratien? Wie autonom sind Individuen im Zeitalter der Medienherrschaft? Wie entwicklungsmächtig ist das institutionelle Nirwana, das die ökonomische und kulturelle Globalisierung in vielen Bereichen unserer Interaktion erzeugt?

Und wenn wir nach der Leistungsfähigkeit unserer Regelsysteme fragen, muss der Blick schließlich auch auf unser immer konturenloseres Moralbewusstsein und die es aufweichenden Kräfte gerichtet werden. Es könnte dann die Frage resultieren: Ist die Krise des Kapitalismus nicht eigentlich und zu allererst eine Krise unserer Regel- und Wertesysteme? Und: Welche Herausforderungen ergeben sich daraus möglicherweise für die Verantwortlichen in den Bereichen Bildung und Erziehung?

Meine Damen und Herren, dies sind nur einige der Überlegungen und Fragen, die mir bei der Befassung mit dem Tagungsprogramm in den Sinn kamen. Sicherlich bringt jeder von Ihnen auch eigene Assoziationen und Ideen mit – und das ist gut so! Ich bin mir sicher, dass sie alle hoch motiviert sind, sich von spannenden Beiträgen zu nicht minder spannenden Diskussionen inspirieren zu lassen. In dieser Hoffnung

wünsche ich Ihnen einen guten Tagungsverlauf und unseren Gästen von auswärts einen angenehmen Aufenthalt in Wuppertal und an unserer Universität!

I. Habermas' kommunikationstheoretische Wende und das Erbe des Historischen Materialismus

William Outhwaite

Kontinuitäten und Diskontinuitäten in Habermas' Auseinandersetzung mit dem Historischen Materialismus[1]

> »I do think that I have been a reformist all my life, and maybe I have become a bit more so in recent years. Nevertheless, I mostly feel that I am the last Marxist.«[2]

Es geschieht oft, dass sich Leute in der Jugend zum Marxismus bekennen und später langsam von ihm entfernen. Dies ist, wie mir scheint, bei Habermas allerdings nicht der Fall. War er schon in *Theorie und Praxis* (1963) ein kritischer Freund des Historischen Materialismus, so ist er es danach geblieben, mal freundlicher, mal kritischer. Ein orthodoxerer Marxist hätte sich nicht schon 1960 so ernsthaft mit »vier Fakten gegen Marx« auseinandergesetzt. Diese gegenwärtigen Fakten in den entwickelten kapitalistischen Ländern (Verschränkung von Staat und Gesellschaft, steigender Lebensstandard, Auflösung des Proletariats, sowjetische Diktatur) »bilden gegen eine theoretische Rezeption des Marxismus […] eine unüberwindliche Barriere« (TP_1 166), wie auch gegen die »verschwiegene Orthodoxie« (gemeint ist vermutlich Adorno): »deren Kategorien verraten sich in der kulturkritischen Anwendung, ohne als solche ausgewiesen zu werden« (TP_1 170). Trotzdem sei der Marxismus als »Geschichtsphilosophie in politischer Absicht« noch ernst zu nehmen und nicht in den Einzelwissenschaften aufzulösen (wie bei Schumpeter und vielleicht auch bei Habermas' Freund und ehemaligem Kollegen Ralf Dahrendorf). Noch früher, 1955, hat Habermas in einer Rezension eine umfassende Kenntnis der gegenwärtigen Literatur zu Marx demonstriert. Hier nimmt man die Präsenz von Motiven wahr, die in seinen späteren Äußerungen zu

[1] Ich danke Simon Susen (City University, London) sehr herzlich für seine Ermutigung und stilistischen Korrekturen.

[2] Jürgen Habermas: »Concluding Remarks«. In: Craig Calhoun (Hrsg.): *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, Mass. 1992, S. 462–479, hier: S. 469.

