

## Erkenntnis und Interesse

Von Burkhard Tuschling<sup>1)</sup>

Vorbemerkung: Im folgenden sollen „Erkenntnis und Interesse“,<sup>1</sup> „Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz“,<sup>2</sup> „Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?“<sup>3</sup> und „Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus“<sup>4</sup> besprochen werden. All diese Arbeiten hängen eng miteinander zusammen und sind sowohl durch inhaltliche Kontinuität wie durch charakteristische Brüche miteinander verknüpft. Folgende thematische Entwicklungslinien bestimmen diese letzte Phase Habermasschen Denkens<sup>4a</sup>:

- das in den zuletzt besprochenen Arbeiten dominante „Technokratie“-Problem tritt in den Hintergrund;
- Habermas' Suche nach immer neuen systematischen Orten für die „Kritische Theorie“ beschleunigt sich, sein „Linguistic Turn“<sup>5</sup> verschärft sich: in der Bewegung von den „Übersetzungsproblemen“<sup>6</sup> zur „Philosophie der Umgangssprache“<sup>7</sup> bildet die „Erkenntnistheorie“ (der sog. „erkenntnisleitenden Interessen“) nur eine Zwischenstufe. Neu ist hier v. a. die z. T. sehr weitgehende Adaptation von Ideen Wittgensteins, Lorenzens und - uneingeständenerweise - Poppers;
- die Kritik am „systemtheoretischen Gemeinbewußtsein“, das das positivistische als herrschende Ideologie abgelöst haben soll<sup>8</sup>, ist jedoch gleichfalls nur vorübergehend; aus der Adaptation von Ideen der (Luhmannschen) Systemtheorie entwickelt Habermas in Sk sein - vorläufiges letztes - Systemkonzept einer theoretischen Integration von „System“ und „Lebenswelt“;
- nach der scheinbar endgültigen Absage an den Historischen Materialismus In TuW setzt mit Eul eine ebenso scheinbare Wiederannäherungsbewegung - in Gestalt neuer „Anknüpfungen“ und, in SK, in Gestalt einer Wiederbeschäftigung der „Kritischen Theorie“ mit gesellschaftlichen Problemen - ein;
- trotz aller Wandlungen in der Gestalt der „Kritischen Theorie“ bleibt die für alle Habermasschen Arbeiten nachweisbare Vorherrschaft der „Legitimationsprobleme“ ungebrochen: und, soweit „materiale Fragen der Gesellschaftsanalyse“<sup>9</sup> in Sk beantwortet werden, geschieht dies in der seit SdÖ bekannten Weise: die gelungenen Täuschungsmanöver des Spätkapitalismus (Verteilerfassade und Massenloyalität, Wohlfahrtsminima und privatisierte Bedürfnisse, Entpolitisierung) werden aufgedeckt und mit der Forderung nach Öffentlichkeit, entschränkter Kommunikation und „Diskurs“ über praktische Fragen als Zielen gesellschaftlicher Emanzipation konfrontiert.

Im ganzen überwiegt der Eindruck gedanklicher Kontinuität. Deshalb kommt es mir im folgenden darauf an, bei aller Würdigung der Kontinuität die Brüche deutlich werden zu lassen; denn daß Habermas zwischen Eul und HL und zwischen HL und Sk die Position - jedenfalls die Oberflächenposition<sup>10</sup> - wechselt, ist anscheinend den Kritikern bisher entgangen.

Ich habe oben, anlässlich der Besprechung von „Arbeit und Interaktion“, die Technik analysiert, mittels deren Habermas seine eigenen systematischen Ideen in andere Autoren - im dortigen Fall in Hegel - hineinprojiziert, um sie sich von ihnen bestätigen zu lassen und ihnen auf diese Weise einen „philosophiehistorischen Kontext“ zu verschaffen. Von dieser Technik macht Habermas in Eul in großem Stil und eher noch bedenkenloser als in „Arbeit und Interaktion“ Gebrauch, ja, von ihr lebt das ganze Buch. Lobkowitz, dem ich in diesem Punkt uneingeschränkt zustimme, stellt den Gesamtaufbau von Eul unter dem Gesichtspunkt dieser Technik ironisierend dar<sup>1</sup>, und er hat, jedenfalls was Habermas betrifft<sup>2</sup>, auch recht, von „Autoverifizierung“ zu sprechen. Aber das allein genügt nicht. Denn die von Habermas virtuos beherrschte Technik der Intrapolation, die sich für sich genommen selbst ad absurdum führt, hat dennoch Sinn, nämlich als Bestandteil einer sich auch in anderen Formen äußernden Immunisierungsstrategie<sup>3</sup>: welcher Leser kann es schon wagen, einer derart in Aristoteles, Kant, Fichte, Hegel und Marx - um nur die wichtigsten zu nennen - gleichermaßen versierten „Kritischen Theorie“ kritisch entgegenzutreten? Und selbst wenn er es tut, kann das dem Zauber enzyklopädischer Gelehrsamkeit kaum etwas anhaben; allen

Nachweisen des Gegenteils zum Trotz werden die Anhänger der „Kritischen Theorie“ fortfahren, das Gerücht zu verbreiten, Habermas sei und bleibe „Marxist“<sup>4</sup> oder er „knüpfe“ an diese oder jene Größe der philosophischen oder anderen Traditionen „an“. Dennoch oder auch gerade deswegen kann auf solche Nachweise nicht verzichtet werden. Es muß gezeigt werden, daß die philosophiegeschichtliche Versiertheit der „Kritischen Theorie“ bloßer Schein und eine der fundamentalen Schwächen ist, an denen sie als Theorie scheitert. Anders als im Fall von Aul ist es angesichts der Fülle von „Anknüpfungen“ in Eul jedoch nicht möglich, die Habermasschen Entstellungen seinem Gedankengang folgend zu kritisieren und für jeden einzelnen Autor nachzuweisen. Ich beschränke mich im folgenden auf das Gesamtergebnis und auf einige besonders eklatante Einzelfälle.

Für seinen Ansatz zu einer Theorie der „materialistischen Synthesis“ bzw. „erkenntnisleitender Interessen“ übernimmt Habermas vorgeblich aus der philosophischen Tradition u. a. die folgenden Momente:

- von Kant den Gedanken des Transzendentalismus überhaupt, d. h. die Annahme subjektiver „transzendente(r) Bedingungen der möglichen Objektivität von Gegenständen der Erfahrung“<sup>5</sup>, der subjektiven ‚Erschaffung‘ bzw. ‚Konstitution‘ ‚einer Welt‘<sup>6</sup>, und den Gedanken einer „Synthesis“ von Subjekt und Objekt im besonderen<sup>7</sup>;
- von Fichte die Idee der Selbstsetzung des Subjekts<sup>8</sup>, der Identität der theoretischen und der praktischen Vernunft, des Vernunftinteresses als emanzipatorisches Interesse, der Einheit von Erkennen und Handeln in diesem Interesse<sup>9</sup>;
- von Hegel die Konzeption einer Erfahrung der Selbstreflexion<sup>10</sup>, der Reflexion als einer eigenständigen Bewegungsform der Geschichte<sup>11</sup>, der Dialektik der Sittlichkeit<sup>12</sup>, damit den Gedanken einer „empirischen“ Relativierung des Transzendentalismus und zugleich einer notwendigen Ergänzung des kant-marxschen bloß technischen durch einen „praktischen“ Transzendentalismus: Konstitution der Welt nicht nur im „Funktionskreis instrumentalen Handelns“, sondern auch und vor allem in Prozessen der Reflexion und Interaktion<sup>13</sup>;
- von Marx die Idee der Selbsterzeugung (oder -setzung) des Subjekts der Menschengattung durch die Arbeit und des Arbeitsprozesses als Vermittlung oder „materialistische Synthesis“ von Subjekt und Objekt<sup>15</sup>.

In Wirklichkeit ist Habermas' Verhältnis zu den oben genannten<sup>16</sup> Autoren gerade umgekehrt: er geht von seinem bereits fertigen Konzept der subjektiven „Weltkonstitution“ durch „anthropologisch invariante“ Strukturen im „Funktionskreis instrumentalen Handelns“ bzw. in Reflexion-Interaktion aus; unterstellt anschließend den von Kant, Fichte, Hegel und Marx stammenden Termini denselben systematischen Inhalt, den sie bei ihm selbst haben; erhebt die Autoren damit zu - allerdings inkonsequenten - Vorläufern seiner eigenen Theorie, um sie anschließend wegen ihrer Inkonsequenz und ihrer Unfähigkeit, ihre eigenen Intentionen zu begreifen, zu kritisieren<sup>17</sup>. Selbst wenn man als wahrscheinlich unterstellen kann, daß Habermas sein Konzept aus - in der Regel, wie noch zu zeigen sein wird, falschen - Interpretationen gewonnen hat, kann dennoch von ernstzunehmender theoretischer Auswertung der Tradition nicht die Rede sein; denn dazu bedürfte es nicht nur der Übernahme von Wörtern, sondern einer zureichenden Auseinandersetzung mit Gedanken, Inhalten und Problemen. Das ist jedoch in keinem Punkt der Fall:

- Habermas greift den kantischen Gedanken einer intellektuellen Synthesis als oberste Bedingung der Möglichkeit nicht nur der Erfahrung, sondern der Gegenstände der Erfahrung auf und will ihn „materialistisch“ erneuern; dagegen leugnet er die für das kantische Programm konstitutive Unterscheidung apriorischer und empirischer Erkenntnis, in der der Gedanke der Synthesis allein überhaupt einen Sinn hat;<sup>18</sup>
- er findet „Hegels ... gegen die Intention der Ursprungsphilosophie“ - nämlich gegen eben jene kantische Unterscheidung apriorischer und aposteriorischer Erkenntnis gerichtetes „Argument . . . schlüssig“<sup>19</sup>, will aber im Widerspruch dazu gegen Hegel<sup>19a</sup> und angeblich mit Marx<sup>20</sup> den Transzendentalismus retten, behauptet eine sowohl von Kants als auch von Hegels Standpunkt aus unhaltbare<sup>21</sup>, „gleichermaßen empirische wie transzendente

Leistung" und rechnet sie unter dem - mit der Marxschen Theorie in allen Ihren Entwicklungsphasen unvereinbaren<sup>22</sup> - Titel „materialistische Synthesis" einem „Gattungssubjekt" zu", das zwar in den Pariser Manuskripten noch nachweisbar ist, aber in der Abrechnung „mit unserm ehemaligen philosophischen Gewissen", der „Deutschen Ideologie"<sup>24</sup>, in der bzw. durch die materialistische Geschichtsauffassung aufgelöst bzw. ersetzt wird<sup>26</sup> - was Habermas nicht nur weiß, sondern auch noch im selben Kontext<sup>27</sup> zitiert, ohne sich deshalb von der Fortsetzung seiner Suche nach transzendentalen Subjekten und Leistungen abbringen zu lassen - selbst die von Marx unmißverständlich erklärte Absage an Begriff und Konzeption eines „Wesen des Menschen", sei es der Individuen oder der Gattung, wird bei Habermas zu einem Beleg für die Existenz solcher Wesenheiten.

Die Beispiele sind vermehrbar<sup>28</sup>; die angeführten reichen hin, um das Gesamtergebnis zu belegen: einen transzendentalen (subjektiv-objektiv-idealistischen) dialektischen Materialismus - ohne transzendentales Selbstbewußtsein, sich selbst setzendes Ich, absoluten Geist und ohne Analyse der Bewegungsgesetze und Erscheinungsformen eines kapitalistisch organisierten Prozesses gesellschaftlicher (Re-)Produktion, darauf basierender Klassenspaltung und ideologischer Entwicklung -, der an seinen inneren (und zwar logischen) Widersprüchen zugrunde geht - ein alles bisher dagewesenes in den Schatten stellender Eklektizismus, in den u. a. auch noch die Freudsche Psychoanalyse<sup>29</sup>, in späteren Arbeiten noch weitere Positionen integriert werden sollen. Freilich ist das Ergebnis auch dieses mit logischen Mitteln nicht entwirrbaren Knäuels von Widersprüchen nicht nichts; vielmehr erweist sich die „Kritische Theorie" auch in der in Eul entwickelten Gestalt als Vehikel einer ideologischen Gesellschaftskonzeption (nämlich der „offenen Gesellschaft"), die durchaus entzifferbare positive Züge hat, worauf ich später zurückkommen werde.

Schon aus dem bisher Gesagten dürfte klargeworden sein, daß die Habermasschen „Interpretationen" als eigenständige systematische Konstruktionen genommen und beurteilt werden müssen. Bevor ich darauf näher eingehe, möchte Ich jedoch noch zwei weitere besonders irreführende und deshalb korrekturbedürftige Fälle solcher „Interpretationen" besprechen, nämlich Habermas' Auslegung der ersten Feuerbachthese und die angeblich Marxsche Konzeption eines „invarianten Verhältnisses der Gattung zur umgebenden Natur, das durch den Funktionskreis instrumentalen Handelns festgelegt ist" (und die „Objektivität der Erfahrung" konstituieren soll)<sup>30</sup>.

Habermas zufolge<sup>31</sup> hat die 1. Feuerbachthese eine „erkenntnistheoretischen" Sinn; insbesondere bedeutet „gegenständliche Tätigkeit" seiner Meinung nach „Konstituierung von Gegenständen", „Aufbau einer Welt, in der die Wirklichkeit unter Bedingungen der Objektivität möglicher Gegenstände tritt", „Weltkonstitution". Es ist nicht schwer zu zeigen, daß diese Interpretation den Marxschen Text nicht trifft. Denn

erstens muß Habermas, um seine transzendentalistischen Auslegung überhaupt begründen zu können, den Begriff „gegenständliche Tätigkeit" aus dem von Marx entwickelten Zusammenhang herausreißen: bei Marx ist er gleichbedeutend mit „revolutionärer Praxis"<sup>32</sup> und dient dazu, dasjenige, was die „materialistische Lehre" ‚Ändern der Umstände' nannte, als „menschliche Tätigkeit oder Selbstveränderung" rational begreiflich zu machen; also das Problem zu lösen, wie die Bedingungen, die das Handeln<sup>33</sup> der Menschen determinieren, durch eben dieses Handeln selbst verändert werden können. Der Begriff „gegenständliche Tätigkeit" bezeichnet also primär nicht das Verhältnis der Menschen zur Natur und überhaupt kein theoretisches Verhältnis<sup>34</sup>, sondern ein praktisches Verhältnis zu den historisch-sozialen Bedingungen ihres Handelns - so vermittelt allerdings auch ihr gesellschaftliches Verhältnis zur Natur -, das durch diesen Begriff der revolutionären Praxis begriffen werden soll; und zweitens unterschlägt Habermas, aus denselben Gründen, die Tatsache, daß Marx in der 6. Feuerbachthese ebenso wie an der von Habermas zitierten<sup>35</sup> Stelle der „Deutschen Ideologie" den Begriff der „Gattung" als „dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum" bzw. „als innere, stumme, die vielen Individuen natürlich verbindende

Allgemeinheit“<sup>36</sup> ablehnt und durch eine historisch-materialistische Analyse der Wirklichkeit des menschlichen „Wesens“, des „ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisses“ ersetzt wissen will<sup>37</sup>. Deshalb entwickelt die 1. Feuerbachthese weder ein - wie auch immer geartetes „transzendentes“ Verhältnis von Mensch und Natur überhaupt noch die eines Gattungssubjekts.

Ebenso einfach ist es, die Habermassche Behauptung eines invarianten Verhältnisses der Gattung zur Natur<sup>38</sup>

a) als mit der Marxschen Theorie der materialistischen Geschichtsauffassung unverträglich und

b) als in sich widersprüchlichen nachzuweisen; denn Habermas selbst liefert das dafür erforderliche Belegmaterial:

S. 40/41 referiert er, im Kern korrekt<sup>39</sup> daß Marx den unter Abstraktion von seiner gesellschaftlichen Formbestimmtheit analysierten Arbeitsprozeß „niemals als das Fundament für den Aufbau invarianter Sinnstrukturen möglicher sozialer Lebenswelten aufgefaßt“ habe und daß „der gattungsgeschichtliche Begriff vom ‚Wesen des Menschen‘<sup>39</sup> Anthropologie in derselben Weise als Schein (entlarvt) wie Transzendentalphilosophie“. Um so paradoxer muß Habermas' Selbstwiderspruch erscheinen: „... ist aber Arbeit nicht nur eine anthropologisch grundlegende, sondern zugleich eine erkenntnistheoretische Kategorie“<sup>40</sup>; und: „Nur weil die Bedingungen der Objektivität möglicher naturwissenschaftlicher Erkenntnis anthropologisch an einer invarianten Handlungsstruktur festsetzen, können Gesetzaussagen überhaupt universelle Geltung ansprechen.“<sup>41</sup> Im letzten Zitat wird deutlich, daß der Widerspruch zwischen Behauptung und Leugnung invarianter Eigenschaften der Menschen mit einem zweiten Widerspruch zusammenhängt, nämlich dem zwischen subjektiv bedingter (transzendental „konstituierter“) Objektivität und Gesetzmäßigkeit der Natur einerseits und der von Habermas ebenso behaupteten „Autonomie“ und „Faktizität“ der Natur andererseits, die auch durch die „Synthesis“ von Mensch und Natur im Arbeitsprozeß und durch die auf diesem Wege der Natur vom „Subjekt“ „imponierte“ Einheit nicht restlos sollen aufgehoben werden können<sup>42</sup>.

Als „Interpretationen“ brauchen diese Aussagen - tatsächlich nur ein weiterer Fall von Marx-Klitterung<sup>43</sup> - also nicht länger zu interessieren.

Aber offensichtlich greift eine solche Kritik noch zu kurz. So wichtig es ist, die Unvereinbarkeit der Habermasschen Thesen mit der materialistischen Geschichtsauffassung und ihre immanenten Widersprüche zu zeigen, so wenig reicht das hin für eine Kritik dieser Thesen, nicht als „Interpretationen“, sondern als eigenständige systematische Aussagen genommen. Zu diesem Zweck ist es vielmehr erforderlich, sich auf Habermas' Argumentationen genauer einzulassen, nicht zuletzt deshalb, weil er die oben angeführten Widersprüche zumindest teilweise selbst gesehen hat; er muß also erstens Gründe gehabt haben, sich dennoch auf sie einzulassen, und zweitens Gründe gehabt haben anzunehmen, er habe sie adäquat aufgelöst.

