

En: Ottmar John - Magnus Striet (eds.):
»...und nichts Menschliches ist mir fremd«
Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2010
ISBN: 987-3-7917-2261-0
pp. 145-173.

Soziale Evolution und anamnetische Solidarität

Die Frage nach dem Subjektsein des Menschen in der Geschichte

José A. Zamora, Madrid

1.

Wie in keiner Epoche zuvor wird im Horizont der Neuzeit die Legitimität des Glaubensvollzuges und des theologischen Diskurses bestritten. Darin treffen sich sehr unterschiedliche soziale, kulturelle und politische Praxisformen und Diskurse, die nicht auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen sind. Die christliche Forderung, primär im Glaubensvollzug und dann im theologischen Diskurs über „unsere Hoffnung“ Rechenschaft abzulegen, kann jedenfalls heute von dieser sich in sehr unterschiedlichen Formen artikulierenden Bestreitung nicht absehen. Sie betrifft sowohl den Theoriestatus der Theologie als auch ihren Erfahrungsgehalt. Das vorherrschende Selbstverständnis neuzeitlicher Rationalität in ihren post-metaphysischen Gestalten stellt den Wahrheitsgehalt theologischer Aussagen infrage und entschlüsselt ihren Erfahrungsgehalt als Fehl- bzw. Mangeldeutung von Selbst- und Welterfahrung. Diese Anfechtung verlangt vom theologischen Diskurs eine Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen und theoretischen Grundlagen des vorherrschenden modernen Selbstverständnisses, die sowohl eine materiale als auch eine formale Dimension besitzt. Dabei geht es nicht nur um eine Rekonstruktion seiner Grundlagen, sondern auch um die Überprüfung seiner Berechtigung und Kohärenz, nicht um die neuzeitliche Rationalität in toto zu negieren, d.h. nicht um die Möglichkeit von Glaubensvollzug und theologischem Diskurs auf vorneuzeitlichen Grundlagen festzulegen und dann daraufhin zu arbeiten, sie wiederherzustellen, sondern um diese neuzeitliche Rationalität und ihre sozialen, kulturellen und politischen Voraussetzungen über sich selbst aufzuklären und der christlichen Hoffnung und ihrer theoretischen Erfassung in neuzeitlichen Kontexten Platz zu machen. Diese Art der Auseinandersetzung unterscheidet sich auch von den dem kirchlichen Neukonservatismus entgegengesetzten theologischen Tendenzen, die eine bloße Bestätigung, wenn nicht eine religiöse Verdoppelung oder Sublimierung der Moderne anstreben.

Privilegierter Ort der Auseinandersetzung mit dem neuzeitlichen Selbstverständnis war zunächst das Verhältnis von Philosophie und Theologie.¹ Die meisten zeitgenössischen Theologieentwürfe (Bultmann, Rahner, Pannenberg usw.) sind von der Bevorzugung dieses Verhältnisses ausgegangen, um den universalistischen Anspruch des christlichen Gottesgedankens einzulösen. Dies hat vor allem zu einem Dialog mit hermeneutischen und idealistischen Philosophieansätzen geführt und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine anthropologische Wende der Theologie zum Subjekt eingeleitet. Die philosophische Kritik des Idealismus und der existentialen Ontologie lässt jedoch als fraglich erscheinen, dass diese großen Theologieentwürfe der historisch-praktischen Dimension des biblischen Universalismus gerecht werden, der vor allem mit der Frage der Gerechtigkeit in der Geschichte („Tag des Herrn“) verbunden ist und der sich deswegen gegen eine „spekulative Aufhebung“ bzw. „formal-existentialen Umschreibung“ stemmt. Geschichte und Gesellschaft, als konstitutive Momente der Subjektwerdung, der Freiheit und der Unterdrückung von Subjekten, ihrer Verwirklichung oder Vernichtung, bilden zugleich zwei unverzichtbare Dimensionen des Glaubensvollzugs und der theologischen Reflexion.² Gesellschaftstheorie und Geschichtstheorie müssen neben der Philosophie zu den entscheidenden Dialogpartnern der Theologie werden.

Wenn (christliche) Subjektwerdung also konstitutiv mit Gesellschaft und Geschichte zu tun hat, dann auch mit Machtverhältnissen, mit Kampf um Anerkennung, mit Unrecht und Leid, mit falschem und „wahrem“ Bewusstsein von geschichtlichen Prozessen und gesellschaftlichen Verhältnissen und mit der realen Möglichkeit von Kritik und Befreiungspraxis. Wie Helmut Peukert mit Recht betont, kann Theologie als Reflexion über christliche Subjektwerdung und Subjektgefährdung keinen Standpunkt außerhalb von Geschichte und Gesellschaft einnehmen. Und das heißt auch, dass sie weder von entfremdenden Verstrickungen in falsche Verhältnisse noch von der Verblendung frei ist, die aus diesen Verhältnissen entsteht.³ Dies verleiht der Theologie einen „negativen“ Charakter: „Das Ganze ist unter den Bedingungen der Gegenwart nicht schon als das voll erfaßte Wahre zu begreifen. Der Ausgriff auf die nicht beherrschte Zukunft und der Protest gegen das geschichtlich Faktische eröffnen erst die Möglichkeit der Rede von Gott als Herrn und Sinn der Geschichte.“⁴ In der christlichen Tradition sind dieser Ausgriff und dieser Protest an die gefährliche *memoria passionis et resurrectionis* gebunden.

In seiner Auseinandersetzung mit der modernen Kritik von Theologie geht Peukert in seiner kritischen Rekonstruktion neuzeitlichen Selbstverständnisses von der wissenschaftstheoretischen Diskussion und ihrer Entwicklung seit dem

¹ Vgl. Peukert, *Wissenschaftstheorie*, 24.

² Vgl. Metz, *Glaube in Geschichte*.

³ Peukert, *Wissenschaftstheorie*, 63 ff.

⁴ Ebd. 67.

Logischen Positivismus aus, um dann die Wende der Wissenschaftstheorie zur Pragmatik und letztendlich zur Handlungstheorie nachzuzeichnen. Diese Rekonstruktion ist von der Überzeugung geleitet, dass das wissenschaftstheoretische Abstreifen jeglichen Sinnes theologischer bzw. metaphysischer Aussagen tiefgreifenderer Natur als andere Formen der Kritik von Religion ist, die mit gesellschaftskritischen bzw. geschichtskritischen Argumenten arbeiten. Die nachgezeichnete Wende zur Pragmatik und Handlungstheorie in der Wissenschaftstheorie würde also erlauben, eine kritische Handlungstheorie als „Basistheorie für Naturwissenschaften und für Sozialwissenschaften im weitesten Sinn“ gelten zu lassen.⁵ Der interaktionistische Ansatz wäre damit der umfassendste. Theologie hätte so einen einzigen Bezugspunkt, mit dem man auf das ganze Spektrum neuzeitlicher Bestreitungen von Theologie antworten kann. Aus dieser Sicht dürfte man sich auf die Möglichkeiten konzentrieren, die eine „Theorie nicht verdinglichter und nicht selbst entfremdeter menschlicher Interaktion“ für die Geltung vom Erfahrungsgehalt des Glaubens und von theologischen Aussagen bieten kann.

Abgesehen von den Folgen dieser Entscheidung für eine theoretische Erschließung des Verhältnisses von symbolischer Interaktion und sozialen Strukturen⁶, muss überprüft werden, ob Geschichte in einem handlungstheoretischen Ansatz nicht auf einen Evolutionsprozess zur Konstitution von Interaktionsmöglichkeiten und ihrer systemischen Gefährdung reduziert wird und ob diese Reduktion wichtige Folgen hat für das Verständnis von Geschichte. Beides ist miteinander verbunden, denn, wie Peukert betont, nur die Einbeziehung der *geschichtlichen* Dimension des Verhältnisses von System und Handlung erlaubt, dieses Verhältnis theoretisch zu erschließen.⁷ Dabei ist die Absicht Peukerts klar. Erst die zeitliche Struktur der Konstitution von Subjekten aus intersubjektiver Freiheit kann die Dimensionen kommunikativen Handelns aufweisen, die eine Rückfrage nach der jüdisch-christlichen Tradition auf neue Weise zu stellen erlauben. Die Absage an eine „dialektische Geschichtstheorie“, und sei es eine „negativ“ dialektische, lässt jedoch viele Fragen offen. Geht Geschichte in evolutiven Konstitutionsprozessen von Interaktion auf? Wird die für Interaktion zentrale Kategorie von (Sprach-) Kompetenz der ganzen Spannweite der in Geschichte involvierten Verhältnisse und Geschehnisse gerecht? Kann Gesellschaft und Geschichte durch den Trichter der Sprachpragmatik und der evolutiv-psychologisch fundierten Konstitution moralischer Kompetenzen ohne wesentliche Verluste durchgehen?

Die gegenseitige Anerkennung der in ihrer verpflichtenden Gleichberechtigung kommunikativ Interagierenden und ihr normativer Ausdruck, die als Kernstruktur des kommunikativen Handelns auf eine kontrafaktisch immer vorausgesetzte ideale Sprechsituation schließen lassen, bedürfen zunächst einer onto-

⁵ Ebd. 199.

⁶ Vgl. Meyer, *Absoluter Wert*, 221 ff.

⁷ Peukert, *Wissenschaftstheorie*, 225 f.

genetischen Evolutionstheorie von Sprach- und Moralkompetenzen und einer phylogenetischen Evolutionstheorie der Rationalisierung (Differenzierung und Versprachlichung) von gesellschaftlichen Interaktionsstrukturen. Damit wäre prinzipiell die Möglichkeit evolutiv gezeitigt, sich verdinglichender Herrschaft, Täuschung und Selbsttäuschung zu widersetzen. Wie Habermas selbst es formuliert, wäre damit eine „formale Antizipation richtigen Lebens“ in der Interaktion gegeben. Wohlgermerkt, es handelt sich um die evolutive Konstitution von Kriterien und Kompetenzen, nicht aber um ihre faktische Verwirklichung. Man kann deshalb von notwendiger, aber nicht von zureichender Bedingung für die Überwindung von Unwahrheit, Ungerechtigkeit, Täuschung und Selbsttäuschung sprechen. Immerhin, damit wäre nach Peukert die faktische Geschichte „bei aller Widersprüchlichkeit als Entwicklung auf das normative Ideal hin durchsichtig gemacht“ worden.⁸ Wir haben es hier mit einem evolutiv-teleologischen Geschichtsverständnis zu tun, dessen Spezifität im Durchgang durch andere Geschichtsinterpretationen nachgegangen werden soll.

2.

Seit Hegel gilt gegenseitige Anerkennung als Ursprungspunkt der Dialektik des Geistes. Der Kampf um Anerkennung ist ein Kampf auf Leben und Tod. Diese Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft ist aber in der Reflexionsdialektik des Absoluten aufgehoben. Negativität und Differenz werden auf einen Begriff zurückverwiesen, der in sich die Totalität der reflexiven Bestimmungen vereint und sie daher subsumiert und transzendiert. Das, was dem natürlichen Bewusstsein als Entzweiung und Zwietracht erscheint, ist dem spekulativen Denken eine noch nicht zum Selbstbewusstsein gebrachte Einheit, denn im Absoluten Geist ist die Identität immer schon verwirklicht.⁹ Dies erlaubt die Universalgeschichte als „Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit“ in ihrer Notwendigkeit zu begreifen.¹⁰ Die Weltgeschichte stellt sich dar als „Stufengang“¹¹, durch dessen Momente der allgemeine Geist zum Selbstbewusstsein, zu seiner Wahrheit gelangt. Sie „ist wesentlich Fortschreiten“.¹² Fortschritt ist zugleich Verlaufskategorie und Strukturmerkmal für Geschichte.¹³

Das Individuum kann den geschichtlichen Prozess als Unrecht empfinden. Die Weltgeschichte hat jedoch kein Mitleid mit den Individuen, die ihr bloß „als

⁸ Ebd. 301.