Marx eine wichtige Rolle spielen. Erstens die Kritik an Ansätzen, die »Marx sehr dicht, zu dicht, an Hegel heranrücken«.[3] Dann die Verteidigung von Marx gegen verleumderische und unseriöse Kritik (hier ein Buch von Leopold Schwarzschild), bei gleichzeitiger Betonung der

»ernsthafte[n] Frage, […] wie eine humanistische Ideologiekritik [auch ein wichtiges Motiv der Habermas'schen Marx-Aneignung] zu einer institutionalisierten Ideologie der Inhumanität entarten könnte. Unsere Vermutung geht dahin, dass Marx' Mißverständnis der Technologie, obschon er zu ihrem Verständnis wie kein zweiter beigetragen hat, in diesem Zusammenhang eine wichtige Rolle spielt.«[4]

Etwas später, 1958, betont Habermas in einem Handbuch-Artikel zur Anthropologie den innovativen Charakter des Marxismus im Gegensatz zu einem

»Idealismus, der die eigentlich anthropologische Problematik nur in Funktion zur Fundamentallogik eines transzendentalen Bewußtseins oder eines absoluten Geistes abhandeln konnte. Erst von den Neuhegelianern, Feuerbach und Marx voran, wird ein neuer Problemboden gewonnen: zusammen mit Kierkegaard arbeiten sie die Situationsbezogenheit des Menschen heraus: sie erkennen, daß der Mensch die ›Welt‹ des Menschen ist.«[5]

Habermas schließt den Artikel mit einem Hinweis auf die »Verbindung von Anthropologie und Theorie der Gesellschaft«, die Marcuse und andere in den USA über die Psychoanalyse versuchen.[6] Im selben Jahr, 1958, so hat er 1981 in einem Interview berichtet, habe er Marx zum ersten Mal als ökonomischen Denker ernst genommen und, unter Adornos Einfluss, es sich abgewöhnt, Marx anthropologisch zu lesen.[7]

---

[3] Habermas: »Marx in Perspektiven« (1955). In: ders.: *Arbeit, Erkenntnis, Fortschritt. Aufsätze 1954–1970.* Amsterdam 1970, S. 75–80, hier: S. 78. Siehe dazu: Tom Rockmore: *Habermas on Historical Materialism.* Bloomington/Indianapolis 1989, S. 185 Anm. 42.

[4] Habermas: »Marx in Perspektiven« (s. Anm. 2), S. 80. Das Thema der Technokratie hat Matthew Specter überzeugend als Grundlage der Habermas'schen Öffentlichkeitspolitik betont (Specter: *Habermas. An Intellectual Biography.* New York 2010).

[5] Habermas: »Marx in Perspektiven« (s. Anm. 2), S. 167.

[6] A. a. O., S. 180.

[7] Habermas: »Dialektik der Rationalisierung. Jürgen Habermas im Gespräch mit Axel Honneth, Eberhard Knödler-Bunte und Arno Widmann«. In: *Ästhetik und Kommunikation 45–46* (1981), S. 126–157. Dies ist ein möglicher Diskussionspunkt, weil Honneth und Joas ihre kritische Theorie teilweise in Verbindung mit Anthropologie entwickelt haben.

Was seine jetzige Position ist, berichtet er selber an anderer Stelle in diesem Heft; ich darf vielleicht eine persönliche Erinnerung dazu beitragen. Ich habe einmal versucht, Habermas für einen geplanten Sammelband zum Postkommunismus zu gewinnen. Er riet mir, ich solle mich lieber an Claus Offe wenden (was ich natürlich auch tat); er selber sei noch marxistisch genug, um zu meinen, man solle den Kapitalismus eher in seinen fortgeschrittensten Formen untersuchen.

Infolgedessen stehe ich der folgenden Deutung Tom Rockmores eher skeptisch entgegen. Rockmore hat behauptet, vielleicht jetzt noch stärker als in seinem früheren Buch von 1989, dass Habermas sich vom Historischen Materialismus entfernt habe. In einem Sammelband zu Nietzsche schreibt Rockmore im Jahre 1999:

»Habermas, who breaks with Marx to avoid ideological distortion in claims to know, reconceives the subject as independent of context. As a result, he retreats back behind Hegel, for whom the subject of knowledge is a real human being, to a quasi-Kantian conception of subjectivity with Piercean elements.«[8]

Auch Martin Hartmann spricht im Kontext der Rekonstruktion des Historischen Materialismus von einer »grundsätzliche[n] Abkehr von einer wesentlichen marxistischen Doktrin«,[9] die dann, wie er zeigt, sowohl hier als auch in Habermas' späteren Schriften teilweise kompensiert wird.