Die Gründe der erstgenannten Art sind offensichtlich: Habermas gesamter Ansatz einer Theorie erkenntnisleitender Interessen, die für Erkennen und Handeln konstitutiv sein - d, h. die Gegenstände „instrumentalen“ und die Strukturen „kommunikativen“ Handelns konstituieren, damit zugleich die Geltung von Gesetzaussagen und geisteswissenschaftlichen Interpretationen<sup>44</sup> begründen sollen, steht und fällt mit einem wie auch immer gearteten Transzendentalismus. Denn nur dann, wenn gezeigt werden kann, daß die Bedingungen der „Möglichkeit“ von Gegenständen „möglicher Erfahrung“ (der Natur und ihrer Gesetze) und daß die Vergesellschaftungsbedingungen der „Praxis“ intersubjektiver Kommunikation in den Subjekten verankert sind, hat eine solche Konstitutionstheorie überhaupt einen Sinn. Damit ist der Zwang gegeben, irgend ein Subjekt solcher „transzendentalen Leistungen“<sup>45</sup> anzunehmen; und wenn dieses nicht idealistisch mit Kant in die Einheit des Selbstbewußtseins<sup>46</sup>, sondern materialistisch in die „körperliche(n) Organisation des Menschen“<sup>47</sup> als transzendente „Ausstattung . . . des Menschen als eines Werkzeuge fabrizierenden Tiers“<sup>48</sup> verlegt werden soll, so bleibt nur die „sich selber erst

konstituierende Gattung"<sup>49</sup> als mögliches transzendentes Subjekt übrig. Auf diese Weise wird zumindest plausibel, warum Habermas auf die Ökonomisch-philosophischen Manuskripte zurückgreift und die - u. a. auch selbstkritisch zu verstehend<sup>50</sup> Preisgabe der Gattungskonzeption durch Marx und Engels seit der „Deutschen Ideologie“ ignoriert<sup>51</sup>.

Diese Gattungskonzeption gehört nun aber schon zu den oben genannten Gründen der zweiten Art. Denn mit ihr glaubt Habermas den Schlüssel in der Hand zu haben, um den Widerspruch zwischen der Leugnung von Anthropologie, Transzendentalphilosophie und anthropologisch-transzendentalen Invarianzen einerseits<sup>52</sup> und der Behauptung invarianter „anthropologisch tiefsitzende(r) Handlungsstrukturen“ und eines daran „festsitzenden“<sup>53</sup>, die Objektivität der Erfahrung“ „ein für allemal“ und „für alle durch Arbeit sich am Leben erhaltenden Subjekte gleichermaßen verbindlich(en)“ „Auffassungsschemas“<sup>54</sup> einerseits auflösen zu können, und zwar folgendermaßen:

die transzendental-anthropologische „Ausstattung“ der „Gattung“ bildet den „fixen Rahmen“<sup>55</sup>, Innerhalb dessen die „Synthesis“ Mensch-Natur, durch alle geschichtlichen Entwicklungen hindurch unverändert, ablaufen muß, „Natur objektiv erscheint“<sup>56</sup>: aber diese Synthesis bedarf der ‚empirischen Vermittlung‘, der Vergegenständlichung zu Produktivkräften, die sich historisch entwickeln „und die Stellung der Subjekte zu der umgebenden Natur historisch verändern“<sup>57</sup>, weil sich auch Natur als durch die gesellschaftliche Produktion, dem Entwicklungsstand der Produktivkräfte entsprechend geformte Natur verändert<sup>58</sup>. Der Produktionsprozeß als prozessierende Selbstsetzung der Gattung führt deshalb zu „erarbeiteter“ und wegen der Transformation der vorgefundenen Natur durch die gesellschaftliche Arbeit historisch veränderlicher Identität des Bewußtseins<sup>59</sup>.

D. h. indem Habermas gesellschaftliche Arbeit als „Kategorie der Vermittlung von objektiver und subjektiver Natur“ und „Mechanismus der gattungsgeschichtlichen Entwicklung“<sup>60</sup> begreift, glaubt er den Widerspruch zwischen historischer Veränderung der „Stellung der Subjekte zu der umgebenden Natur“ und invariantem Verhältnis des Subjekts „Gattung zur umgebenden Natur“<sup>61</sup> auflösen zu können, und zwar unter Einbeziehung seiner „erkenntnistheoretischen“ Auslegung der 1. Feuerbachthese: was bleibt, ist die aktive, technisch-erzeugende Beziehung der Gattung zur Natur und ihr Interesse an technischer Verfügung über die Natur; was sich mit der Produktivkraftentwicklung ändert, sind Inhalt und Reichweite der Fähigkeit zu technischer Umgestaltung und Verfügung. Von dieser Auslegung der 1. Feuerbachthese und der entsprechenden Auslegung einiger anderer Marx-Stellen<sup>62</sup> hängt also das ganze Konzept einer transzendental-anthropologisch verankerten „materialistischen Synthesis“ und, wie es scheint, mittelbar auch Habermas' ebenso materialistisch und historisch gemeinte Theorie der erkenntnisleitenden Interessen ab.

Dieser Auflösungsversuch scheitert, und zwar nicht nur, weil Habermas, wie schon gezeigt, den Begriff der „gegenständlichen Tätigkeit“ aus dem Kontext der Feuerbachthesen herauslöst und falsch interpretiert; sondern erstens, weil Habermas den Zweideutigkeiten, die er in diesen Begriff hineinliest, selbst zum Opfer fällt; und zweitens weil der Arbeitsprozeß als invariante Vermittlung zwischen einem historisch veränderlichen Subjekt und einem ebenso veränderlichen Objekt eine Fiktion ist. Zum ersten: Folgende Formeln der Habermasschen Auslegung der 1. Feuerbachthese sind äquivok:

- (eine) „Konstituierung von Gegenständen, die als Naturgegenstände mit Natur das Moment des Ansichtseins teilen, von der Tätigkeit des Menschen aber das Moment der erzeugten Gegenständlichkeit an sich tragen.“
- „Aufbau einer Welt, in der die Wirklichkeit (!) unter (!) Bedingungen der Objektivität möglicher Gegenstände tritt.“<sup>63</sup>

Sie können im Sinne der Alternative gelesen werden:

a) die Menschen finden „die Natur“ oder „eine Welt“ vor und schaffen sie und sich selbst gesellschaftlich arbeitend um, „erzeugen“ in diesem Sinne Gegenstände und „konstituieren“ durch ihre gesellschaftliche Produktivität eine Welt, indem sie von den erkannten Gesetzmäßigkeiten der Natur in ihrer gesellschaftlichen Produktion zweckmäßigen Gebrauch machen - dies ist die von Marx und Engels konsequent vertretende Auffassung.

b) die Struktur der körperlichen Organisation der Menschen geht in ihre technisch-gegenständliche Tätigkeit (als Struktur „instrumentalen Handelns“) ein und „erzeugt“ dadurch die „Gegenstände“ in zweifacher Bedeutung des Wortes: sie legt die Formen fest, unter denen die „Wirklichkeit“ den arbeitenden Menschen allein erscheinen, von ihnen erkannt, überhaupt „Gegenstand“ für sie werden kann; und sie schafft diese Gegenstände faktisch, im wirklichen (aktualisierten) Arbeitsprozeß:  
 „Wenn wir den Menschen unter der Kategorie eines Werkzeuges fabrizierenden Tieres auffassen, meinen wir damit ein Schema des Handelns und der Weltauffassung in einem.“<sup>64</sup>

D. h. Habermas interpretiert diese Handlungsstrukturen nach Analogie der synthetischen Verstandesfunktionen (bzw. -handlungen) bei Kant als - allerdings materielle - synthetische Schemata, durch die die „Einheit der Objektivität möglicher Gegenstände“<sup>65</sup> konstituiert wird, Gegenstände also überhaupt erst zu Gegenständen und Natur überhaupt erst zu Natur als gesetzmäßig geordnete Einheit wird, indem ihr durch subjektive Tätigkeit diese Einheit auferlegt, also im kantischen Sinne ‚die Gesetze vorgeschrieben werden‘<sup>66</sup>

Zwischen diesen beiden Versionen schwankt Habermas hin und her, indem er bald die „Faktizität“ und „Autonomie“ der Natur, ihre „Selbständigkeit“ und „Äußerlichkeit“ behauptet<sup>67</sup>, bald Natur und ihre Gesetzmäßigkeit als Produkt der synthetischen Leistung der gegenständlichen Tätigkeit der Subjekte bezeichnet<sup>68</sup>. Und dieses Schwanken ist notwendig, unvermeidlich: zwar dominiert die kantianisierende Variante b), weil sie allein die Theorie transzendentaler Handlungsstrukturen und erkenntnisleitender Interessen überhaupt möglich macht; aber diese Theorie scheitert auch mit ihr, weil der oben beschriebene Widerspruch zwischen den Varianten a) und b) - zwischen der Annahme einer objektiv und unabhängig von den Menschen existierenden und durch im selben Sinne objektive Gesetze bestimmten Natur einerseits und einer durch subjektive Tätigkeit erzeugten Natur andererseits - sich innerhalb der Variante b) nochmals reproduziert und ihr unausrottbar anhaftet. Denn die Objektivität der Natur muß Habermas unterstellen, um die Gattung, ihre invarianten Handlungsstrukturen, ihre „technische“ Beziehung zur Natur durch Arbeit und ihr invariant-technisches Interesse behaupten zu können; und ihre subjektive Konstituiertheit muß er unterstellen, um die transzendente Funktion von Arbeit und Technik behaupten zu können\*.