⁹ Schweppenhäuser, *Spekulative und negative Dialektik*, 172.

¹⁰ Hegel, *Vernunft*, 63.

¹¹ Ebd. 155.

¹² Ebd. 70.

¹³ Koselleck, *Fortschritt*, 404 f.

Mittel in ihrem Fortschreiten dienen“.¹⁴ Der Blick auf die Schlachtbank der Geschichte, auf die in diesem Prozess sich anhäufenden Trümmer und Opfer, verschärft nur noch die Notwendigkeit der Frage nach dem Endzweck, dem diese Opfer gebracht worden sind. Das Resultat der Weltgeschichte bestimmt sie zum Mittel der Selbstverwirklichung des Geistes.¹⁵ Nur der Endzweck „Freiheit“ lässt die Vernünftigkeit der Geschichte erkennen. Er lenkt die Er-Innerung, die sich von der „fahlen Erinnerung“ eines bloßen Zitierens vergangener Epochen unterscheidet.¹⁶ Die Gegenwart ist unter dieser Perspektive Resultat und Erfüllung der Geschichte zugleich. Wenn man jedoch Geschichte so deutet, „ist die Vergangenheit abgeschlossen. Die Erinnerung vergangenen Leidens wird für die Gegenwart dort nicht virulent, wo das Leiden eben durch das Dasein der Gegenwart als gerechtfertigt gilt. Das wird getragen von dem Bewusstsein, dass es in der Gegenwart keine Leiden gäbe, die die Kontinuität zu den vergangenen herstellen oder dass die gegenwärtigen Leiden sich ebenso dem substantiellen Zweck unterordnen müssten wie die vergangenen.“¹⁷

Das Negative wird so vom Weltgeist „verschlungen“. Aufhebung bedeutet für das geopfert Singulare und Konkrete Negation und Vergessen. Die Entscheidung für die Rationalität des Ganzen ist in Wirklichkeit eine Entscheidung für das, was sich letztendlich durchsetzt und siegt, für die Sieger der Geschichte. Das Resultat identifiziert sich mit den Siegen und den Siegern, denn nur ihre Singularität kann ohne Widerspruch auf den göttlichen Endzweck der Geschichte bezogen werden. Was Hegel damit bezweckt, ist die „Wunden des Geistes zu heilen, ohne dass Narben bleiben“.¹⁸ Die Negativität bedeutet ihm das, was die Geschichte vorantreibt, was sie vorankommen und fortschreiten lässt, denn sie ist das, was überwunden werden soll. Im Resultat lässt sich aber nur das erkennen, was siegreich war. Die Opfer der Geschichte sind zum Verschwinden gebracht und dem Vergessen überantwortet, denn nur so kann Weltgeschichte das Weltgericht sein.

Gegen dieses Verdikt ist Karl Marx mit seiner Theorie der Geschichte als Klassenkampf angetreten. Das Große an der Hegelschen Phänomenologie und an ihrer Dialektik der Negativität sieht er darin, „dass Hegel die Selbsterzeugung des Menschen als einen Prozess fasst, die Vergegenständlichung als Entgegenständlichung, als Entäußerung und Aufhebung dieser Entäußerung; dass er also das Wesen der *Arbeit* fasst und den gegenständlichen Menschen, wahren, weil wirklichen Menschen, als Resultat seiner *eigenen Arbeit* begreift“.¹⁹ Während Hegel aber das menschliche Wesen als Selbstbewusstsein und die Dingheit als entäußertes Selbstbewusstsein auffasst und so die Aufhebung der Entäußerung durch die Bewegung des Geistes auf Aufhebung der Gegenständlichkeit hinauslaufen lässt,

¹⁴ Hegel, *Vernunft*, 76.

¹⁵ Vgl. ebd. 80.

¹⁶ Ebd. 19.

¹⁷ Piepmeier, *Weltgeist*, 153.

¹⁸ Hegel, *Phänomenologie*, 492.

¹⁹ Marx, *Manuskripte*, 574.

geht Marx von „wirklichen, leiblichen, auf der festen wohlgerundeten Erde stehenden, alle Naturkräfte aus- und einatmenden“²⁰ Menschen als gegenständlichen Naturwesen aus, sodass die Aufhebung nur durch Aneignung des gegenständlichen Wesens, durch Aufhebung seiner realen Entfremdung zu verwirklichen ist.

Hegels Idealismus, der die Realität im Selbstbewusstsein aufhebt, ist für die Blindheit gegenüber realen, nicht überwundenen Widersprüchen verantwortlich. Sobald die Identität von Wirklichkeit und Vernunft aber gebrochen ist, zeigt die Realität ihre Irrationalität, die Spaltung der Gesellschaft in Unterdrückter und Unterdrückte, Ausbeuter und Ausgebeutete, eine Spaltung, die nicht im Denken und Bewusstsein spekulativ überwunden werden kann. Marx glaubt sich die „positiven Momente der Hegelschen Dialektik“ unter der neuen Perspektive aneignen zu können, indem er die formelle und abstrakte Fassung der Bewegung von Entäußerung und Wiedergewinnung durch eine gegenständlich-konkrete Fassung der Bewegung der Geschichte als „wahrer Naturgeschichte des Menschen“ ersetzt.²¹ In der Tat stützt Marx jedoch die Naturgeschichte des Menschen mit der unüberwindlichen Logik des absoluten Geistes aus, die es ihm erst ermöglicht, eine theoretische Notwendigkeit der Emanzipation als praktisch-politische Aufhebung der realen Entfremdung im kapitalistischen System zu denken. In seinen Ökonomisch-philosophischen Manuskripten (1844) begründet eine spekulative Geschichtsphilosophie die Möglichkeit der Enthüllung der Ideologie. Dieser Logik wird die Beweislast der theoretisch-praktischen Aufhebung des kapitalistischen Systems und seines ideologischen Ausdrucks angekreidet, auch wenn beide – theoretische Erfassung und Aufhebung – durch die Konstitution eines revolutionären Subjekts vermittelt sind. Später übernimmt diese Erklärungsfunktion eine theoretische Geschichtskonstruktion der Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen als „wissenschaftliche“ Wiedergabe eines quasi mit naturhafter Notwendigkeit verlaufenden Prozesses.²² Der technische Fortschritt und seine immanente Logik ist die treibende Kraft, die die zu ihr dysfunktional agierenden gesellschaftlichen Strukturen und deren ideologische Legitimationen beseitigt. So garantiert die Logik des kapitalistischen Produktionssystems das Erreichen des Zieles: des Reiches der Freiheit.

Die Bedeutung der Opfer der Geschichte in dieser Geschichtskonstruktion erschöpft sich darin, eine befreite Gegenwart vorbereitet zu haben, denn die ganze Geschichte ist eine „Vorbereitungs- und Entwicklungsgeschichte“²³, deren positive und negative Geschehnisse sich durch das Resultat legitimieren, d.h. durch die erlangte Emanzipation in der kommunistischen Gesellschaft. Die Kritik an Hegels Idealisierung reicht nicht bis zu der Logik, die dieser Idealisierung innewohnt. Marx lehnt die Geschichtskonstruktion als Evolutionsprozess des Be-

²⁰ Ebd. 577.

²¹ Ebd. 579.

²² Vgl. Marx, Kapital I, 791.

²³ Marx, Manuskripte, 544.

wusstseins ab, nicht aber die evolutive Logik. Die Opfer werden mit der Negativität der Geschichte identifiziert, um sie zum Motor der Bewegung und zum in versöhnter Totalität aufgehobenen Übergangsmoment zu machen, auch wenn die Versöhnung nicht spekulativ begriffen wird. Der Anspruch der bürgerlichen Gesellschaft, sich als Endzustand der Geschichte zu erklären, wird durch Konfrontation mit den real existierenden Widersprüchen und ihren verheerenden Auswirkungen auf die Unterdrückten und Ausgebeuteten als ideologisch entlarvt. Diese werden aber mit der historischen Kraft identifiziert, die die endgültige Negation der Widersprüche realisiert, d.h. mit dem letzten Moment einer aufhebenden, evolutiven, auf die Zukunft hin ausgerichteten Bewegung, die alles Negative hinter sich lässt. Das Vergangene bewahrt keine offene Rechnung und stellt keine Forderung an die Gegenwart, denn beide sind in der resultierenden Versöhnung ausgetilgt. Die evolutive Logik erlaubt nicht, den ungeschlossenen Charakter des Vergangenen und seiner frustrierten Zukunftsmöglichkeiten als zu rettende Gegenwartsmöglichkeiten zu denken. Das faktische Schicksal der Opfer wird in letzter Konsequenz bestätigt. Rückwärts zu blicken heißt dann, sich dem Fortgang entgegenzustemmen, also die alten Verhältnisse aufrechterhalten zu wollen. Deshalb kann die anstehende Revolution „ihre Poesie nicht aus der Vergangenheit schöpfen, sondern nur aus der Zukunft. [...] Die Revolution des neunzehnten Jahrhunderts muss die Toten ihre Toten begraben lassen, um bei ihrem eigenen Inhalt anzukommen“.²⁴ Die abstrakte und leere Zeit des Fortschritts der Produktivkräfte, zum Schrittmacher der Geschichte mutiert, lässt der revolutionären Bedeutung des Eingedenkens der Vergangenheit keinen Raum.

3.