Es ist zwar richtig, dass Habermas' frühe Unterscheidung zwischen Arbeit und Interaktion unter anderem von seiner Kritik an dem marxistischen Reduktionismus bzw. dem simplifizierten Basis/Überbau-Schema motiviert ist – aber vielleicht auch unter Einfluss von Adornos *boutade*, Marx wolle die ganze Welt als eine Fabrik darstellen. Ich sehe bei Habermas eher ein dauerhaftes Gleichgewicht zwischen kantischen, hegelianischen und marxistischen Prinzipien und Motiven.

Es mag sein, dass Habermas' Verhältnis zum Historischen Materialismus eine gewisse Glockenkurve beschreibt, wobei marxistische Motive stärker in den 1970er-Jahre zu beobachten sind, als er einerseits den marxistischen Krisenbegriff reformuliert und andererseits, damit

---

[8] Rockmore: »Habermas, Nietzsche, and Cognitive Perspective«. In: Babette E. Babich (Hrsg.): *Nietzsche, Theories of Knowledge, and Critical Theory: Nietzsche and the Sciences*. Dordrecht 1999, S. 281–288, hier: S. 284.

[9] Martin Hartmann: »Historischer Materialismus«. In: Hauke Brunkhorst, Regina Kreide, Cristina Lafont (Hrsg.) *Habermas-Handbuch*. Stuttgart/Weimar 2009, S. 320–322, hier: S. 321.

zusammenhängend und teilweise im selben Buch – *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* (1973) –, ein moralisches Entwicklungsmodell dem marxistischen Modell der Entwicklung der Produktivkräfte an die Seite setzt (Habermas' Doppelbeschluss, könnte man frivol sagen, in Anspielung auf die nukleare Mobilisierung der NATO einige Jahre später). Dieses Modell wird dann im Aufsatzband *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* (1976) fortgesetzt sowie in der *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981).

Matthew Specter hat in seiner *Intellectual Biography* zu Habermas auf sehr interessante Weise das Thema der Technologie bzw. Technokratie betont.

»The agenda he set as co-director of the Max Planck Institute extended his preoccupation of the late 1960s with the significance of science and technology for Marxist theory. The relevant query, therefore, is not ›What is the significance of Habermas's linguistic turn?‹ but rather, ›What is the significance of Habermas's desire to reconstruct historical materialism?‹ Understanding Habermas's reconstruction of historical materialism depends first on understanding the West German discourse on technology in the 1960s. Framed by a pervasive discourse on ›technocracy‹, the positions Habermas advocated between 1966 and 1969 have a structural coherence that is apparent only in historical retrospect.«[10]

Laut Specter ist Habermas' frühe Technokratiekritik also noch richtungsweisend für seine spätere Arbeit: Die Wasserscheide ist das von Herbert Marcuse stark beeinflusste Technologieverständnis der Studentenbewegung. Wie Max Weber 1918/1919 wolle Habermas seinen Lesern und Leserinnen ein Stück Realismus und Verantwortungsethik beibringen.

»Caught off guard by the students' unfamiliar modes of protest […] Habermas fell back on Weber's distinction between aesthetic-expressive and purposive-rational action, arguing that student tactics blurred this essential difference to disastrous effect. He viewed Marcuse's technological utopianism, increasingly popular with the students, through a similar Weberian lens: Neither nature nor science could be reenchanted. Striking, however, is the equal attention Habermas paid to the weaknesses of the Weberian theory of modernity as rationalization. This was embodied in his repeated recognition that the students' ›sensitivity‹ toward and alienation from the work ethic were both emotionally legitimate and politically promising.«[11]

[10] Matthew Specter: *Habermas* (s. Anm. 4), S. 90.
[11] A. a. O., S. 122.