[ \* Exkurs: Gegen diese Argumentation könnte Habermas noch eine Passage aus der „Deutschen Ideologie“ (MEW 3,44) ins Feld führen, die er selbst Eul S. 46 im Sinne der kantianisierenden Variante b) auswertet. Aber sie belegt nicht, was er aus ihr herausliest. Wenn man nämlich mit Marx die Produktion als „Grundlage der ganzen sinnlichen Welt, wie sie jetzt existiert“ annimmt und selbst wenn man dies in dem extremen Sinne auffaßt, daß alle den Menschen in der Erkenntnis oder der Arbeit überhaupt vorkommenden Gegenstände bereits durch Arbeitsprozesse vermittelt sind - was Marx nicht tut (vgl. z. B. MEW 23, 193 f.) und was objektiv unsinnig wäre -, so folgt dennoch nicht, daß diese Gegenstände durch die „Synthesis“ der Arbeit im Sinne der Variante b) „erzeugt“ worden sind: denn nicht die zweckmäßige Tätigkeit der Arbeit als solche - auch nicht irgendwelche nirgends näher bezeichneten Strukturen des „Funktionskreises instrumentalen Handelns“ - erzeugt ihre Objektivität, sondern die in Naturgesetzen erfaßte Beschaffenheit von Naturstoffen und - physischen, chemischen, biologischen - Prozessen, die im Arbeitsprozeß gerade nicht geschaffen, sondern vorausgesetzt werden, weil sie nur unter dieser Bedingung überhaupt zweckmäßig ausgenutzt werden können. Dies läßt sich am besten am Beispiel verdeutlichen: ein Flugzeug ist ein komplexes, nur

unter Voraussetzung außerordentlich entwickelter Produktivkräfte mögliches Kunstprodukt menschlicher Arbeit und Technik; dasselbe gilt von künstlich erzeugten physikalischen Prozessen wie der Explosion im Verbrennungsmotor (der etwa ein Flugzeug treibt), der Elektrizität (die zu seinem Antrieb, seiner Bedienung, der Kontrolle seines Flugs usw. ebenfalls erforderlich ist) oder der künstlichen Atomkernspaltung. All diese Gegenstände bzw. Prozesse kommen unabhängig von gesellschaftlich produzierenden Menschen in der Natur nicht vor, und in diesem Sinn kann gesagt werden, ihre „Gegenständlichkeit“ sei von Menschen erzeugt worden. Mittels korrekter Extrapolation kann dies auf die Mehrzahl von „Natur“-gegenständen ausgedehnt werden; die „Natur“, die im 20. Jahrhundert etwa Gegenstand der Physik oder der Chemie ist, ist ein weitgehend durch gesellschaftliche Arbeit und in gewissem Sinne auch durch das Interesse an technischer Verfügung umgestalteter oder „konstituierter“ Gegenstand. Aber diese richtige Schlußfolgerung wird zu einem Fehlschluß, wenn man wie Habermas daraus eine transzendente Gegenstandskonstitution durch gesellschaftliche Arbeit im Sinne der kantianisierenden Variante b) ableitet. Denn auch technisch umgestaltete Naturprozesse wie künstliche Elektrizität oder Kernspaltung oder neu erzeugte Gegenstände wie Flugzeuge hören deshalb nicht auf) Naturgegenstände in einem wohlbestimmten Sinne zu sein: es wäre unsinnig zu behaupten, die Gesetze der Aerodynamik, die atomaren Eigenschaften des Urans und seiner Isotope, die Energieumwandlungsprozesse der Elektrizität usw. seien von Menschen erzeugt worden - sei es durch die ursprünglich-synthetische Einheit ihres Selbstbewußtseins, sei es durch die Strukturen Ihres „instrumentalen Handelns“ oder durch ihr Interesse an technischer Verfügung - : sie müssen unabhängig davon existieren und gefunden werden, um Gegenstand des Bewußtseins, technischer Verfügung und technischen Interesses werden zu können. - Dies gilt selbst von solchen Extrembeispielen wie den instabilen Transuranen, atomaren Partikeln oder der sog. Antimaterie, von denen noch am ehesten eine solche durch „technisches“ oder besser: durch wissenschaftliches Erkenntnisinteresse geleitete „Gegenstandskonstitution“ behauptet werden könnte, weil sie unabhängig von künstlichen Veranstaltungen im Labor nicht nur nicht erkannt werden könnten, sondern nicht einmal in dieser Form existieren würden. Aber selbst in diesen Fällen wäre eine künstliche Erzeugung nicht möglich, wenn die Transformation von Materie bzw. Energie in solche Formen nach Naturgesetzen, die keine menschliche Arbeitskraft herstellen kann, unmöglich wäre. ]

Zum zweiten: Marx betrachtet den Arbeitsprozeß als Vorgang konkreter, gebrauchswertschaffender Arbeit „zunächst unabhängig von jeder bestimmten gesellschaftlichen Form“<sup>69</sup> Aber er läßt keinen Zweifel daran, daß dies eine aus theoretischen Gründen notwendige Abstraktion ist. Die konkrete Arbeit ist als „ewige Naturbedingung des menschlichen Lebens“<sup>70</sup> eben deshalb „unabhängig von jeder Form dieses Lebens“; d. h. ihre von Marx am Anfang des Kapitels über „Arbeitsprozeß und Verwertungsprozeß“ beschriebenen Grundstrukturen sind „invariante“, von den verschiedenen gesellschaftlichen Organisationsformen nicht modifizierte, deshalb in allen Gesellschaftsformationen wiederkehrende Strukturen. Aber eben weil die konkrete Arbeit „allen seinen Gesellschaftsformen gleich gemeinsam“ ist, existiert sie in der gesellschaftlichen Wirklichkeit von der Form der gesellschaftlichen Organisation losgelöst überhaupt nicht, ist in diesem Sinn nicht unabhängig von jeder Form gesellschaftlicher Organisation und kann deshalb auch nicht der Grund einer invarianten Beziehung Mensch-Natur sein.

Habermas anerkennt dies, wie oben gezeigt, indem er sich partiell mit der Kritik von Anthropologie und Transzendentalphilosophie identifiziert und korrekt feststellt, Marx habe die konkrete Arbeit „niemals als das Fundament für den Aufbau invarianter Sinnstrukturen möglicher sozialer Lebenswelten aufgefaßt“<sup>71</sup> und er widerspricht dem, indem er selbst den Arbeitsbegriff zwar nicht als Fundament für Sinnstrukturen von sozialen Lebenswelten, wohl aber als Fundament für Gegenstands- und Erkenntnisstrukturen in allen möglichen Lebenswelten benutzt.

Allerdings führt die Konstatierung dieses Widerspruchs nicht weiter, weil man damit aus den Abstraktionen und Aquivokationen nicht herauskommt. Es ist deshalb nötig, in concreto zu

zeigen, was es heißt, daß „konkrete“ Arbeit eine „Abstraktion“ ist und unabhängig von gesellschaftlicher Formbestimmtheit nicht existiert, obwohl sie doch von solcher gesellschaftlichen Formbestimmung unabhängig ist, indem sie in allen Gesellschaftsformationen als „ewige Naturbedingung“ Grundlage eines jeden gesellschaftlichen Produktions- und Reproduktionsprozesses ist. Die Lösung ist einfach, sobald man historisch bestimmte Verhältnisse betrachtet:

Der Sklave „unter der brutalen Peitsche des Sklavenaufsehers“, der Lohnarbeiter „unter dem ängstlichen Auge des Kapitalisten“, der römisch-patrizische Freibauer Cincinnatus oder „der steinschleudernde Wilde“<sup>72</sup> - alle verrichten konkrete Arbeit, und ihrem Produkt ist nicht anzusehen oder „anzuschmecken“, unter welchen gesellschaftlichen Bedingungen es produziert wurde, weil diese kein Gegenstand der Wahrnehmung sind. Dennoch tun alle, gleichzeitig mit und vermittelt durch die gleichen bzw. als gleich unterstellbaren konkreten Arbeit etwas Verschiedenes; denn sie produzieren nicht nur das sinnlich wahrnehmbare Ding oder den Gebrauchswert als Produkt, sondern sie produzieren bzw. reproduzieren als Resultat ein und desselben Produktionsprozesses sich selbst in einem bestimmten gesellschaftlichen Produktionsverhältnis: der Sklave also den Sklavhalter und die materiellen Bedingungen seiner eigenen Sklaverei, der Freibauer sich selbst und die Bedingungen seiner eigenen gesellschaftlichen Position als Freibauer, der Lohnarbeiter sich selbst und den Kapitalisten nicht nur als natürliche Individuen, sondern in ihrer polaren Stellung im kapitalistischen Produktions- und Vergesellschaftungsverhältnis zueinander als Bedingung der Fortsetzung des Akkumulationsprozesses und seiner eigenen Ausbeutung - kurz: sich selbst also als Lohnarbeiter und den Kapitalisten als Privateigentümer an Produktionsmitteln und Funktionär des sich selbst verwertenden Kapitals usw.