Nach den Erfahrungen von zwei Weltkriegen, nach Auschwitz und nach zwanghafter bzw. kulturindustrieller Integration des gesamten Lebens in den Kapitalismus lässt sich für die Vertreter der Kritischen Theorie die Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft weder in einer spekulativen Reflexionsdialektik des Absoluten aufheben noch als Hebamme einer versöhnten Gesellschaft durch die List kapitalistischer Widersprüche zum Moment einer fortschreitenden Geschichte funktionalisieren. Die philosophischen Fragmente der Dialektik der Aufklärung liefern jedoch keine neue Interpretation des weltgeschichtlichen Zivilisationsprozesses unter negativen Vorzeichen, sondern versuchen jeder Form evolutiver List anamnetisch-kritisch zu begegnen, denn es ist „eben jenes Weitergehen und nicht Verweilenkönnen, jene stillschweigende Zuerkennung des Vorrangs ans Allgemeine gegenüber dem Besonderen, worin nicht nur der Trug des Idealismus besteht, der die Begriffe hypostasiert, sondern auch seine Unmenschlichkeit, die das Be-

²⁴ Marx, Der achtzehnte Brumaire, 117.

sondere, kaum daß sie es ergreift, schon zur Durchgangsstation herabsetzt und schließlich mit Leiden und Tod der bloß in Reflexion vorkommenden Versöhnung zuliebe allzu geschwind sich abfindet – in letzter Instanz die bürgerliche Kälte, die das Unausweichliche allzu gern unterschreibt.“²⁵

In der evolutiven List ist die Logik kapitalistischer Verhältnisse zu erkennen, d.h. das Verhältnis von abstrakter und konkreter Arbeit, von abstraktem Wert und Gebrauchswert, von Kapital und lebendigen Menschen. Diese Logik wandelt stets die Bewegung der Zeit in abstrakte Gegenwartszeit um. Die Grundstruktur des Kapitalismus treibt die gegenwärtige Notwendigkeit als fortwährende Gegenwart abstrakten Werts voran, der der Schein ewiger Notwendigkeit anhaftet.²⁶ Deshalb stehen auch für Benjamin die Fragmente wahrer Erfahrung, in denen „ein wahrhaft Neues zum ersten Mal mit der Nüchternheit der Frühe sich fühlbar macht“²⁷, quer zur Naturgeschichte des Fortschritts, in dem sich das mythische Schicksal des Immergleichen fortsetzt. Es gibt also eine doppelte Korrespondenz zwischen der modernen kapitalistischen Welt und dem Mythos. Die Frage ist dann, wie der Mythos als Schicksal besiegt werden kann, ohne dabei die in der emphatischen Erfahrung des Glücks enthaltene Utopie der Versöhnung zu verlieren. Hier hat Benjamins Idee der Geschichte ihren Platz, die sowohl die rettungsbedürftige Vergangenheit als auch ihre befreienden Potentiale blitzartig in den dialektischen Bildern mit der Aktualität in eine Verbindung setzt, die das Kontinuum der Zeit sprengt. Ich komme auf diese Idee der Geschichte später zurück.

Habermas interpretiert Benjamins, Horkheimers und Adornos Kritik dieser modern-kapitalistischen Dynamik, die in Statik umschlägt und zur Verunmöglichung von Subjektivität und Intersubjektivität führt, als einseitige Verengung von Rationalität auf instrumentelle Vernunft, als Totalisierung von Kritik und als geschichtsphilosophischen Negativismus, was nur „eine höchst vermittelte Stellung zur politischen Praxis“ erlaubt.²⁸ Deshalb hätte Benjamin auf Sorels Theorie der Gewalt zurückgegriffen und einen Kurzschluss zwischen dem „Akt der Interpretation, die aus dem vergangenen Kunstwerk den punktuellen Durchbruch durchs naturgeschichtliche Kontinuum herausholt und für die Gegenwart aktualisiert“, und einer anarchistisch-revolutionären Praxis, die „den instrumentellen Charakter des Handelns aus dem Bereich der politischen Praxis verbannt“ vollzogen.²⁹

Gegenüber dieser Kritik der Idee des Fortschritts will Habermas einen differenzierten Begriff des Fortschritts geltend machen, der für die Regressionen nicht blind ist, der aber die Evolutionen nicht nur im ökonomischen Bereich, sondern auch in Recht und Moral nicht verkennt; gegenüber einer revolutionären Auffassung der Praxis verteidigt er eine melioristische Politik, die jedoch nicht den

Sinn für den Unterschied zwischen der verbesserten Reproduktion des Lebens und einem erfüllten Leben verlieren soll; gegenüber der totalisierenden Idee von Glück und Versöhnung will er die semantischen Energien bewahrt wissen, die die partizipatorische Umformung administrativer Entscheidungsstrukturen vor Gehaltlosigkeit schützen und die Menschen zur weiteren Suche des Glücks motivieren.

Während Adorno und Benjamin ein schärferes Bewusstsein der Konflikte und Widersprüche zeigen – Dialektik von Kultur und Barbarei, von linearer Fortschrittszeit und Erfahrungsverlust, von Autonomie der Kunst und ihrer Lebensrelevanz bzw. -kritik, von Politik und Idee der Versöhnung usw. – und sich durch diese Konflikte und Widersprüche durchzukämpfen versuchen, gelingt Habermas ein relativ harmonisches Miteinander unter dem Motto „sowohl ... als auch“, das aber die gegenseitige Gefährdung wie auch die Signifikanz füreinander extrem reduziert.

Habermas' evolutionstheoretische Rekonstruktion des Hominisationsprozesses dient einerseits zur Begründung der Universalität der in der Universalpragmatik formulierten Rationalitätsbedingungen und andererseits zur Erläuterung des Konstitutionsprozesses der für moderne Gesellschaften typischen Ausdifferenzierung der Kultursphären und ihrer jeweiligen Rationalisierung. Dabei glaubt Habermas die geschichtsphilosophische Grundlage der „alten“ Kritischen Theorie durch eine Theorie der sozialen Evolution ersetzen und so „den Historischen Materialismus von seinem geschichtsphilosophischen Ballast [...] befreien“ zu können.³⁰ Seine Kritik der Marx'schen Geschichtsphilosophie fängt mit der Frage an, „ob das Konzept der gesellschaftlichen Arbeit die Reproduktionsform des menschlichen Lebens *hinreichend* charakterisiert“.³¹

Habermas setzt ein Doppelprinzip im Ausgangszustand der sozialen Evolution ein: Arbeit und Sprache. Es handelt sich um anthropologisch tiefsitzende, allgemeine Strukturen, die das Konzept der einlinigen, notwendigen, ununterbrochenen und aufsteigenden Entwicklung eines Makrosubjekts überflüssig machen sollen, ohne auf einen Begriff von gesellschaftlicher Entwicklung im Sinne von Fortschritten in beiden genannten Dimensionen verzichten zu müssen. Eine weitere Unterscheidung zwischen Produktionsverhältnissen und institutionellem Kern als Form der sozialen Integration, die anhand primitiver Gesellschaften gemacht wird, dient im Grunde dem Nachweis der Trennung von Lebenswelt – sozialer Integration – und ökonomisch-administrativem System im Kapitalismus – systemische Integration – sowie dem Nachweis des Vorrangs der sozialen Integration: „Die Regeln kommunikativen Handelns entwickeln sich wohl in Reaktion auf Veränderungen im Bereich des instrumentellen und strategischen Handelns, aber sie folgen dabei *einer eigenen Logik*“.³²

²⁵ Adorno, *Minima Moralia*, 81.

²⁶ Postone, *Tiempo*, 389.

²⁷ Benjamin, *Passagen*, 593.

²⁸ Habermas, *Profile*, 369.

²⁹ Ebd. 370.

³⁰ Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns II*, 562.

³¹ Habermas, *Rekonstruktion*, 147.

³² Ebd. 163.

Durch den Begriff des institutionellen Kerns will Habermas die gesellschaftlichen Organisationsprinzipien charakterisieren, die entwicklungslogisch das Lernniveau einer Gesellschaft bestimmen. Dafür bedient er sich einer heuristischen Analogie mit der Ontogenese des Ichs in Anlehnung an das Phasenmodell von Piaget. Nach ihm unterscheidet er vier Entwicklungsphasen: die symbiotische, die egozentrische, die soziozentrisch/objektivistische und die universalistische Phase. Nach diesem Modell bringt jede Phase den Erwerb von neuen kognitiven, interaktiven und sprachlichen Kompetenzen und damit von Problemlösungsfähigkeiten mit sich. Die Rekonstruktion der Ontogenese der Subjektivität legt die Stufen eines Lernprozesses fest, deren logische Struktur angeblich universal angelegt ist.

Trotz aller beteuerten Vorbehalte gegen eine Parallelisierung von Ontogenese und Phylogenese folgert Habermas daraus: „Wie im Verhalten der Individuen, so treten auch auf der Ebene von Gesellschaftssystemen Stufendifferenzen auf“.³³ Die zu berücksichtigenden Aspekte für die gestaffelte Einteilung der Evolution der sozialen Integrationsformen sind: a) allgemeine Handlungsstrukturen, b) Weltbildstrukturen und c) Strukturen des institutionalisierten Rechts und der bindenden Moralvorstellungen. Systemprobleme muss man als Herausforderungen, aber nicht als Träger der Entwicklung verstehen, denn nur ein neues Niveau sozialer Integration „erlaubt die Implementierung vorhandenen (oder die Erzeugung neuen) technisch-organisatorischen Wissens, d.h. eine Steigerung der Produktivkräfte und eine Erweiterung der Systemkomplexität. Für die soziale Evolution haben mithin Lernprozesse im Bereich des moralisch-politischen Bewusstseins *Schrittmacherfunktion*“.³⁴

Jede neue Stufe der sozialen Evolution soll als eine Entlastung von Problemen der vorausgegangenen Stufe gesehen werden. Der Erwerb von Problemlösungsfähigkeiten ist jedoch mit dem Bewusstsein neuer Problemlagen verbunden, sodass aus den neu erworbenen Kompetenzen neue Bedürfnisse entstehen, deren negative Rückseite das Leiden an ihrer vorläufigen Nicht-Befriedigung ist. Deshalb kann man trotz Ausbeutung und Unterdrückung behaupten: „Die Entfaltung der Produktivkräfte in Verbindung mit der Reife der Formen der Sozialintegration bedeutet Fortschritte der Lernfähigkeit in beiden Dimensionen, Fortschritte in der objektivierenden Erkenntnis und in der moralisch-praktischen Einsicht“.³⁵

Ein entscheidendes Moment der sozialen Evolution ist die Entkoppelung von System und Lebenswelt, denn sie erlaubt zum einen die Komplexitätssteigerung der Systemstrukturen und zum anderen die Rationalisierung der Lebensweltstrukturen. Habermas geht von den Stammesgesellschaften aus, in denen die Verschränkung von System- und Sozialintegration durch eine Kongruenz im Verhält-

nis von Institution, Weltansicht und Person gekennzeichnet ist.³⁶ In Anlehnung an Durkheim beschreibt er dann den Prozess der Rationalisierung der Lebenswelt als „Versprachlichung des Sakralen“, d.h. als „die Umstellung der kulturellen Reproduktion, der sozialen Integration und der Sozialisation von Grundlagen des Sakralen auf sprachliche Kommunikation und verständigungsorientiertes Handeln“.³⁷ Dieser als kommunikative Rationalisierung der Lebenswelt verstandene Prozess bedeutet eine zunehmende Ausdifferenzierung ihrer strukturellen Komponente – Kultur, Gesellschaft und Person – (Mead) und kulturellen Wertspähren – Wissenschaft, Moral und Kunst – (Weber) sowie eine steigende Bindung der Reproduktionsprozesse – kulturelle Reproduktion, soziale Integration und Sozialisation – an einen rational begründeten Interaktionszusammenhang. Damit interpretiert er die soziale Evolution als Entzauberungsprozess³⁸, der von den Stammesgesellschaften bis zur modernen Gesellschaft geführt hat.

Hier misst Habermas der Evolution der Weltbilder und der Verständigungsformen der sozialen Legitimation – Recht und Moral – eine Dynamik progressiver Dezentrierung, Offenheit, Autonomisierung, Formalisierung, Universalisierung usw. bei, eine Dynamik, die sich vor allem dem Binnenwissenszuwachs verdankt³⁹ und die in letzter Instanz die Komplexitätssteigerung des Systems trägt bzw. ermöglicht. Die Schrumpfung der Lebenswelt zu einem Subsystem, das in den modernen Gesellschaften sogar kolonisiert wird, darf nach Habermas nicht zu dem Irrtum verleiten, sie sei von jener abhängig.⁴⁰ Selbst die Entstehung des sittlich neutralisierten Handlungssystems Wirtschaft in den modernen Gesellschaften setzt die Konstitution des Privatrechts und der es ermöglichenden postkonventionellen Stufe des moralischen Bewusstseins voraus (Kohlberg). Die politische und ökonomische Institutionalisierung der Klassengesellschaft hängt vom Übergang von einem konventionellen zu einem postkonventionellen Verständnis von Recht und Moral ab, sodass einem neuen Niveau von systemischer Ausdifferenzierung ein höheres Niveau der Rationalisierung der Lebenswelt vorausgeht.