Specters Argument, das vielleicht ein Übergewicht politischer im Verhältnis zu eher wissenschaftsinternen Themen verrät, lenkt unsere Aufmerksamkeit auf zwei Texte: erstens Marcuses Weber-Kritik, vorgetragen auf der Tagung der Deutschen Gesellschaft für Soziologie 1964,[12] und zweitens die Marcuse-Kritik in der von Habermas 1968 herausgegebenen Festschrift *Antworten auf Herbert Marcuse* und in seinem längeren (ursprünglich für die Festschrift bestimmten) Titelaufsatz in *Technik und Wissenschaft als Ideologie* (TWI 48–103).

Das Hauptthema in Marcuses Aufsatz ist, dass in Webers angeblich wertfreie Soziologie Kategorien des Kapitalismus eingebaut sind: »In Max Webers Soziologie wird formale Rationalität bruchlos zur *kapitalistischen* Rationalität.«[13]

»Die formale Rationalität des Kapitalismus stieß auf ihre Grenzen an zwei Stellen: an der gegebenen Tatsache der *privaten Unternehmung*, an der Existenz des ›freien Arbeiters‹, und an der gegebenen Tatsache der Trennung des Arbeiters von den Betriebsmitteln *der freien Arbeit*.

Diese beiden Tatsachen gehören für Max Weber zur spezifischen Rationalität des Kapitalismus: sie sind für ihn technologische Notwendigkeiten. Als solche begründen sie nach seiner Meinung Herrschaft als integrales Element kapitalistischer, ja wirtschaftlicher Rationalität in der modernen Industriegesellschaft.«[14]

Weber sehe nicht, »daß nicht die ›reine‹, formale, technische Vernunft, sondern die Vernunft der Herrschaft das ›Gehäuse der Hörigkeit‹ herstellt, und daß die *Vollendung* der technischen Vernunft sehr wohl Instrument der *Befreiung* des Menschen werden kann.«[15] Die letzten Seiten des Aufsatzes entwickeln diesen Gedankengang weiter.[16]

---

[12] Herbert Marcuse: »Industrialisierung und Kapitalismus«. In: Otto Stammer (Hrsg): *Max Weber und die Soziologie heute*. Verhandlungen des 15. Deutschen Soziologentages. Tübingen 1965, S. 161–180.

[13] Marcuse: »Industrialisierung und Kapitalismus im Werk Max Webers«. In: ders.: *Kultur und Gesellschaft 2*. Frankfurt a. M. 1965, S. 107–129, hier: S. 110.

[14] A. a. O., S. 120.

[15] A. a. O., S. 127.

[16] Der letzte Absatz erscheint in englischer Übersetzung in *Negations* in der ursprünglichen Form des Konferenzbandes *Max Weber und die Soziologie heute* (s. Anm. 12). Siehe auch Marcuse: »Some Social Implications of Modern Technology«. In: Andrew Arato/Eike Gebhardt (Hrsg.): *The Essential Frankfurt School Reader*. New York 1982, S. 138–162 sowie Marcuse und Franz Neumann: »A History of the Doctrine of Social Change« (1941). Mit einer Einleitung von Bill Scheuerman. In: *Constellations* 1.1 (1994), S. 113–143.

In der Einleitung zur Festschrift charakterisiert Habermas Marcuses These,

»daß Technik und Wissenschaft in den industriell fortgeschrittensten Ländern nicht nur zur ersten Produktivkraft geworden sind, die das Potential für eine befriedete und befriedigte Existenz bereitstellt, sondern auch zu einer neuen Form von Ideologie, die eine von den Massen abgeschnittene administrative Gewalt legitimiert.«[17]

Zu der Studentenbewegung bemerkt er, Specters spätere These stützend: »Die ›große Weigerung‹ ist Metapher für eine Einstellung, aber nicht per se eine Einsicht.«[18]

In seiner Einleitung geht Habermas nicht weiter auf diese Themen ein. Claus Offe aber entdeckt bei Marcuse »eine erstaunliche und beunruhigende Verwandtschaft zu konservativ-institutionalistischen Analysen von Autoren wie Hans Freyer, Helmut Schelsky und Arnold Gehlen.«[19] Für Offe, Axel Honneths spätere *Kritik der Macht* und seine Kritik der ersten Frankfurter Generation vorwegnehmend, meint

»Marcuse […], auf die Rolle schon absehbarer, manifest werdender historischer Konflikte und Motive für die Konstruktion seiner kritischen Theorie verzichten zu können, weil einerseits die Manipulation universell, andererseits die Realität des befriedeten Daseins so nah sei, daß es nur des kollektiven Entschlusses bedürfe, sie herbeizuführen […]. Die Realität des befriedeten Daseins ist nah und fern zugleich.