Das bedeutet: jeder Arbeitsprozeß ist notwendigerweise eine Einheit von Arbeitsprozeß und Reproduktion des gesellschaftlichen Verhältnisses in der Produktion selbst; die Einheit von Arbeits- und Verwertungsprozeß im kapitalistischen Produktionsprozeß ist nur ein Spezialfall der gleichzeitigen Erzeugung von Gebrauchswerten und gesellschaftlichen Produktionsverhältnissen<sup>73</sup>

Habermas allerdings ist gezwungen, diese Einheit zu bestreiten; denn weil er von der „fundamentalen Unterscheidung von Arbeit und Interaktion“<sup>74</sup> als Grunddogma ausgeht, den gesellschaftlichen und vergesellschaftenden Charakter von Arbeit im strikten Sinne<sup>75</sup> leugnet, muß er auch jene Einheit leugnen. Dabei entgehen ihm allerdings wichtige, für seine eigene Konzeption entscheidende Konsequenzen. Weil nämlich der Arbeitsprozeß in allen Gesellschaftsformationen eine Einheit von Gebrauchswertproduktion und Produktion der Vergesellschaftungsbedingungen im o. a. Sinne ist, so folgt:

- in verschiedenen Gesellschaftsformen sind, weil die sozialen Beziehungen der Individuen zueinander in der Produktion verschieden organisiert sind, nicht nur diese ihre Beziehungen zueinander, sondern auch zur Natur verschieden; d. h. insbesondere: auch die Arbeitsprozesse als Vermittlung im „Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur“ sind notwendigerweise verschieden, und zwar auch dann, wenn ihre sinnlich wahrnehmbare Gestalt, die konkrete Arbeit und das konkrete Produkt, gleich sind; es gibt also nicht die gesellschaftliche Arbeit als gleichbleibende Form, in der sich „die Menschen“ auf „die Natur“ beziehen, sondern es gibt nur konkrete Arbeit in gesellschaftlich unterschiedlichen Formen wie Sklavenarbeit, Arbeit grunduntertäniger oder gutsherrschaftlich gebundener Bauern usw.;
- nicht nur die vermittelnde Tätigkeit, sondern auch die vermittelten Glieder, die vergesellschafteten Individuen einerseits, „Natur“ als Gesamtheit der Arbeitsgegenstände und Arbeitsmittel andererseits verändern sich historisch, und zwar nicht nur, weil der Mensch, indem er im Prozeß der konkreten Arbeit die Natur verändert, „zugleich seine eigene Natur“<sup>76</sup> verändert<sup>77</sup>, sondern auch und vor allem, weil er selbst der Natur nicht einfach als konkret-natürliches Individuum, sondern als gesellschaftlich bestimmtes - in Klassengesellschaften also als Klassen-Individuum, als freier Produzent<sup>78</sup> Sklave, Fronbauer, Lohnarbeiter usw. gegenübertritt; und weil die „Natur“ selbst, der er



gegenübertritt, ihm nur<sup>79</sup> in gesellschaftlich bestimmter Gestalt als Kollektiveigentum, Eigentum des Sklavenhalters, als Feudaleigentum oder bürgerliches Privateigentum gegenübertritt.

Es kann also von einer gleichbleibenden Struktur der Vermittlung der vergesellschafteten Individuen mit der Natur ebensowenig die Rede sein wie von Gleichheit der Glieder in dieser Relation, also der Individuen als „Subjekte“ und der Natur als „Objekt“. Habermas' Theorie einer invarianten transzendentalanthropologischen „Ausstattung . . . des Menschen als eines Werkzeuge fabrizierenden Tiers“<sup>80</sup> hat deshalb keinen angebbaren Inhalt. Dasselbe gilt für den innerhalb der Theorie der erkenntnisleitenden Interessen grundlegenden Begriff des Interesses an technischer Verfügungsgewalt über Natur: aus dem oben Gesagten läßt sich leicht ableiten, daß ein für bronzezeitliche ägyptische Fellachen und Eigentümer multinationaler Konzerne gleichermaßen gültiges „technisches Interesse“ vernünftigerweise nicht behauptet werden kann. Ja, nicht einmal innerhalb ein und desselben Klassenverhältnisses, für ein und dieselbe Klassenposition kann ein solches invariantes „technisches“ Interesse uneingeschränkt behauptet werden: das Interesse eines Kapitalisten an (Natur-) Wissenschaft, Technologie und „Verfügungsgewalt über Natur“ ist eine von seinem Profitinteresse abhängige Größe - solange die Profitrate groß genug ist, d. h. zumindest eine dem Durchschnitt der konkurrierenden oder vergleichbaren Kapitalien entsprechende Verwertung erlaubt, beschränkt sich sein Interesse auf die Verfügungsgewalt über die Arbeitskraft von Menschen, an der Einführung von (neuer) Technologie als solcher kann er überhaupt nicht interessiert sein<sup>81</sup>.

Die Theorie einer „materialistischen Synthesis“ von Mensch und Natur durch gesellschaftliche Arbeit im Prozeß der produktiven Selbstsetzung der Gattung scheitert also

erstens daran, daß sie die Natur einerseits als objektive Realität mit eigener Gesetzlichkeit voraussetzen, andererseits als Produkt der „Synthesis“ durch „instrumentales Handeln“ oder „Arbeit“ als transzendente Bedingung der Objektivität von Gegenständen der Erfahrung behaupten muß;

und zweitens daran, daß den in der Synthesis-Relation unterstellten Gliedern ebenso wie der unterstellten „technischen“ Vermittlungsrelation selbst in der Realität nichts entspricht.

Habermas selbst scheint sehr bald zu der Einsicht gekommen zu sein, daß die Synthesis-Theorie unhaltbar ist. Denn er kommt in keiner seiner späteren Arbeiten auf sie zurück, sondern ersetzt sie durch anders geartete Versionen einer Konstitutionstheorie. Sieht man genauer zu, so stellt man fest, daß dies bereits in „Erkenntnis und Interesse“ selbst der Fall ist: die im 9. Kapitel enthaltene Skizze einer Theorie transzendental-erkenntnisleitender Interessen stimmt mit der im 2. (und 3.) Kapitel vorgeführten Synthesis-Theorie nicht zusammen.

Zunächst scheint es freilich so, als enthalte das 9. Kapitel nur die konsequente Fortsetzung und Entwicklung der Gedanken des 2. und 3.:

- die Ersetzung des transzendentalen Subjekts (im Sinne Kants) durch „eine ... in einem Bildungsprozeß sich selber erst konstituierende Gattung“<sup>82</sup> erfordert „die Zurückführung des Rahmens nomologischer und hermeneutischer Wissenschaften auf einen Lebenszusammenhang“ und die „Ableitung des Sinnes der Geltung von Aussagen aus Erkenntnisinteressen“<sup>83</sup>;
- als Grundlagen erscheinen „die Lebenszusammenhänge instrumentalen Handelns und symbolisch vermittelter Interaktion“<sup>84</sup> bzw. „Arbeit und Interaktion“<sup>85</sup>;
- die transzendente Funktion erkenntnisleitender Interessen, des „technischen“ bzw. „praktischen“ Erkenntnisinteresses, besteht dann darin, daß die genannten beiden „Lebenszusammenhänge“ „den Sinn der Geltung möglicher Aussagen dahingehend präformieren, daß sie, soweit sie Erkenntnisse darstellen, nur in diesen Lebenszusammenhängen eine Funktion haben - eben technisch verwertet werden oder praktisch wirksam sind.“<sup>86</sup>

- adäquat, nämlich ‚nichtpsychologisierend‘ und ‚nichtobjektivistisch‘, können diese erkenntnisleitenden Interessen „erst aus dem Zusammenhang mit dem emanzipatorischen Erkenntnisinteressen der vernünftigen Reflexion... begriffen werden“, d. h. aus der erst in der Selbstreflexion möglichen Einheit einer „Erkenntnis um der Erkenntnis willen mit dem Interesse an Mündigkeit“<sup>87</sup>.

Das alles liest sich sehr glatt, und auf den ersten Blick scheint die Trinität der erkenntnisleitenden Interessen bruchlos zur Einheit zusammengeführt zu sein; beim zweiten Lesen ergeben sich einige Fragen, die auf kleinere Inkonsistenzen abzielen<sup>88</sup>. Ich will sie hier nicht weiter erörtern und ebensowenig die oben auf Kapitel 2 bezogene Kritik am Widerspruch<sup>89</sup> zwischen behaupteter Objektivität der Natur und behaupteter transzendental-subjektiver Konstitution der Natur durch Handlungsstrukturen wiederholen. Es geht mir vielmehr vor allem um den Nachweis, daß Habermas an entscheidender und bezeichnender Stelle den Gedanken an eine materialistische Synthesis durch Arbeit, ja sogar die Begriffe der „Lebenszusammenhänge“, von „Arbeit und Interaktion“ bzw. von Handlungsstrukturen überhaupt als transzendente Bedingungen von Gegenstandskonstitution und Objektivität der Erkenntnis fallen läßt; das geschieht in folgenden Schritten:

- in der Definition des Wirklichkeitsbegriffs der „strikten Erfahrungswissenschaften“ erscheinen die Strukturen „technischen Handelns“ und das „technische“ Interesse noch als Konstitutionsbedingungen: „Im Funktionskreis instrumentalen Handelns konstituiert sich die Wirklichkeit als Inbegriff dessen, was unter dem Gesichtspunkt möglicher technischer Verfügung erfahren werden kann“<sup>90</sup>, „Sprache und Erfahrung“ stehen in diesem Fall noch „unter den transzendentalen Bedingungen des Handelns selbst“<sup>91</sup>;

- anders im Fall des „kommunikativen Handelns“: hier hat nicht mehr der Handlungszusammenhang, die „Lebenspraxis“ oder der „Lebenszusammenhang symbolisch vermittelter Interaktion“ selbst, sondern die Strukturen der symbolischen Vermittlung des Handelns die transzendente Funktion, „die Grammatik der Umgangssprache“, eine „Sprachspielgrammatik“ - die „Lebenspraxis“ wird der Grammatik untergeordnet, von ihr „geregelt“; entsprechend lautet auch die Wirklichkeitsformel: „Die Wirklichkeit konstituiert sich im Rahmen einer umgangssprachlich organisierten Lebensform kommunizierender Gruppen.“<sup>92</sup>