Diese evolutive Tendenz der Lebenswelt definiert Habermas mit Hilfe von Parsons' Begriff der „Wertgeneralisierung“.⁴¹ Sie entkoppelt die soziale Integration von konkreten und überlieferten normativen Verhaltensmustern und so auch vom religiös begründeten Konsens derart, dass allgemeine Strukturen verstän-

³⁶ Vgl. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns II, 233.

³⁷ Ebd. 163.

³⁸ Vgl. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns II, 118 f.

³⁹ Dieser Wissenszuwachs erklärt sich nach Habermas als einen naturwüchsigen Mechanismus: „Den fundamentalen Mechanismus für gesellschaftliche Evolution überhaupt vermute ich [...] in einem Automatismus des Nicht-nicht-lernen-Könnens: nicht Lernen, sondern Nichtlernen ist auf soziokultureller Entwicklungsstufe das erklärungsbedürftige Phänomen. Darin besteht, wenn man so will, die Vernünftigkeit des Menschen; allein auf dieser Folie wird die überwältigende Unvernünftigkeit der Geschichte dieser Gattung sichtbar.“ Habermas, Legitimation, 27 f.

⁴⁰ Vgl. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns II, 258 f.

⁴¹ Vgl. ebd. 267.

³³ Ebd. 172.

³⁴ Ebd. 176, unsere Hervorhebung.

³⁵ Ebd. 194.

digungsorientierten Handelns immer mehr zum Träger dieser Integration werden. Erst mit „der Motiv- und Wertgeneralisierung entsteht der Spielraum für Subsysteme zweckrationalen Handelns“.⁴² Alles fängt also beim verständigungsorientierten Handeln an. Die zunehmende Generalisierung der Handlungsorientierungen führt dann zu einem immer dichteren Netz von Interaktionen, die nicht mehr auf der Basis des verständigungsorientierten Handelns, sondern durch Entlastungsmechanismen in Form von Kommunikationsmedien koordiniert werden können. So entstehen Subsysteme, die sich von lebensweltlichen Kontexten abkoppeln und durch Steuerungsmedien – Geld und Macht – bestimmt werden. Diese Medien setzen an empirisch motivierten Bindungen an und koordinieren das zweckrationale und strategische Handeln. Sie brauchen dafür keine sprachlichen Konsensbildungsprozesse. Die verständigungsorientierte Integration wird allerdings auch durch Medien entlastet: durch die Kommunikationstechnologien. Diese können, soweit sie Verständigungsprozesse aufstufen und kondensieren, im Gegensatz zu systemischen Steuerungsmedien auf sprachliche Konsensbildung nicht völlig verzichten. Das Ergebnis der sozialen Evolution ist jedenfalls „eine Polarisierung zwischen zwei Typen von handlungskoordinierten Mechanismen und eine weitgehende Entkoppelung von System- und Sozialintegration“.⁴³

Wichtig ist festzuhalten, dass das dichotomische Schema von Rationalisierung der Lebenswelt und systemischer Komplexitätssteigerung mit dem Vorrang jener der eigenen Logik folgenden Rationalisierung einhergeht, die für Habermas immer als Bedingung der Möglichkeit systemischer Komplexitätssteigerung gesehen wird. Dadurch will er garantieren, dass zumindest ein Strang der sozialen Entwicklung – die der Rationalisierung der Lebenswelt – sich als Fortschritt der kritischen Rationalität interpretieren lässt: als stetige Steigerung von Universalisierung, Dezentrierung, Formalisierung, individueller Autonomie usw., die in die diskursiv konstituierte, durch den zwanglosen Zwang des besseren Arguments sich auszeichnende Rationalität einmündet. Damit scheint die Eigendynamik kapitalistischer Wertakkumulation nicht mehr entscheidend für die Geschichtsinterpretation zu sein.

Diese utopische Perspektive der Rationalisierung der Lebenswelt – die Vernunftutopie des Aufklärungszeitalters – ist paradoxerweise mit einer systemisch induzierten Verdinglichung verbunden, die daran hindert, die kommunikative Substanz der durch die Rationalisierung aufgelösten traditionellen Lebensformen zu retten. Nicht ihre Auflösung ist an sich das Problem, sondern die systemische Kolonialisierung: sie macht eine erst jetzt prinzipiell mögliche diskursiv-kommunikative Synthese der ausdifferenzierten Sphären auf einem neuen Niveau faktisch unmöglich. Die sogenannten Pathologien der Moderne, die in dieser Problematik ihren Nährboden haben, sind weder auf die Rationalisierung der Lebenswelt noch auf die wachsende Systemkomplexität zurückzuführen, sondern auf „das Ein-

⁴² Ebd. 269.

⁴³ Ebd. 275.

dringen von Formen ökonomischer und administrativer Rationalität in Handlungsbereiche, die sich der Umstellung auf die Medien Geld und Macht widersetzen, weil sie auf kulturelle Überlieferung, soziale Integration und Erziehung spezialisiert sind und auf Verständigung als Mechanismus der Handlungskoordination angewiesen bleiben“.⁴⁴ Dieses Eindringen ist, was Habermas als „Kolonialisierung“ der Lebenswelt durch das System bezeichnet.⁴⁵

Unter der Perspektive der oben geschilderten sozialen Evolution muss jedoch diese Kolonialisierung als paradox erscheinen, denn es ist die Rationalisierung der Lebenswelt selbst, was die Entstehung und das Wachstum der Subsysteme ermöglicht, die sich dann verselbständigt dieser Lebenswelt gegenüber destruktiv verhalten.⁴⁶ Wenn also nicht Abkoppelung und Ausdifferenzierung sowie auch nicht die Entlastung der systemischen bzw. sozialen Integration durch normfreie Steuerungsmechanismen bzw. Kommunikationsmedien prinzipiell für die Kolonialisierung verantwortlich gemacht werden können, warum wird dann die Mediatisierung der Lebenswelt zur Kolonialisierung?

Anscheinend ist es das kapitalistische Muster der Modernisierung, was die Unterwerfung der symbolischen Strukturen der Lebenswelt unter die Imperative der Subsysteme Ökonomie und Staat zu verantworten hat. Die Mediatisierung „nimmt in dem Maße die sozialpathologischen Formen einer *inneren Kolonialisierung* an, wie kritische Ungleichgewichte in der materiellen Reproduktion [...] nur noch um den Preis von Störungen der symbolischen Reproduktion der Lebenswelt [...] vermieden werden können“.⁴⁷ Die Absetzung der formal organisierten, mediengeleiteten Handlungsbereiche von lebensweltlichen Kontexten und ihre Immunisierung gegenüber den in ihnen vorhandenen Traditionen verfolgen nach Habermas eine normfreie Integration unter Kriterien zweckrationaler und strategischer Handlung und werden durch positives Recht erzeugt, also durch die Entkoppelung von Recht und Moral.⁴⁸ Die neue Produktionsweise entsteht in einem langen Prozess ökonomischer und politischer Veränderung, kann sich dann nur durch die rechtliche Institutionalisierung des Geldmediums im bürgerlichen Privatrecht von lebensweltlichen Kontexten verselbständigen. Diese notwendige rechtliche Verankerung der Subsysteme Ökonomie und Staat spricht in den Augen Habermas' für einen Primat der sozial integrierten Handlungsbereiche gegenüber den versachlichten Systemzusammenhängen. Die Positivierung des Rechts kann jedoch nicht erklären, warum die „kritischen Ungleichgewichte“ der materiellen Reproduktion in kapitalistischen Gesellschaften nur durch innere Kolonialisierung der Lebenswelt in den Griff zu bekommen sind.

Dies kann nur erklärt werden, wenn man die Systemperspektive annimmt und aus ihr die Beziehungen zwischen System und Lebenswelt analysiert. Diese Aus-

⁴⁴ Ebd. 488.

⁴⁵ Vgl. ebd. 293.

⁴⁶ Vgl. ebd. 277.

⁴⁷ Ebd. 452.

⁴⁸ Vgl. ebd. 458.

tauschbeziehungen laufen zwischen den institutionellen Ordnungen der Lebenswelt und den mediengesteuerten Subsystemen und bedeuten eine Monetarisierung und Bürokratisierung der Lebenswelt, die zweideutig sind: einerseits zerstören sie traditionelle Lebensformen, andererseits erlauben sie eine größere Effektivität in der Bewältigung systemischer Komplexitätssteigerung, die zugleich durch sie gefördert wird. Trotzdem sind es die monetarische Instrumentalisierung und die bürokratische Strukturierung der lebensweltlichen Produkte, soweit sie die Grenze der „in modernen Gesellschaften funktional notwendigen Institutionalisierung von Geld und Macht“ überschreiten, was zu pathologischen Nebeneffekten führt: zur einseitigen Rationalisierung oder Verdinglichung der Alltagspraxis. Hier kann Habermas die Verdrängung von Formen der sozialen Integration durch systemische Mechanismen selbst in Bereichen feststellen, wo die interaktive Konsensbildung nicht ersetzt werden kann.

Um diese Grenzüberschreitung erklären zu können, muss Habermas letztendlich auf Marx' Kapitalismustheorie zurückgreifen. Er will jedoch die angeblichen Fehler Horkheimers und Adornos vermeiden: ihr Beharren in der Orthodoxie, was die Werttheorie angeht, und die Totalisierung der Zweckrationalität der selbstgeregelten Subsysteme zu einer allumfassenden instrumentellen Vernunft. Der Marxschen Werttheorie gelingt es nach Habermas, die zwei Perspektiven zu vermitteln, die er stets auseinanderzuhalten bemüht ist und nun aufeinander beziehen will, nämlich die des Systems und die der Lebenswelt. Denn diese Theorie vereint in sich die Erklärung der kapitalistischen Produktionsweise als Selbstverwertung des Kapitals und als Klassenverhältnis: „In wertheoretischen Begriffen läßt sich das für die Produktionsweise fundamentale und im Arbeitsvertrag institutionalisierte Verhältnis des Tausches von Arbeitskraft gegen variables Kapital *gleichzeitig* als *Steuerungsmechanismus* eines selbstgeregelten Reproduktionsprozesses wie auch als ein *Reflexionsverhältnis* erklären, das den gesamten Akkumulationsprozeß als einen versachlichten, anonym gewordenen Prozeß der Ausbeutung verständlich macht“.⁴⁹ Die Herrschaftsverhältnisse werden durch den Markt und seine juristische Institutionalisierung verdeckt. Sie können jedoch durch die Analyse des Doppelcharakters der Ware Arbeitskraft aufgedeckt werden. Die Abstraktionsprozesse, die sowohl die Arbeit als auch die sozialen Verhältnisse subsumieren und die sogenannte *Selbstverwertung* des Kapitals verantworten, basieren auf dem Trugschluss, die Arbeitskraft als eine Ware wie jede andere zu behandeln. Aber sie ist in ihrem Ursprung nicht abstrakt, sondern subjektgebunden und gehört deshalb nicht nur systemischen, sondern auch lebensweltlichen Handlungskontexten an.