Auf beiden Seiten dieses Paradoxons unterschätzt Marcuse die historische Rolle praktischer Intentionen […]. [So] […] muß die kritische Theorie […] sowohl die Stabilität wie die historische Hinfälligkeit des industriellen Herrschaftssystems aus der Dynamik konkreter, *sozial interpretierter Interessen* rekonstruieren.«[20]

In *Technik und Wissenschaft als Ideologie* beginnt Habermas mit einer Kritik an Marcuse:

»Die Schwierigkeit, die Marcuse mit dem Ausdruck des politischen Gehalts der technischen Vernunft nur zudeckt, ist die, kategorial genau zu bestim-

---

[17] Habermas: »Einleitung«. In: ders. (Hrsg.): *Antworten auf Herbert Marcuse*. Frankfurt a. M. 1968, S. 14 f.
[18] A. a. O., S. 13.
[19] Claus Offe: »Technik und Eindimensionalität – Eine Version der Technokratie-These?« In: Habermas (Hrsg.): *Antworten auf Herbert Marcuse* (s. Anm. 17), S. 73–85, hier: S. 81.
[20] A. a. O., S. 87 f.

men, was das heißt: daß sich die rationale Form von Wissenschaft und Technik, also die in Systemen zweckrationalen Handelns verkörperte Rationalität, zur Lebensform, zur ›geschichtlichen Totalität‹ einer Lebenswelt erweitert. Ich meine, daß das weder Max Weber noch Herbert Marcuse befriedigend gelungen ist. Darum möchte ich versuchen, Max Webers Begriff der Rationalisierung in einem anderen Bezugssystem neu zu formulieren.« (TWI 60)

The rest is history, genauer die Geschichte der *Rekonstruktion des Historischen Materialismus* und weitgehend auch des zweiten Halbbandes der *Theorie des kommunikativen Handelns*, die Habermas in den darauffolgenden Seiten vorwegnimmt. In der Moderne

»werden die traditionalen Zusammenhänge zunehmend Bedingungen der instrumentalen oder der strategischen Rationalität unterworfen: die Organisation der Arbeit und des wirtschaftlichen Verkehrs, das Netzwerk des Transports, der Nachrichten und der Kommunikation, die Institute des privaten Rechtsverkehrs und […] die staatliche Bürokratie. So entsteht die Infrastruktur einer Gesellschaft unter Modernisierungszwang.« (TWI 71)

Bis er dorthin kommt, bleibt für Habermas nicht nur der lange Marsch durch die Universalpragmatik, sondern auch noch die Etappe der *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Habermas' Krisenbegriff wird in einem Kapitel der Dissertation des chilenischen Soziologen Rodrigo Cordero Vega sehr einleuchtend analysiert. Cordero beschreibt eine mögliche Folgerung:

»that the concept of crisis is itself an act of communication with critical intentions. In essence, diagnoses and explanations of crisis phenomena are particular forms of communicative codification of the objective problems of social reproduction that seek to make visible at which level and in what form they damage social and individual life. In that capacity, the sociological concept of crisis, and the empirical analyses derived from it, are intended to make sense of the diremptions of social life, that is to say ›in den seltenen Augenblicken, da sie [Kultur und Sprache] *als Ressourcen versagen* […] dann bedarf es der Reparaturleistungen von Dolmetschern, Interpreten oder Therapeuten.‹ [TkH II 204].«[21]

So werden Kritik und Krise aufeinander bezogen, wie Vega auch in Bezug auf Arendt und Foucault argumentiert.[22]

---

[21] Rodrigo Cordero Vega: *Diremptions of the Social. The Ideas of Crisis and Critique in Contemporary Social Theory.* University of Warwick, Sociology Dept. 2011, S. 180.

[22] Zum Kritikbegriff siehe auch Gerard Delanty: »Varieties of critique in sociological