Während man also nach Kapitel 2 mit einer Synthesis durch Kommunikation/Interaktion als Pendant zur materialistischen Synthesis durch Produktion und Arbeit rechnen mußte und Habermas im 3. Kapitel ein solches Gegenstück sogar einführt<sup>93</sup>, ersetzt er das bisher vertretene transzendentalistische Konzept mit der schlichten Behauptung, im Fall des kommunikativen Handelns sei „die Konstellation von Sprache, Handeln und Erfahrung“ eine andere<sup>94</sup>, durch ein völlig neues: nicht Handeln, nicht Interaktion konstituiert die „Weltauffassung“, ist Bestandteil des transzendentalen „Bildungsprozesses der Gattung“, sondern sie werden selbst noch konstituiert durch die Grammatik der Umgangssprache. Und schließlich dehnt Habermas diese Reduzierung auf Sprache und Grammatik als oberste transzendente Bedingung, in der „Interaktion“ verschwindet, auch noch - sich damit beiläufig erneut selbst widersprechend<sup>95</sup> - auf die „materialistische Synthesis“ von Kapitel 2, auf Arbeit aus, indem er die „unter dem Gesichtspunkt möglicher technischer Verfügung objektivierte (!) Wirklichkeit“<sup>96</sup> (!) und die entsprechend operationalisierte Erfahrung“ als „monologischen“ Grenzfall auffaßt<sup>97</sup> und damit ebenfalls der transzendentalen Sprachspielgrammatik und ihrer „geltenden Symbolik“ als ‚Konstitutionsbedingung‘ subsumiert. Bezeichnend für diese neue Position ist die Formel von den „umgangssprachlich konstituierten Lebenswelten“<sup>98</sup> und man lasse sich von ihrer Verknüpfung mit der ihr widersprechenden Formel vom „transzendentalen Rahmen instrumentalen Handelns“ an derselben Stelle nicht täuschen: mit der Einsetzung der (Grammatik der) Umgangssprache als oberster Konstitutionsinstanz der „Lebenswelten“ hat Habermas selbst der „fundamentalen Unterscheidung von Arbeit und Interaktion“ und dem auf ihn aufbauenden transzendentalen Konzept den Todesstoß versetzt.

Damit ist prinzipiell der in der Kontroverse mit Luhmann ausführlich entwickelte Standpunkt bereits erreicht, die „Kritische Theorie“ hat damit die Gestalt einer transzendentalistisch gewendeten „ordinary language philosophy“ angenommen: Sprachstrukturen konstituieren „technische“ und „praktische“ Lebenszusammenhänge<sup>99</sup> und bestimmen, was in ihnen als „Gegenstand“ erfahren werden kann, welche Aussagen und welche Normen „gelten“ usw. Ich werde im nächsten Abschnitt zeigen, daß es allerdings nicht oder nicht In erster Linie die besprochenen Inkonsistenzen waren, die Habermas veranlaßten, den „ordinary-language-philosophy“-Standpunkt noch sehr viel deutlicher und extensiver für seine transzendentalistischen Versuche auszuwerten und das Schema der erkenntnisleitenden Interessen ausdrücklich aufzugeben<sup>100</sup>. Ich möchte jedoch hier schon festhalten, daß Habermas mit diesem in „Erkenntnis und Interesse“ vorgezeichneten Ansatz einen weiteren Schritt in Richtung auf eine radikale Subjektivierung bzw. Idealisierung seiner Fassung von Konstitutionsbedingungen der Gegenstände der Erkenntnis und der geltenden Normen tut: von der - freilich widersprüchlichen - Behauptung der objektiven Realität und Gesetzmäßigkeit der Natur über die der subjektiven, aber Immerhin auf soziale Realität noch ansatzweise beziehbaren Handlungsstrukturen zu sprachlichen Schemata, also vergegenständlichten Bewußtseinsstrukturen, deren Genese aus dem Vergesellschaftungszusammenhang schon deshalb nicht mehr erkannt und analysiert werden kann, weil sie selbst zum obersten Entstehungsgrund von Vergesellschaftung - von „symbolisch vermittelter Interaktion“ wie Habermas sagt - erklärt werden.

Abschließend möchte ich in Thesenform einige Folgerungen aus dem Scheitern von Habermas' Versuch, In „Erkenntnis und Interesse“ eine Grundlegung der Gesellschafts- (oder auch: der Erkenntnis-) Theorie zu geben, ziehen. Habermas' transzendentalistische Konstitutionstheorie, sei es in der Synthesis-Version der Fundierung in Handlungsstrukturen, sei es in der sprachphilosophischen Version der Fundierung in grammatischen Strukturen

a) löst mit dem Begriff der Objektivität der Natur zugleich den Wahrheitsbegriff auf; selbst die bloße Unterscheidung wahrer von falschen Aussagen ist mit dieser Theorie der Fundierung von Erkenntnis und ihren Gegenständen in Interessenstrukturen sog. Lebenszusammenhänge unmöglich. Nicht zufällig ruft deshalb gerade dieser Tatbestand auch nichtmarxistische Kritiker wie Lobkowitz<sup>101</sup>, Krüger<sup>102</sup>, Nichols<sup>103</sup> oder Elisabeth Ströker<sup>104</sup> zur Verteidigung eines objektiven wissenschaftlichen Wahrheitsbegriffs auf den Plan;

b) löst den Begriff von Gesellschaft als objektive Realität bzw. als systematisch-gesetzmäßig organisierte Realstruktur auf: Gesellschaft ist dasjenige, als was sie in den - durch Handlungs- oder Sprachspielstrukturen - bestimmten Vorstellungen interagierender Individuen erscheint; ganz folgerichtig nimmt deshalb die „Kritische Theorie“, nachdem die Entscheidung für die Philosophie der Umgangssprache endgültig gefallen ist, „ihren Ausgang“ von einer „Universalpragmatik“ und der in ihr enthaltenen „praktischen“, allerdings „kontrafaktisch“ unterstellten Hypothese einer „idealen Sprechsituation“: Gesellschaftstheorie kann nach diesen Prämissen nur mehr auf einer Theorie der Bedingungen „vernünftiger Rede“ aufgebaut werden<sup>105</sup>;

c) ist untauglich zur Lösung erkenntnistheoretischer oder wissenschaftstheoretischer Probleme der Naturwissenschaften i. e. S.: einmal aus den unter a) genannten Gründen, zum anderen deshalb, weil Habermas außer der stereotyp wiederholten Formel, die strikten Erfahrungswissenschaften seien eben durch das Interesse an technischer Verfügung über Natur geleitet, nichts zur Erklärung dafür anbietet, wie sich eine solche Interesseleitung überhaupt auswirkt. Mit Recht wendet E. Ströker dagegen ein, Wissenschaft lasse sich auf Technik nicht reduzieren, letztere setze erstere vielmehr voraus<sup>106</sup>: eine Analyse des Prozesses der Erkenntnis- und Wahrheitsfindung in den Naturwissenschaften ist mit den inhaltslosen Habermasschen Formeln in der Tat nicht möglich;

d) taugt ebensowenig zur Klärung des Verhältnisses (Natur-) Wissenschaft Gesellschaft; selbst wohlmeinende Kritiker wie Ströker<sup>107</sup>, die Habermas die Thematisierung dieses Problems als Verdienst anrechnen, können mit der bloßen Konstatierung des Problems - und das ist das äußerste, was man Habermas zubilligen kann<sup>108</sup> - nichts anfangen;

e) versagt in dieser Hinsicht insbesondere wegen des Interessebegriffs: aus allen sozialen Zusammenhängen, realen Zweck- und Interessekonflikten oder –antagonismen herausgelöst sagt er buchstäblich nichts mehr aus. Fragen der Art, wer denn überhaupt Wissenschaft für welche Zwecke in Dienst nimmt; wer denn Interesse an „Unmündigkeit“ hat, ja haben kann, wo doch das Interesse an Mündigkeit als emanzipatorisches Interesse allen Individuen unterstellt wird; oder auch: wie denn - die einmal durch „Selbstreflexion“ mündig gewordenen - Individuen nunmehr ihren Prozeß der Erkenntnis der Natur oder Ihren Interaktions-Kommunikationsprozeß organisieren sollen, bleiben zwangsläufig ohne Antwort;

f) ist - analog zu c) - untauglich zur Begründung der Sozialwissenschaften: da Vergesellschaftung - und zwar schon in der „realistischeren“ Version der Fundierung von Erkennen und Handeln in Handlungsstrukturen - ausschließlich sprachliche Verständigung (Dialog, Kommunikation) bedeutet, ist das Problem der Grundlegung der Sozialwissenschaften logischerweise gleichbedeutend mit dem Problem, die Voraussetzungen solcher Kommunikation und Verständigung zu analysieren. Von hier aus ist es nur noch ein kleiner Schritt bis zur These, die Sozialwissenschaften könnten nur auf einer Theorie des Sinns von Aussagen und vernünftiger Rede aufgebaut werden;

g) Ist schließlich - analog zu d) - ebenso ungeeignet, das Verhältnis der Sozialwissenschaften - und gar von „emanzipatorischen“ Interessen geleiteter Sozialwissenschaft - zur Gesellschaft zu bestimmen: mit der Eliminierung der Strukturprobleme der Gesellschaft schon aus dem Gesellschaftsbegriff ( s. o. b ) ) und insbesondere als Folge der Inhaltslosigkeit des Interessebegriffs ( s. o. e ) geht sogar die Möglichkeit verloren, über die „kontrafaktische“ Unterstellung zeitlos-invarianter Interessen an „technischer Verfügung“, kommunikativer Praxis oder Mündigkeit sozial unbestimmter Individuen beliebiger Gesellschaften hinaus zur Untersuchung von Gesellschaftsstrukturen vorzustoßen, innerhalb deren die Stellung der Sozialwissenschaften erst bestimmt und insbesondere angegeben werden könnte, wer wovon und wozu befreit werden soll<sup>109</sup>.