Darin besteht für Habermas die Stärke und zugleich die Schwäche der Werttheorie: in der Verknüpfung von System- und Handlungstheorie. Denn die systemische Abstraktion wird als Verdinglichung und Ausbeutung lebensweltlich verankerter Menschen begriffen: „Die *Zweisprachigkeit der theoretischen Darstellung* gibt

der dialektischen Begrifflichkeit, in der Marx System- und Handlungstheorie zusammensetzt, ihre kritische Pointe“.⁵⁰ Damit wird ein logischer Zusammenhang zwischen beiden Bereichen vorausgesetzt, der, ohne auf empirische Studien der Abstraktionsprozesse zurückgreifen zu müssen, das kapitalistische System als Selbstverwertungsprozess des Kapitals in eine Totalität verwandelt, die die Klassenverhältnisse fetischisiert und anonymisiert. Damit verkennt Marx nach Habermas die Leistung des kapitalistischen Systems bezüglich der Steuerungsmöglichkeiten wirtschaftlicher und administrativer Komplexitätssteigerung, die sich nicht mit den Klassenverhältnissen identifizieren. Dadurch wird nicht zwischen Systemdifferenzierung und den klassenspezifischen Formen ihrer Institutionalisierung unterschieden, woran die „Dialektik“ angeblich schuld ist.

Eine andere Unterscheidung, die Marx' Werttheorie verfehlt, ist die zwischen Verdinglichung und Rationalisierung der Lebenswelt, sodass die Abschaffung der Verdinglichung nur um den Preis einer Rückkehr zur undifferenzierten Lebenswelt zu erreichen wäre. Die Werttheorie verursacht letztlich eine Verengung des Handlungsbegriffs unter dem Modell zweckrationalen Handelns. Dadurch werden andere Aspekte der systemischen Integration ignoriert, die einerseits nicht im Verhältnis Arbeitskraft/Kapital aufgehen und andererseits die Verankerung der Subsysteme in lebensweltlichen Kontexten unter der Fiktion der Autonomie unabhängiger Konsumenten bzw. souveräner Staatsbürger – trotz Abkoppelung und Kolonialisierung – offenbaren. Staatlicher Interventionismus, Massendemokratie und Wohlfahrtsstaat, die von der Werttheorie nicht zufriedenstellend erklärt werden können, sind Institutionalisierungen einer in Spannung sich erhaltenden Beziehung zwischen den Zwängen selbstgeregelter Subsysteme und den Ansprüchen einer rationalisierten Lebenswelt. Ob damit die Werttheorie von Marx und ihre möglichen theoretischen Aktualisierungen erledigt sind, bleibt dahingestellt.

In seinem Begriff der Rationalisierung der Weltbilder übernimmt Habermas das Entzauberungstheorem, sodass modernes Bewusstsein sich für ihn durch seinen Gegensatz zum Mythos definiert. Entzauberung ist nicht bloß ein deskriptiver Diagnosebegriff, sondern auch ein Index von Universalitäts-, Differenzierungs- und Autonomiegewinn, kurz: von Rationalität. Damit stellt sich Habermas in Kontinuität mit der aufklärerischen Religionskritik, die die Partikularität der positiven Religion zunächst in der „Naturreligion“, dann in der Vernunft überhaupt negiert, bewahrt und überwindet wissen wollte, denn die Rationalisierung, als Versprachlichung des Sakralen ausgelegt, bedeutet die Auflösung seiner „Sinn-Ressourcen“ in eine kommunikative Ethik.⁵¹ Damit wird der Rationalisierungsprozess von den mythischen Weltbildern und konventionellen Handlungsmustern bis zur modernen Rationalität und zum postkonventionell fundierten kommunikativen Handeln im Bereich der Interaktion als ein Lernprozess der Menschengattung beschrieben. Man darf sich jedoch fragen, ob die Trennung

⁴⁹ Ebd. 492.

⁵⁰ Ebd. 498.

⁵¹ Ebd. 119.

von strategischen und interaktiven Handlungsstrukturen so radikal gezogen werden kann, wie Habermas es tut, und ob die Weltbilder und die daraus resultierenden moralisch-rechtlichen Institutionalisierungen so unabhängig von den instrumentell-strategischen Handlungsstrukturen sind, wie er sagt.

Kann man aber die Entstehung von Staat und Klassenherrschaft auf den moralischen Lernprozess zurückführen? „Herrschaft ist nach allem, was das archäologische und frühgeschichtliche Material der frühen Hochkulturen erkennen lässt, aus einer Entwicklung heraus entstanden, in der ökonomische und politische Prozesse eng miteinander verflochten waren.“⁵² Habermas will Ausdifferenzierung der Herrschaftspositionen aus der Konstitution legitimer Macht ableiten, als ob diese Macht aus rein moralischen Lernprozessen entstanden wäre. Diese Annahme lässt sich jedoch empirisch nicht erhärten. Wahrscheinlich ist es das Gegenteil, dass „die Herrschaftsentstehung ihrer Organisation auf dem Boden einer fortentwickelten Moral allemal“ zuvorkam.⁵³ Das gewisse Gleichgewicht von Anerkennung und Interessenverfolgung in den egalitären Frühgesellschaften kippt mit der Entstehung von Herrschaftsquellen zur Seite der Interessendurchsetzung um, ist jedoch kein Sündenfall. Verständigungsprozesse, die die normative Organisation von Gesellschaften bestimmen, können schon in ihren Anfängen nicht auf eine von strategischen und zweckrationalen Interessen abgehobene symbolische Interaktion eingeschränkt werden: „Nirgends wird die analytische Verzerrung durch die normative Vorgabe kommunikativen Handelns so deutlich wie darin, daß die Ausbildung herrschaftlich organisierter Gesellschaften als ein Vorgang dargestellt wird, der sich als moralischer Lernprozeß in den Köpfen der Beherrschten abspielt, und danach (!) erst sich in die reale politische Organisationsform der Herrschaft umsetzt.“⁵⁴

Um eine originäre Dichotomie von Arbeit und Interaktion zu begründen, kommt Habermas nicht um eine Hypostasierung der kollektiven Bewusstseinsformen und Institutionen herum, was auf die Übernahme von Durkheims Thesen über die elementaren Formen des religiösen Lebens zurückzuführen ist. Habermas' Primat der kommunikativen Rationalität droht die zweckrationale Beherrschung der Natur und die strategischen Herrschaftsverhältnisse in „Randbedingungen“ der sozialen Entwicklung zu verwandeln, die einerseits bestimmte Problemlagen zeitigen, andererseits selektiv-negativ gegenüber den gereiften kognitiven, moralisch-rechtlichen und expressiven Möglichkeiten in der Lebenswelt agieren.⁵⁵

Die getrennt verlaufende Untersuchung von Arbeit und Sprache sowie die These von der Priorität des sozialen Handelns gegenüber den Strukturen gesellschaftlicher Arbeit, vermeintlich kennzeichnend für den Tier-Mensch-Übergang,

⁵² Dux, *Kommunikative Vernunft*, 134.

⁵³ Ebd. 135.

⁵⁴ Ebd. 139.

⁵⁵ Vgl. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns I*, 277.

sind aber äußerst fragwürdig. Sprachentwicklung und Arbeits- und Sozialformenentwicklung sind vielmehr miteinander verwoben und hängen mit der Entwicklung von Arbeitsteilung und Kooperation auf der Grundlage der Werkzeugherstellung zusammen.⁵⁶ Die Verkürzung von gesellschaftlicher Arbeit auf technisch-strategisches Handeln führt zu einer künstlich abgeleiteten Unabhängigkeit der Sphäre der Interaktion. Eine nähere Betrachtung zeigt aber, dass es keine zweckrational-strategischen Handlungen ohne Koordination von reziproken Erwartungen und Interessen, also ohne Interaktion geben kann. In der strikten Trennung von Arbeit und Interaktion sowie in ihrer Verwandlung in anthropologisch tiefsitzende Strukturen wird der Schein der Trennung und Unabhängigkeit von Produktion und Zirkulation widerspiegelt. Diese Anthropologisierung ist das Fundament einer evolutionären Interpretation der Geschichte als Lernprozess, in dem den kognitiven und moralischen Kompetenzen der Individuen ein empirisch unhaltbarer Primat zugeschrieben wird.

Dieser Primat der Bewusstseinsstrukturen markiert die Distanz Habermas' zum Historischen Materialismus und seine Nähe zur bürgerlichen Geschichtsphilosophie. Dass er dann auf die Entwicklungspsychologie zurückgreift und die Isomorphie von Ontogenese und Phylogenese sowie die Entwicklungslogik der gesellschaftlichen Deutungs- und Handlungsmuster (Weltbilder, Moral und Recht) zum Interpretationsschlüssel einer als irreversible Stufenfolge verstandenen Geschichte macht, ist nicht mehr verwunderlich.

Der Menschennatur soll nach Habermas ein Mechanismus zugrunde liegen: der Mechanismus des Nicht-nicht-lernen-Könnens, den er mit der Vernünftigkeit des Menschen gleichsetzt. Er hat evolutionäre Lernprozesse zu verantworten, die strukturelle Innovationen in Weltbildern erzeugen, aus denen die geschichtliche Entwicklung resultiert. Die Frage nach der Genesis des kapitalistischen Systems als konkrete historische Form der Entlastung (Geld und Macht) der zweckrational-strategischen Handlungskoordination muss aus der Sicht der Rationalisierung der Weltbilder jedoch weitgehend ungeklärt bleiben. Der Kapitalismus ist das Ergebnis der weltgeschichtlich höchsten Entwicklungsstufe der Bewusstseins- und Handlungsstrukturen und zugleich die höchste Bedrohung der dadurch erreichten

⁵⁶ Vgl. Kunstmann, *Geschichte*, 282 ff.: „Wenn, wie vermutet werden kann, die Entwicklung zum Menschen in etwa den Rekonstruktionen der modernen Anthropologie entsprechend verlief, dann kann – trotz der noch immensen Lücken unseres Wissens über die Vorformen des Jetztmenschen – eine Stufenfolge, wie Habermas sie postuliert und mit der er seine Theorie zu fundieren sucht, nicht aufrechterhalten werden. Arbeit/Sprache einerseits und Rollenhandeln/Familie andererseits eignen sich nicht zur Abgrenzung bestimmter Entwicklungsstufen in der Anthropogenese, sind sie doch allesamt – über Vorstufen und Zwischenstufen vermittelte – interdependente Resultate und Verstärker im Prozeß der langsamen Lösung aus den übermächtigen vorausgesetzten Naturbedingungen. Weder Arbeit noch Sprache noch Sozialformen noch Rollenhandeln sind älter oder jünger als 'Mensch und Gesellschaft', sondern sind zusammen die in einem komplexen Evolutionsprozess entstandenen Charakteristika des Menschen“ (ebd. S. 288).

moralischen Kompetenzen. Habermas beschränkt sich darauf, dies als *paradox* zu bezeichnen.⁵⁷

Weil er den Eigentums- und Aneignungsformen sowie der damit verknüpften Arbeitsteilung für den Übergang von gewissermaßen egalitär zu klassenmäßig strukturierten Gesellschaften nur eine sekundäre Bedeutung beimisst, verlieren die Tauschbeziehungen und ihre historischen Gestalten praktisch jede Erklärungsfunktion sowohl für den Abstraktionsprozess im kognitiven Bereich als auch für die Organisation der gesellschaftlichen Interaktion und somit für den Rationalisierungsprozess selbst. Warum das universalistische Potential der Weltbilder (Moral und Recht), das im Laufe ihrer Rationalisierung immer mehr zur Geltung kommt, die kapitalistische Produktionsweise erzeugt hat, in deren Eigenlogik der Verwertung objektiv soziale Ungleichheit angelegt ist, lässt sich jedoch aus der angeblich *eigenen Logik* der Rationalisierung der Weltbilder nicht erklären.