Deshalb ist auch der von vielen Kritikern<sup>110</sup> der „Kritischen Theorie“ beklagte Mangel an Sachhaltigkeit auch nicht ein einfacher Mangel - denn das würde nicht nur Ergänzungsbedürftigkeit, sondern auch Ergänzungsfähigkeit bedeuten. Der konzeptionelle Ansatz und die Begrifflichkeit der „Kritischen Theorie“ im einzelnen schließen jedoch eine solche Ergänzung aus. Jeder Versuch einer Analyse konkreter Entwicklungen der Ökonomie, von Staat und Recht usw. würde zur Aufgabe der ganzen Konzeption nötigen. Den Habermasschen Interessen entspricht in der gesellschaftlichen Wirklichkeit - nichts. Wie sollten sie „erkenntnisleitend“ sein?

#### Anmerkungen

- 1 Erkenntnis und Interesse, im folgenden abgekürzt Eul
- 2 Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz, im folgenden abgekürzt KomKomp
- 3 Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?, im folgenden abgekürzt HL
- 4 Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, im folgenden abgekürzt SK
- 4a dieser Text wurde 1974 geschrieben; das Erscheinen von „Zur Rekonstruktion . . . “ hat ihn m.E. im wesentlichen bestätigt
- 5 in der Analytischen Wissenschaftstheorie gebräuchliche Formel zur historischen und systematischen Kennzeichnung des eigenen Ansatzes; sie ist auch der Titel eines Readers;

- vgl. schließlich Wellmers Titel „The Linguistic Turn in Critical Theory“, in: Byrne, Evans, Howard, *Philosophy and Social Theory*, in: *Studios in Philosophy* Bd. I, S. 74-101
- 6 vgl. dazu TuW S. 120 ff. bzw. 104 ff. und oben S.
- 7 vgl. bes. HL 202ff. und unten S. 153ff.
- 8 S. 53 ff.
- 9 S. 253 ff, bes. 257 f.
- 10 S. 14-35, besonders S. 16 f, 26 f., 29-31.
- 11 S. 60; vgl. 81: „Die Dialektik des Klassenantagonismus ist, anders als die Synthesis durch gesellschaftliche Arbeit, eine Bewegung der Reflexion“.
- 12 vgl. S. 77ff., dazu meine Kritik von „Arbeit und Interaktion“ S. IOIff. u. 409ff.
- 13 vgl. dazu S. 48-9 mit S. 58-65 und S. 81-86
- 14 vgl. 39 ff., besonders 43, 48 f. 56 ff., daß Marx die Vorstellung eines „Gattungssubjekts“ spätestens in der „Deutschen Ideologie“ aufgegeben hat, sie also dem Verfasser der „Kritik der Politischen Ökonomie“ ebensowenig unterstellt werden kann wie die anderen oben aufgeführten Ideen ihren angeblichen Urheber, soll unten noch gezeigt werden.
- 15 vgl. die Anm. 7) angegebenen Stellen, ferner 54—59.
- 16 und in der Regel auch zu anderen Autoren.
- 17 Der Fall von Marx ist besonders eklatant: Habermas gibt zu, daß Marx den Begriff der Synthesis nicht kennt und als mit seiner Theorie unverträglich abgelehnt hätte (S. 42 f.); unterstellt ihm Marx dann trotzdem und behauptet unverfroren, Marx habe „sein eigenes Konzept mißverstanden“ (14, vgl. 60 und 57-59)
- 18 vgl. dazu die Einleitung zur „transzendentalen Logik“, KrV B 74ff., besonders
- 19 Eul S. 16
- 19a ib. S. 17 f., 31
- 20 ib. S. 38 ff
- 21 vom kantischen Standpunkt aus deshalb, weil Erkenntnis apriori und a posteriori eine vollständige Disjunktion bilden; vom Hegeischen Standpunkt aus deshalb, weil die Unterscheidung selbst unzulässig ist
- 22 weder im einfachen Materialismus des Jahres 1843 („Kritik der Hegeischen Rechtsphilosophie“, „Zur Judenfrage“) noch in den ökonomisch-philosophischen Manuskripten ist auch nur ein Ansatzpunkt für die Konzeption eines transzendentalen Subjekts zu entdecken (auch der Gattungsbegriff der ÖPM ist so nicht interpretierbar, weil die ÖPM erklärtermaßen keine Erkenntnistheorie enthalten); daß die bloße Möglichkeit einer solchen transzendentalen Synthesis spätestens seit der „Deutschen Ideologie“ von Marx ausdrücklich bestritten wird, wird weiter unten im Text begründet
- 23 alle Habermas-Zitate Eul S. 43
- 24 vgl. MEW 13,10
- 25 entfällt
- 26 vgl. dazu auch Zeleny 205 f. und 220 f.
- 27 Eul S. 42
- 28 die angeblich „normativen“ Begriffe von Wissenschaft und Ich bei Kant (Eul S. 23, 25); die beiden noch zu besprechenden Beispiele der Auslegung der I. Feuerbachthese (S. 38) und der Behauptung einer „universalen“ Ausstattung des transzendentalen Bewußtseins bzw. eines universalen Verhältnisses der Gattung zur Natur (S. 48 f.) gegen die ausdrücklich referierte Manische Kritik jeder Anthropologie (40 f.); zum Fall Freud vgl. die folgende Anmerkung.
- 29 vgl. Christopher Nichols, *Wissenschaft oder Reflexion: Habermas über Freud*, in: *Materialien zu Habermas' „Erkenntnis und Interesse“*, a.a.O., S. 401 ff. Nach Nichols scheitert der Interpretationsversuch u. a. daran, daß Habermas die für Freuds Psychoanalyse konstitutive Annahme von Reflexion und Selbstreflexion völlig unerreichbaren Regionen ignoriert (vgl. bes. 410 f.)
- 30 Eul S. 49
- 31 Eul S. 38
- 32 MEW 3, 5 f: I. These, letzter Satz und 3. These
- 33 also nicht, wie Habermas interpretiert, nur das bloß-technische Produzieren, „sichvergegenständlichen“ eines „monologisch“ (vgl. TuW 32; Eul 237 f.) tätigen Subjekts

- 34 das es bei Habermas ist, auch wenn er es als aktives, die Natur technisch umgestaltendes Verhältnis faßt; es ist theoretisch- im Sinne der klassischen Unterscheidung von „theoretischer“ und „praktischer“ Philosophie-, weil Habermas jeden Bezug zur Vergesellschaftung und zum vergesellschafteten Handeln von diesem Verhältnis strikt ausschließt
- 35 S. 42
- 36 6. These, MEW 3,6
- 37 Habermas hat offensichtlich die Ziffer 2 der 6. These als positive Äußerung von Marx aufgefaßt, während sie tatsächlich die von Marx in den ersten beiden Sätzen der 6. These kritisierte Feuerbachsche Auffassung wiedergibt, die Marx überwinden will.
- 38 S. 49
- 39 im Kern korrekt, d. h. nämlich abgesehen von der Intrapolation des Gattungsbegriffs in die mit ihm unverträgliche materialistische Gesellschaftsauffassung, die Habermas hier, auf MEGA I 3, 162 gestützt, vornimmt.
- 40 Eul S. 39
- 41 S. 51
- 42 Eul S. 45 f.
- 43 vgl. dazu Hahn, Die theoretischen Grundlagen S. 70 ff. bes. S. 82 (auch in: Materialien zu EuJ, a.a.O., S. 220 ff.). Hinzuzufügen ist nur) daß Habermas solche Klitterungen oder Kollagen eben nicht nur aus Marx-Texten, sondern ebenso aus Texten anderer Autoren herstellt; zum Fall Hegel vgl. S., im übrigen oben den Anfang dieses Abschnitts
- 44 vgl. dazu Eul S. 51, 241
- 45 ib. S. 38
- 46 S. 48 f.
- 47 S. 49
- 48 S. 48
- 49 S. 240, vgl. auch S. 49 u. 54 ff.
- 50 vgl. Zeleny, a.a.O., S. 205 f. und 220 f.
- 51 Man beachte den kruden Materialismus, in den Habermas hier mit der Erhebung der körperlichen Organisation des Menschen zu einer Konstitutionsbedingung von Gegenständen aus Gründen seines subjektivistischen Transzendentalismus verfällt. Das ist übrigens nicht gedeckt durch Habermas Verweis auf MEW 3, 20 f. (bei Habermas S. 57): sie belegt weder den transzendentalen „Konstitutionalismus“ noch den Gegensatz von körperlicher Organisation und Bewußtsein (vielmehr geht Marx hier gerade von ihrer noch ungeteilten Einheit aus)
- 52 Eul S. 41
- 53 S. 51
- 54 alle Formeln S. 48 und 49
- 55 S. 48
- 56 S. 54
- 57 S. 49
- 58 S. 54
- 59 S. 55
- 60 S. 41
- 61 beide Zitate S. 49, Unterstreichung von mir
- 62 außer der schon erwähnten Passage der „Deutschen Ideologie“ ist u. a. der Anfang des 5. Kapitels des I. Bandes des „Kapital“ zu nennen, den Habermas mehrfach benutzt
- 63 Beide Zitate S. 38. Die Ausrufungszeichen beziehen sich auf Detailwidersprüche) die sich daraus ergeben, daß einerseits „Wirklichkeit“ durch die „transzendentalen“ Bedingungen überhaupt erst „konstituiert“ (u. damit auch erst definierbar) werden soll) andererseits aber als bereits gegeben angenommen wird, um „unter“ die fraglichen Bedingungen subsumierbar zu sein. Zu den „Wirklichkeitsdefinitionen“ vgl. S. 236 ff.; sie sollen weiter unten noch besprochen werden.
- 64 S. 39
- 65 S. 47
- 66 vgl. KrV B 159 f.; vgl. bei Habermas nochmals die Formel von der „Konstitution der Objektivität der Erfahrung“ in einem für alle arbeitenden Subjekte verbindlichen, durch