Der halbherzige Rekurs auf Marx in seiner Theorie des kommunikativen Handelns kann diese Unzulänglichkeiten nicht beheben. Habermas neigt zusehends dazu, Kapitalismus mit den europäisch-nordamerikanischen Wohlfahrtsstaaten zu identifizieren. Die Beschreibung des kapitalistischen Systems anhand der Austauschbeziehungen zwischen den institutionellen Ordnungen der Lebenswelt und den mediengesteuerten Subsystemen muss als verfehlt betrachtet werden, wenn man eine weltweite Perspektive annimmt. Das ist kein Schönheitsfehler einer im Grunde richtigen Analyse, denn Habermas' Hauptargument gegen Marx besteht gerade in der Behauptung, dass der sozialstaatliche Kompromiss die Klassenstruktur im Tauschwertmedium auf einen normfreien Mechanismus zur Steuerung der materiellen Reproduktion beschränkt. Daher soll die Tauschwerttheorie nicht mehr in der Lage sein, die Verdinglichungsphänomene im Spätkapitalismus richtig zu analysieren.

Die von Marx nicht vorgesehene sozialstaatliche „Befriedung“ des Klassenkonflikts rührt aber nicht an der objektiv klassenmäßigen Organisation des tauschwertgesteuerten Produktionsprozesses. Die Vertragsbedingungen, die die einseitige Aneignung des Mehrproduktes regeln, können mehr oder weniger drakonisch sein, vom Wohlfahrtsstaat bis zur politisch-wirtschaftlichen Diktatur, aber der Kernbereich der materiellen Reproduktion, die gesellschaftliche Arbeit, bleibt einer klassenmäßigen, profitgerichteten Organisation unterworfen, die den Produzenten als fremde Macht gegenübertritt.⁵⁸ Dies lässt nicht zu, die Kritik am Phänomen der Kolonialisierung der kommunikativen Bereiche festzumachen, „weil die tauschwertvermittelte Selbststeuerung nicht erst Konsequenzen für die Lebenswelt hat, sondern [...] selbst eine historisch bestimmte funktionale Organisationsform der Lebenswelt ist“.⁵⁹ Die Realabstraktionen bestimmen sowohl die Produktions- als auch die Zirkulationsordnung. Deshalb laufen die Unterschei-

⁵⁷ Vgl. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns II, 277, 486 u.a.

⁵⁸ Vgl. Bolte, Wertgesetz, 33.

⁵⁹ Cerutti, Habermas, 361.

dung zwischen konkreter und abstrakter Arbeit sowie die Betrachtung des Doppelcharakters der Waren bei Marx nicht auf ihre Hypostasierung in zwei Reiche hinaus. Sie stellen vielmehr den Versuch dar, ein als naturwüchsig erscheinendes Tauschverhältnis als geschichtlich entstandenes und damit veränderbares aufzuzeigen. Die Werttheorie zeigt, dass dieses Tauschverhältnis im kapitalistischen System notwendigerweise mit Eigentums-, Aneignungs- und Entscheidungsungleichheit einhergeht. An diesem Partikularismus haftet auch die herrschende Vernunft.

Im Ding „Ware“ erscheinen die sozialen Beziehungen als „naturwüchsig“, als abstrakt notwendig: durch die Abstraktion Geld reguliert. Was Habermas als einen Prozess der Entlastung der Interaktion durch das Medium Geld interpretiert, legt Marx und mit ihm Adorno als eine Verdeckung konkreter, durch Herrschaft bestimmter sozialer Beziehungen aus, wobei Adorno die gegenseitige Bestimmung jenes Prozesses mit den Strukturen instrumentellen bzw. identifizierenden Denkens im Gegensatz zu Marx hervorhebt. Damit soll der Schein der Naturwüchsigkeit der Ökonomie und der des Identitätsdenkens durchbrochen werden. Da aber Habermas den Bereich der materiellen Reproduktion, der Naturaneignung, als normfrei erklärt und die Naturbeherrschung dem tauschwertgesteuerten wissenschaftlich-technischen Komplex überantwortet, verstärkt er den Schein der Naturwüchsigkeit bestimmter und historisch entstandener Formen der instrumentellen Erkenntnis und Unterwerfung der Natur.

Darüber hinaus lässt die Unterscheidung von Entwicklungslogik und Entwicklungsdynamik das geschichtlich Konkrete zum Material der Lernprozesse regredieren und die historische Leidenserfahrung für eine Theorie der Geschichte ohne Konsequenzen bleiben. Habermas gibt wohl zu, dass Monetarisierung und Bürokratisierung als Entlastungsprozesse der zweckrationalen und strategischen Handlungskoordination sich, „historisch gesehen, keineswegs schmerzlos“ vollzogen haben.⁶⁰ Einmal diese „Schmerzen“ überwunden habend, kann die materielle Reproduktion an diese mediengesteuerten Handlungssysteme jedoch „schmerzlos“ abgegeben werden.⁶¹ Die Verharmlosung der Systemwidersprüche und ihrer Konsequenzen unter dem Begriff der „Sozialpathologien“ wird jedoch offenkundig, wenn man versucht, darunter den Antisemitismus und die Massenvernichtung unter dem Nationalsozialismus, die weltweit bestehende Ungleichheit und die ungerechte Verteilung von Lebenschancen, die strukturelle Gewalt und die durch sie verursachten Leiden u.v.m. zu erfassen. Habermas sieht aber in diesen geschichtlich-gesellschaftlichen Phänomenen keinen Grund, das evolutive Schema zu hinterfragen, denn sie sind nur „Rückschritte“. Demnach

„hängt [es] vielmehr von zufälligen Konstellationen ab, ob eine Gesellschaft an einer Entwicklungsschwelle unproduktiv verharrt, oder ob sie ihre System-

⁶⁰ Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns II, 474.

⁶¹ Ebd. 549.

probleme durch Entwicklung neuer Strukturen löst. Schließlich sind *Rückschritte* in der Evolution möglich und vielfach empirisch belegt, allerdings wird eine Gesellschaft hinter ein einmal etabliertes Entwicklungsniveau nicht ohne die Begleitphänomene einer erzwungenen Regression zurückfallen können – wie sich beispielsweise am faschistischen Deutschland zeigen läßt. *Irreversibel* sind nicht die evolutionären Vorgänge, sondern die strukturellen Sequenzen, die eine Gesellschaft durchlaufen muß, *wenn* und *soweit* sie in Evolution begriffen ist.⁶²

Es wäre unzumutbar, den Massenmord unter dem Begriff „Begleitphänomen“ erfassen zu wollen, denn dieser Begriff verleiht ihm den Charakter einer Randererscheinung, als ob strukturelle Sequenzen von den konkreten geschichtlichen Ereignissen so unberührt bleiben könnten. Darüber hinaus ist der Nationalsozialismus sicherlich mehr als eine „zufällige Konstellation“, was den Kapitalismus angeht, und der Antisemitismus mehr als eine systeminduzierte „Sozialpathologie“, was die Bildung der modernen Bewusstseinsstrukturen betrifft.

Bezüglich der *Theodizeempfindlichkeit*, ohne die eine kritische Annäherung an diese geschichtliche Konstellation nicht möglich ist, kann die „alte“ Kritische Theorie über das interdisziplinäre Forschungsprojekt der vergangenen 30er Jahre hinaus bleibende Aktualität beanspruchen. Man könnte dagegen in Bezug auf die Evolutionstheorie von Habermas von einer formalen „Ratodizee“ sprechen, die einen strukturellen Fortschritt der Lernfähigkeiten *kontra*-faktisch nachzuweisen versucht. Das liegt nicht so weit entfernt von Hegels Idee der Geschichte als „Fortschritt *im Bewußtsein* der Freiheit“.⁶³ Habermas achtet freilich strikter darauf, das Bewußtsein der Freiheit von der tatsächlichen Freiheit zu unterscheiden, aber ein Grundton ist ihnen beiden gemeinsam: den tatsächlichen Verlauf der Geschichte als „Material“ zu betrachten, an dem sich die modernen Vernunftstrukturen gebildet haben. Leiden ist dementsprechend ein Begleitphänomen, dessen Erinnerung sich nicht in formal bestimmten Lernprozessen einholen läßt.

Es ist lobenswert, dass Habermas sich in der öffentlichen Diskussion für „die Erinnerung an das Leiden der von deutschen Händen Hingemordeten“ vehement einsetzt,⁶⁴ dadurch wird die Frage aber nicht weniger brisant, welchen Stellenwert die Erinnerung vergangenen Leidens in seiner eigenen Theorie der Geschichte als Sozialevolution hat. Die einzige Antwort lautet: Es handelt sich um faktische und kontingente Begleiterscheinungen eines Bildungsprozesses von Rationalitätsstrukturen, an denen sich das äußerste Ideal der Neuzeit erkennen läßt. Dagegen verstehen Adorno und Horkheimer die Kritik von Gesellschaft und Geschichte grundsätzlich als „Anamnese“.⁶⁵ Sie gehen von der traumatischen Erfahrung der Gegenwart aus und versuchen ihre vergessene Genesis durch Erinnerungsarbeit ans Tageslicht zu bringen. Während die klassische Geschichtstheorie eine Erklä-

⁶² Habermas, *Rekonstruktion*, 155.

⁶³ Vgl. Eickelpasch, *Axt der Vernunft*, 69.

⁶⁴ Habermas, *Schadenabwicklung*, 141 u.a.

⁶⁵ Vgl. Baars, *Kritik als Anamnese*.

rung des historischen Verlaufs zu liefern beansprucht, ist die Dialektik der Aufklärung eine „Demontage“ dieser Erklärung. Gegen die Entzauberungsthese, die die Moderne im Gegensatz zum Mythos definiert, bringen sie die Marxsche Assoziation von Verdinglichung und Verzauberung ins Spiel, die das Selbstverständnis der Moderne durchbricht und den modernen Mythos des Fortschritts zerstört.