- „anthropologisch tiefsitzende" Handlungsstrukturen bestimmten „Auffassungsschema" (49; oben im Kontext S. 138-140)
- 67 S. 45 f.
- 68 S. 46
- 69 MEW 23,192
- 70 ebd., 198, von Habermas benutzt in EuJ S. 49
- 71 Eul S. 41, vgl. oben S. 138
- 72 MEW 23,19
- 73 Diese These ist unabhängig davon, wie die von Marxisten wie Nichtmarxisten geführte Diskussion über Formationsfolgen ausgeht; dazu und zu Begriff und Problem der ökonomischen Gesellschaftsformation in systematischer und historischer Beziehung: Tjaden, Naturevolution) Gesellschaftsformation, Weltgeschichte, in: Argument 101, 1977, S. 8 ff., zur Frage der Formationsfolge speziell S. 45 ff.
- 74 TuW 62
- 75 d. h. abgesehen von der stereotypen Wiederholung der Formel „gesellschaftliche Arbeit", die nirgends mit irgendwelchem Inhalt gefüllt wird.
- 76 MEW 23, 192
- 77 dies ist die einzige Form der historischen Veränderung, die Habermas innerhalb der „invarianten" „technischen" Beziehung Mensch-Natur kennt bzw. anerkennt: vgl. Eul 49 f., 54 ff.
- 78 Und selbst hier schaffen konkrete Bestimmungen noch erhebliche Unterschiede: ein Cincinnatus, ein friesischer Bauer im feudalen Mittelalter, ein englischer Yeoman des 16. Jahrhunderts und ein Kleinbauer im Frankreich des 20. Jahrhunderts unterscheiden sich durch ihre Stellung zur gesamtgesellschaftlichen Produktion noch erheblich - entsprechend den verschiedenen Gesellschaftsformationen - voneinander, auch wenn man ihre individuelle Beziehung zu den Vergegenständlichungsbedingungen ihrer Produktion als gleich einstufen kann; die Formel „freies Eigentum an Produktionsmitteln" ist also, losgelöst von einer bestimmten Gesellschaftsformation, selbst noch eine Abstraktion
- 79 von Ausnahmefällen wie Tourismus abgesehen, der aber seinerseits an bestimmte Produktivkraftentwicklung und Produktionsverhältnisse gebunden ist.
- 80 Eul S. 48
- 81 vgl. Marx, Kapital III, MEW 25, 275 f. Mandel, Spätkapitalismus, 4. Kapitel, 101 ff. (bes. 103-105)
- 82 Eul 240
- 83 ebd.
- 84 S. 241
- 85 S. 242
- 86 S. 241
- 87 beide Zitate S. 244
- 88 z. B.: Wie kann es eine „Erkenntnis um der Erkenntnis willen" überhaupt geben, wenn alle Erkenntnis durch Interessen, die aus „Lebenszusammenhängen" der Arbeit oder der Interaktion stammen, „geleitet" oder „präformiert" sein soll? oder: Warum taucht in der die Einheit von „technischem" und „praktischem" Interesse beschreibenden Formel allein das erstere (in Gestalt einer „Erkenntnis um der Erkenntnis willen", nicht aber das letztere auf? oder: Was heißt eigentlich „Zurückführung des Rahmens" von Wissenschaften? Wodurch ist die Verwendung der Begriffe „nomologische" bzw. „hermeneutische" Wissenschaften gerechtfertigt? Bezeichnet sie etwa eine vollständige Disjunktion? oder: Was heißt „den Sinn der Geltung von Aussagen präformieren" - was wird da überhaupt „präformiert"? etc.
- 89 Habermas reproduziert ihn S. 259, wo er von „den kontingenten Bedingungen der subjektiven wie der objektiven Natur" ausgeht und diese mit „Bedingungen einer individuierenden Vergesellschaftung interagierender Einzelner" und „Bedingungen des Stoffwechsels" der kommunikativ Handelnden mit einer technisch verfügbar zu machenden Umgebung", also mit seiner transzendentalen Konzeption der Gegenstandskonstitution aus Strukturen „technischen" und „praktischen" Handelns verknüpft. Bemerkenswert ist im selben Kontext auch der Beinahe-Widerruf der Subsumtion des technischen und praktischen Interesses unter das emanzipatorische mit der Begründung, „die Bedingungen, unter denen

sich die Menschengattung konstituiert, sind nämlich nicht allein (!) die durch Reflexion gesetzten Bedingungen." (vgl. auch den Schluß des 1. Absatzes S. 259)

90 Eul S. 236

91 S. 237

92 Alle Zitate S. 237, Unterstreichung von mir

93 nämlich als Synthesis durch „kritisch-revolutionäre Tätigkeit" (S. 77) bzw. durch (Klassen-) Kampf (ebd.), als „Bewegung der Reflexion" (81) bzw. durch Interaktion - kommunikatives Handeln (85)

94 S. 236, vgl. auch 237, den Anfang des 2. Absatzes

95 nämlich der eine Seite zuvor (240) formulierten These von der prinzipiell unterschiedlichen Konstellation von Sprache, Handeln und Erfahrung in den Bereichen von Arbeit und Interaktion

96 dieses sprachliche Monstrum dokumentiert die Inkonsistenz dieses quasi-transzendentalen-empirischen, objektivistisch-antiojektivistischen Konstitutionalismus in einer prägnanten Form; was man sich wohl unter einer nichtobjektivierten Wirklichkeit vorzustellen hat?

97 S. 237

98 S. 238, Unterstreichung von mir.

99 In dieser untergeordneten Form nämlich spielt der Dualismus von Arbeit und Interaktion auch in den späteren Arbeiten von Habermas eine gewisse Rolle - meines Wissens hat sich Habermas nur in einem einzigen Fall entschlossen, auch von ihm selbst als problematisch eingesehene Konzeptionen endgültig aufzugeben, nämlich dem der „erkenntnisleitenden Interessen" (vgl. dazu HL 22S f. und den nächsten Abschnitt S. 155, 164)

100 s. die vorige Anmerkung

101 in: Materialien zu Habermas' „Erkenntnis und Interesse", S. 188 ff.

102 ebd. S. 207 ff.

103 ebd. S. 413 ff.

104 Einführung In die Wissenschaftstheorie, Darmstadt 1973, S. 127 ff.

105 vgl. zu den Zitaten Habermas' „Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz", in: HL 101 ff. passim, besonders den Schluß S. 141.

106 a.a.O., 126 f.; vgl. auch Lobkowitz, in: Materialien usw., a.a.O., S. 186 f.

107 ebd.

108 denn Habermas liefert ja gerade kein analytisches Instrumentarium, mit dessen Hilfe bestimmte Interessen in der kapitalistischen Gesellschaft z. B. überhaupt ausgemacht werden könnten, siehe die folgende Ziffer e)

109 Im Unterschied zu Habermas hatten die klassisch-bürgerlichen Theoretiker der Freiheit - als deren Nachfolger er sich versteht - auf diese Fragen klare Antworten parat: sie kämpften für die Freiheit von Staatsbürgern und Privateigentümern in der gesellschaftlichen Organisation eines freien Rechtsstaats. Zu dieser wesentlichen Differenz vgl. den 2. Teil dieser Arbeit; dort will ich auch versuchen zu zeigen, daß das Problem der sozialen Emanzipation vergesellschafteter Individuen von einer Feudal- und für eine bürgerliche Gesellschaft notwendigerweise ein andres Problem ist als das der Befreiung von den Zwängen und Widersprüchen einer bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft

110 in den „Materialien zu Habermas ‚Erkenntnis und Interesse' " vgl. z. B. Badura (S. 391, 393); Schroyer (S. 67), Floistad (S. 103), Therborn (261 ff.), Hahn (222 f.); im Supplement-Band 1 zur Habermas-Luhmandiskussion z. B. Tjaden (S. 79 f.), Willms (S. 551)

*\*) Quelle: Erkenntnis und Interesse, S. 135-153 (Kapitel 9.) in: Tuschling, Burkhard: Die ‚offene' und die ‚abstrakte' Gesellschaft. Habermas und die Konzeption von Vergesellschaftung der klassisch-bürgerlichen Rechts- und Staatsphilosophie. Argument Sonderband AS 25/26, Argument-Verlag 1978. Mit freundlicher Genehmigung des Verfassers.*