Die Marxsche Verbindung von Tausch und Herrschaft, die seiner Warenanalyse eigen ist und den Schlüssel zur Durchleuchtung des kapitalistischen Systems darstellt, vertiefen Adorno und Horkheimer nicht dadurch, dass sie Herrschaft zu einer anthropologischen Geschichtskonstante machen – dafür sind die Fragmente der Dialektik der Aufklärung eben zu fragmentarisch –, sondern dadurch, dass sie in der Moderne jene Züge aufzeigen, die diese dem Mythos zuschreibt, und damit den Aufklärungsmythos des Fortschritts demontieren. Tausch ersetzt als Vermittlung die direkte Gewalt, schafft diese jedoch nicht ab, sondern verschleiert gesellschaftliche Herrschaft durch ihre Universalisierung bis zur Unkenntlichkeit.⁶⁶ Im Tausch totalisiert und verflüchtigt sich zugleich die Herrschaft, in der sich der Selbsterhaltungskampf gesellschaftlich realisiert, und setzt den Naturzwang fort, gegen den jener Kampf rebelliert. Die Möglichkeit von wahrer Autonomie hat deshalb ihren Ursprung nicht, wie Habermas meint, in der „Verrinnerlichung“ der Gruppenautorität und ihrer nachträglichen Versprachlichung, sondern vielmehr in der Distanz zur objektiven Gewalt, die eine massive Leidenserfahrung stiftet.⁶⁷ Deswegen basiert jedes Herrschaftssystem auf Vergessen. Deshalb ist der Ausdruck des Leidens Bedingung der Wahrheit.

4.

Unsere kritische Rekonstruktion der Geschichtstheorie von Jürgen Habermas soll nun die Basis für die Analyse von Peukerts Auseinandersetzung mit Habermas' Ansatz bilden. Wie wir schon am Anfang angedeutet haben, versucht Peukert immanent kritisch die geschichtstheoretischen Implikationen universaler Solidarität aufzuweisen. Zunächst geht es um die zeitliche Struktur kommunikativen Handelns.⁶⁸ Diese zeitliche Struktur wird an der Zeitlichkeit der Einbeziehung des

⁶⁶ Claussen, *Grenzen der Aufklärung*, 129.

⁶⁷ Dux, *Kommunikative Vernunft*, 121. In seiner Kritik von Habermas' Erklärung der Genesis der Normativität durch Internalisierung schreibt Dux: „Die auf Herrschaft gegründeten, mit kruder Gewalt durchgesetzten Verhältnisse der traditionellen Gesellschaften haben in so eklatanter Weise die Interessen der Gewaltunterworfenen verletzt, daß wir davon ausgehen müssen, daß diese Verletzungen auch empfunden wurden. Tatsächlich gibt es dafür durch die Geschichte hin Belege. [...] Mindestens im Leiden muß der Widerspruch festgehalten werden“ (ebd.).

⁶⁸ Peukert, *Wissenschaftstheorie*, 314.

anderen in die Interaktion erarbeitet. Die Vernichtung des erst die Interaktion ermöglichenden anderen stellt nicht nur die Kontinuität dieser Interaktion, sondern auch die Stabilität der Lebenswelt und die Möglichkeit von Identitätsbildung in Frage. Außerdem wird die in jeder Interaktion unterstellte ideale Sprechsituation ohne wahre Universalität, d.h. ohne eine auch die Toten einschließende Universalität, brüchig, denn das formale Ideal würde kontrafaktisch die Forderung seiner materialen Verwirklichung in der Geschichte einschließen, von der die sie ermöglichenden Vernichteten ausgeschlossen wären.

Habermas' Theorie der sozialen Evolution erhebt den Anspruch, Geschichte von einem normativen Ideal her zu betrachten und darauf hin zu interpretieren, d.h. in ihr wird gefragt, inwiefern sie als Entwicklung zu diesem Ideal rekonstruiert werden kann. Bei dieser Rekonstruktion kann es aber nach Peukert nicht darum gehen, Vergangenheit zum „Abfall in einem geschichtlichen Verwertungsprozeß“ zu degradieren, da wir es mit vergangenen Subjekten zu tun haben.⁶⁹ Sonst würde die Rekonstruktion mit dem normativen Ideal, woraufhin die Geschichte durchsichtig gemacht werden soll, in Widerspruch geraten. Geschichte wäre dadurch auf die bloße Kulisse eines als kommunikative Verflüssigung verstandenen Rationalisierungsprozesses reduziert, der zur Bildung des modernen moralischen Bewusstseins geführt hat. Wie im dritten Teil dieses Beitrages gezeigt wurde, lässt sich unter dieser Geschichtskonzeption eine Verdrängung der Leidensgeschichte zahlloser Opfer, vor allem der unschuldig vernichteten, kaum vermeiden.

Die Mitgift der Einbeziehung der Erinnerung an das Vergangene in die Konstitution universaler Solidarität ist aber das, was Peukert die Aporie anamnetischer Solidarität nennt. Man kann diese rückwärtsgewandte Solidarität nicht aufgeben, ohne universale Solidarität als Voraussetzung gelingender Subjektwerdung zu untergraben. Wird universale Solidarität anamnetisch, dann droht die Leidensgeschichte der Welt übermächtig und das Gelingen von Subjektwerdung angesichts der Vernichtung Unschuldiger fragwürdig zu werden. Aus dieser Aporie gibt es keinen einfachen Ausweg. Man kann die anamnetische Dimension von Solidarität ignorieren und in Widerspruch mit den immanenten Forderungen von Solidarität geraten. Man kann die Erinnerung an unschuldig Vernichtete als Bestandteil von universaler Solidarität bejahen und die Unwiederbringlichkeit oder Abgeschlossenheit vom Vergangenen behaupten (Horkheimer), dann wird diese Solidarität bis zur äußersten Verzweiflung getrieben. Oder, das wäre die Antwort Peukerts, es lässt sich in der Praxis anamnetischer Solidarität auf eine Realität verweisen, die als absolute Freiheit endliche geschichtliche Freiheit ermöglicht, den Tod des anderen als äußersten Horizont des Bewusstseins einbeziehen lässt und die Opfer des geschichtlichen Prozesses nicht für immer verschwinden lässt: „Diese im kommunikativen Handeln erschlossene Wirklichkeit, die als die rettende Wirklichkeit für den anderen und zugleich als die Wirklichkeit

⁶⁹ Ebd. 305.

behauptet wird, die durch diese Rettung des anderen die eigene zeitliche, auf den Tod zugehende Existenz ermöglicht, muß als 'Gott' bezeichnet werden.“⁷⁰

Von der Unausweichlichkeit der kontrafaktischen Unterstellung einer idealen interaktiven Reziprozität leitet Peukert eine unausweichliche Alternative zur Auflösung der durch die Existenz geschichtlicher Opfer verursachten Aporie anamnetischer Solidarität ab. Sie lautet: innerer Widerspruch, moralische Verzweiflung oder Existenz einer rettenden Wirklichkeit. Die Behauptung der Wirklichkeit Gottes erhalte dadurch den wissenschaftstheoretischen bzw. den rationalen Anspruch, der aus der immanenten Entfaltung einer rational rekonstruierten Notwendigkeit der Unterstellung eines Ideals entsteht: „Die Wirklichkeit Gottes wird also aus einer Situation kommunikativen Handelns, die letztlich unausweichlich ist, durch das kommunikative Handeln selbst *identifizierbar* und so *benennbar*.“⁷¹

Lässt sich aber die unausweichliche Unterstellung eines kontrafaktischen, d.h. eines nicht verwirklichten bzw. prinzipiell nicht realisierbaren Ideals wegen seiner historischen, d.h. faktischen Nicht-Realisierung des Selbstwiderspruches überführen? Würde die faktische Verwirklichung des unterstellten Ideals einer interaktiven Reziprozität zugegebenermaßen die Einbeziehung aller bedeuten, die je gelebt haben, heißt das aber immer noch nicht, dass diese Verwirklichung stattfinden kann, auch selbst nicht, wenn sie erstrebenswert ist oder ersehnt wird: „Sittliches Handeln setzt voraus, dass derjenige, der handelt, nicht wissen kann, ob er das Ziel erreicht oder nicht – sonst wäre seine Gutheit nicht das einzige Motiv oder Ursache seines Handelns.“⁷² Auch wenn die Negation der Existenz einer Macht, die den endlichen Menschen zur Verwirklichung eines aus eigenen Kräften nicht zu erreichenden Ideals verhilft, gegen dasselbe prinzipielle Nicht-Wissen verstößt, lässt sich von der Notwendigkeit der Unterstellung eines erstrebenswerten Zieles auch nicht wissen, ob es erreicht wird oder nicht. Zudem spricht Habermas immer von einer „formalen Antizipation“ richtigen Lebens in jeder Interaktion. Und keine formale Antizipation lässt sich von faktischen Negationen erschüttern. Habermas' Theorie der sozialen Evolution erhebt den Anspruch, Geschichte als Entwicklung zu einem normativen Ideal zu rekonstruieren, aber nicht in dem Sinne, dass Geschichte faktisch dieses normative Ideal verwirklichen kann oder wird. Das war der Anspruch der Geschichtsphilosophie, zu dem er auf Distanz geht. In seiner Theorie der sozialen Evolution reicht es aus, Geschichte als Entwicklung zur expliziten Bildung dieses normativen Ideals und zur Bereitstellung der evolutiv gezeitigten Kompetenzen zu seiner faktisch nicht garantierbaren Verwirklichung zu rekonstruieren. In der idealen Sprechsituation geht es um formale Bedingungen kommunikativen Handelns. Die Behauptung, zu diesen formalen Bedingungen gehöre die Rettung aller Opfer der Geschichte, läuft Gefahr, denselben Widerspruch zu wiederholen, den die anamnetische

⁷⁰ Ebd. 342.

⁷¹ Ebd. 342.

⁷² John, Überlegungen, 148.

Solidarität zu denunzieren versucht, erneut diese Opfer zu funktionalisieren zum Gelingen gegenwärtiger Kommunikation.

Zeigt nicht gerade die Aporie anamnetischer Solidarität die Unzulänglichkeit der Theorie sozialer Evolution als Geschichtstheorie, und zwar in Bezug auf die Frage der Vermittlung von Universalität und Singularität, von Form und Materialität? Die Zeitfrage ist hier zentral, denn Singularität und Zeitlichkeit gehören zusammen. Das Singuläre ist das, was in Raum und Zeit geschieht, was von diesen Koordinaten nicht abstrahieren kann. Universalität dagegen ist von jeher mit Abstraktion verbunden. Sie ist auch eine Eigenschaft des Denkens und der Sprache. Ohne Abstraktion gäbe es weder Denken noch Kommunikation. Und von jeher wird auch darüber gestritten, ob es möglich ist, dass das Objekt, seine Konkretheit, seine Singularität usw. nicht durch die Festigkeit begrifflicher Definitionen verraten und entstellt wird. Die ethische und politische Dimension dieser erkenntnistheoretischen Fragestellung wird sofort erkennbar, wenn wir in Betracht ziehen, dass die Entstelltheit, die Beschädigung und die Unversöhntheit des Realen so wenig aus seiner zeitlichen Konkretheit abzustreifen sind, wie seine unverwirklichten Potentiale, seine Möglichkeiten und seine Ansprüche auf Gerechtigkeit.

Hier sind Benjamins intellektuelle Bemühungen anzusiedeln, das schwierige Verhältnis zwischen Geschichte und Wahrheit zum Hauptproblem philosophischer Reflexion zu machen. Schon in der erkenntnistheoretischen Vorrede zum Trauerspielbuch kreisen seine Ausführungen um diese Problematik der Vermittlung von Allgemeinheit und Singularität. Universalität heißt im begrifflichen Erkennen Überschreiten, über das Konkrete hinweggehen. Dagegen bemüht er eine monadologische Theorie der Wahrheit, die in Bezug auf Geschichte das Konkrete und Singulare zu retten versucht: „Die Vertiefung der historischen Perspektive [...] kennt, sei es ins Vergangene oder ins Zukünftige, prinzipiell keine Grenzen. Sie gibt der Idee das Totale. Deren Bau, wie die Totalität sie im Kontrast zu der ihr unveräußerlichen Isolierung prägt, ist monadologisch.“⁷³ Die Idee als Monade, d.h. als Inbegriff des individuellen Besonderen und zugleich als eine Totalität gedacht, scheint ein Paradoxon zu sein. Es ist aber ein gewolltes: der Versuch einer nicht gattungsbegrifflichen Vermittlung von Allgemeinem und Besonderem. Wahrheit – und hier gewinnt der Begriff des Zeitkerns seine volle Bedeutung – ist nicht nur von dem zeitbedingten Erkennen eines historisch situierten Subjekts abhängig, sondern von der Repräsentation eines Vergangenen in seiner Aktualität.

Benjamins Fortschrittskritik lässt sich in diesem Zusammenhang als materielle Kritik der erkenntnistheoretisch zuvor behandelten Vermittlung von Allgemeinheit und Singularität interpretieren. Wogegen sich diese Kritik richtet, ist die Bedeutungslosigkeit und Vergessenheit von Katastrophen und leiderzeugenden Ereignissen, die in den unaufhaltsamen und unendlichen Lauf der Zeit einge-

⁷³ Benjamin, Ursprung, 228.

schrieben sind: „Unendlichkeit und Unaufhaltsamkeit sind im Sinne des Begriffs der leeren Zeit Eigenschaften des Fortschritts, die durch die Abstraktion von Inhaltlichkeit und Ereignishaftigkeit, von Geschichte überhaupt erst zustande kommen können.“⁷⁴ In der Kritik des Fortschritts geht es um eine Kritik dieser realen Abstraktion, die im Fortschrittsdenken widergespiegelt wird. Denkabstraktion von Inhaltlichkeit und Ereignishaftigkeit ist also von gesellschaftlichen Abstraktionsprozessen nicht zu trennen, deren Vernichtungseffekt in der nationalsozialistischen Vernichtungspolitik zum Vorschein kommt. Die Erkenntnisbedeutung von Erinnerung rührt daher, dass sie nicht vom Erinnerten abstrahieren kann. Ihre moralische und politische Bedeutung rührt vom Widerstand gegen die Vergessenheit von Unterdrückung und Unterdrückten her, d.h. auch gegen gesellschaftliche Gewaltzusammenhänge.

Widerstandskompetenzen erwachsen den unterdrückten Subjekten angesichts bestehender Gefahr nicht aus der Aneignung vergesellschafteter Kompetenzen diskursiver Natur, die zur Einlösung kognitiver, moralischer oder expressiver Ansprüche befähigen, sondern aus einem Verhältnis zur Vergangenheit, das in der Tradition der Unterdrückten gründet, die weit davon entfernt ist, ein Kontinuum zur Konstitution des Gegenwärtigen herzustellen, sondern dieses Gegenwärtige als Herrschafts- und Gewaltzusammenhang auf vergangene Unterdrückung zurückführt und Unabgeholtes und Vernichtetes gegen die Fortsetzung von Gewalt und Unterdrückung mobilisiert. Die rettende Wirklichkeit Gottes wäre nur sinnvoll zu behaupten in Bezug auf die Unterbrechung der leeren, unendlichen und unaufhaltsamen Zeit, auf die Herrschaft und Gewalt im Kapitalismus angewiesen sind.

In der Theorie des kommunikativen Handelns lässt sich universale Solidarität normativ nur um den Preis einer gewaltigen, differenzierungstheoretischen Abmilderung der Kapitalismuskritik, wenn nicht einer Verharmlosung seiner Vernichtungspotentiale, einer auf diskursive Begründung einseitig fokussierten und prozedural verengten Rationalität und einer mit der Fortschrittslogik innigst kommunizierenden, die Vergangenheit zum Abfall eines Verwertungsprozess (als Konstitutionsprozess von formalen Denk- und Handlungsstrukturen) umwandelnden Geschichtskonstruktion absichern. Wie ich zu zeigen versucht habe, ist die Theorie sozialer Evolution darauf hin ausgerichtet, das „goldene Zeitalter“ des sogenannten Fordismus und Wohlfahrtsstaats evolutionstheoretisch zu fundieren und zu legitimieren gerade in dem historischen Augenblick, in dem sich dieses Nachkriegsarrangement aufzulösen begann. Die Leidensgeschichte verschwindet hinter dem triumphalen Herauskristallisieren von kommunikativen Integrationsstrukturen moderner Rationalisierung – allen systemischen Übergriffen zum Trotz. Nach fast drei Jahrzehnten neoliberaler Globalisierung wird erkennbar, dass die Theorie des kommunikativen Handelns auf die Legitimation eines Systems hinausläuft, das gelingende Subjektwerdung im Keim erstickt.

⁷⁴ John, Fortschrittskritik, 49 f.

In der Aporie anamnetischer Solidarität geht es jedoch um eine Erfahrung, die sich nicht in der Unausweichlichkeit einer idealen Kommunikationssituation umschreiben lässt, denn diese Erfahrung besitzt einen eschatologischen Charakter und die Realität, auf die sie sich bezieht, ist nicht ableitbar. Sie kann nur erhofft werden. Was erhofft werden muss, lässt sich in keinem Ableitungsschema einfangen.

Literaturverzeichnis

- ADORNO, Theodor W.: Einleitung zu Emil Durkheim „Soziologie und Philosophie“, in: Gesammelte Schriften Bd. 8. Frankfurt a. M. 1972, 245–279.
- ADORNO, Theodor W.: Minima moralia, in: Gesammelte Schriften Bd. 4. Frankfurt a.M. 1980.
- BAARS, Jan: Kritik als Anamnese. Die Komposition der Dialektik der Aufklärung, in: H. Kunneman/H. de Vries (Hg.): Die Aktualität der „Dialektik der Aufklärung“. Zwischen Moderne und Postmoderne. Frankfurt a. M./New York 1989. 210–235.
- BENJAMIN, Walter: Ursprung des deutschen Tauserspiels, in: Gesammelte Schriften Bd. I.1. Frankfurt a. M. 1980. 203–430.
- BENJAMIN, Walter: Das Passagen-Werk, in: Gesammelte Schriften Bde. V, 1–2. Frankfurt a. M. 1982.
- BOLTE, Gerhard: Wertgesetz und Kapital. Zur geschichtlichen Tendenz der abstrakten Arbeit, in: G. Schweppenhäuser u.a. (Hg.): Krise und Kritik. Zur Aktualität der Marxschen Theorie II. Lüneburg 1989. 23–35.
- CERUTTI, Furio: Habermas und Marx, in: Leviathan 11 (1983) 352–375.
- CLAUSSEN, Detlev: Grenzen der Aufklärung. Zur gesellschaftlichen Geschichte des modernen Antisemitismus. Frankfurt a. M. 1987.
- DUX, Günter: Kommunikative Vernunft und Interesse. Zur Rekonstruktion der normativen Ordnung in egalitär und herrschaftlich organisierter Gesellschaft, in: A. Honneth/H. Joas (Hg.): Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' „Theorie des Kommunikativen Handelns“. Frankfurt a. M. 1988. 110–143.
- EICKELPASCH, Rolf: Mit der Axt der Vernunft. Mythos und Vernunftkritik in der Kritischen Theorie, in: Ders. (Hg.): Unübersichtliche Moderne? Zur Diagnose und Kritik der Gegenwartsgesellschaft. Opladen 1991. 35–96.
- HABERMAS, Jürgen: Technik und Wissenschaft als „Ideologie“. Frankfurt a. M. 1970.
- HABERMAS, Jürgen: Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus. Frankfurt a. M. 1973.
- HABERMAS, Jürgen: Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus. Frankfurt a. M. 1976.
- HABERMAS, Jürgen: Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien. Neuausgabe. Frankfurt a. M. 1978.
- HABERMAS, Jürgen: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt a. M. 1984.

- HABERMAS, Jürgen: Eine Art Schadensabwicklung. Kleine Politische Schriften VI. Frankfurt a. M. 1987.
- HABERMAS, Jürgen: Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bde. Frankfurt a. M. 1988.
- HABERMAS, Jürgen: Philosophisch-politische Profile: Frankfurt a. M. 1991.
- HEGEL, Georg W.F.: Die Vernunft in der Geschichte. 5. Aufl. hg. v. J. Hoffmeister. Hamburg 1955.
- HEGEL, Georg W.F.: Phänomenologie des Geistes, in: Werke in zwanzig Bänden (Theorie-Werkausgabe), hg. v. E. Moldenhauer/K. M. Michel. Bd. 3. Frankfurt a. M. 1986.
- JOHN, Ottmar: Fortschrittskritik und Erinnerung. Walter Benjamin, ein Zeuge der Gefahr, in: E. Arens/O. John/P. Rottländer: Erinnerung, Befreiung, Solidarität. Benjamin, Marcuse, Habermas und die politische Theologie. Düsseldorf 1991. 13–80.
- JOHN, Ottmar: Überlegungen zum Wahrheitsverständnis des Monotheismus. Die Bedeutung von realen geschichtlichen Befreiungserfahrungen für den Glauben an den einen Gott, in: O. John/M. Möhring-Hesse (Hg.): Heil – Gerechtigkeit – Wahrheit. Eine Trias der christlichen Gottesrede. Münster/Berlin 2006. 137–164.
- KOSELLECK, Reinhart: Fortschritt, in: O. Brunner/W. Conze/R. Koselleck (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe Bd. 2. Stuttgart 1975. 404–405.
- KUNSTMANN, Wilfried: Geschichte als Konstitution der Vernunft. Bemerkungen zur Evolutionstheorie von Jürgen Habermas, in: Ders./E. Sander (Hg.): „Kritische Theorie“ zwischen Theologie und Evolutionstheorie. Beiträge zur Auseinandersetzung mit der „Frankfurter Schule“. München 1981. 266–325.
- MARX, Karl: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, in: MEW Bd. 40. Berlin 1968. 465–588.
- MARX, Karl: Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, in: MEW Bd. 8. Berlin 1960. 111–207.
- MARX, Karl: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW Bde. 23–25. Berlin 1962.
- METZ, Johann B.: Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie. Mainz 1992.
- MEYER, Lars: Absoluter Wert und allgemeiner Wille. Zur Selbstbegründung dialektischer Gesellschaftstheorie. Bielefeld 2005.
- PEUKERT, Helmut: Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung. Frankfurt a. M. 1978.

- PEUKERT, Helmut: Kommunikatives Handeln, Systeme der Machtsteigerung und die unvollendeten Projekte Aufklärung und Theologie, in: E. Arens (Hg.): Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie des kommunikativen Handelns. Düsseldorf 1989. 39–64.
- PIEPMEIER, Reiner: Weltgeist – Erinnerung – Er-Innerung, in: Hegel-Jahrbuch 1981–1982. 145–155.
- POSTONE, Moishe: Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx. Madrid 2006.
- SCHWEPENHÄUSER, Hermann: Spekulative und negative Dialektik, in: Ders.: Vergegenwärtigungen zur Unzeit? Gesammelte Aufsätze und Vorträge. Lüneburg 1986, 163 ff.