

Aus:

BERND KRONENBERG

Die Zerbrechlichkeit des Wahren

Richard Rortys Neopragmatismus
und Adornos Negative Dialektik

Mai 2010, 386 Seiten, kart., 35,80 €, ISBN 978-3-8376-1410-7

Das Zentrum der Philosophie Rortys bildet keine – wie oftmals angenommen – neue Spielart des Relativismus, sondern die Kritik am philosophischen Fundierungsanspruch. Bernd Kronenberg rekonstruiert das neopragmatische Modell hinter dieser Kritik, das von sozialen Praktiken statt von Wissensfundamenten ausgeht. Hieran knüpft der Versuch einer Neuinterpretation der Negativen Dialektik Adornos an: Jener Fundierungsanspruch bestätigt die Vorherrschaft identifizierenden Denkens, das durch die gesellschaftlichen Praktiken der Gleichsetzung in der Realität verankert ist, die das Denken ihrerseits prägt. Das Buch entfaltet diese Dialektik im sprachphilosophischen, erkenntnis- und gesellschaftstheoretischen Kontext.

Bernd Kronenberg (Dr. phil.) hat an der Philosophischen Fakultät der Universität Potsdam promoviert und lebt in Berlin.

Weitere Informationen und Bestellung unter:
www.transcript-verlag.de/ts1410/ts1410.php

Inhalt

Der Anstoß von außen	7
Einleitung	13
1. Rortys neopragmatische Kritik am Wahrheitsbegriff	69
2. Sprachspielnominalismus	111
3. Naturalistischer Sprachspielnominalismus	145
4. Erkenntnistheoretischer Behaviorismus	181
5. Neopragmatismus und Subjektphilosophie: eine Kritik	199
6. Begriff und Realität in der <i>Negativen Dialektik</i> Adornos	235
7. Zweite Reflexion und die Dialektik der Subjektivierung	259
8. Residualisierung und Aufklärungsdialektik	291
9. Mimesis und Deresidualisierung	321
10. Erfahrung im gesellschaftlichen Immanenzzusammenhang	351
Siglenverzeichnis und zitierte Literatur	375
Thematische Übersicht	379

Der Anstoß von außen

Es hätten auch andere Philosophien für die Entwicklung meines Interesses an philosophischen Themen eine maßgebliche Rolle spielen können; der Beginn ist nicht frei von Zufällen. Doch spielte diese Rolle nun einmal die Philosophie Adornos, deren Einfluss natürlich auch dazu führte, dass ich mich mit der dieser Philosophie vorausliegenden Theorieentwicklung auseinandersetzte. Schließlich folgte dieser philosophischen Begegnung eine lange Beschäftigung mit der Fortentwicklung der Kritischen Theorie durch Habermas. Mir sind die Kontroversen somit nicht entgangen zwischen denen, die an der Kommunikationstheorie von Habermas das kritische Potential der frühen Kritischen Theorie vermissen, und denjenigen, für die erst mit der Theorie des kommunikativen Handelns die normativen Grundlagen einer kritischen Gesellschaftstheorie erhellt worden sind; Grundlagen, die Horkheimer und Adorno noch nicht in ihren Blick bekommen konnten, und zwar – wie ihre Kritiker meinen – aufgrund der subjektphilosophischen Prämissen ihres Ansatzes.

Die Konzeption einer kommunikativen Vernunft betrachte ich als die bisher wichtigste Weiterentwicklung der Kritischen Theorie durch Habermas. Mit dieser Konzeption sind wichtige Theorieströme konstruktiv aufgenommen worden, von denen sich die frühe Kritische Theorie noch abgegrenzt hatte. Gleichwohl meine ich, dass mit der theoretischen Etablierung einer kommunikativen Vernunft in ihrer habermasschen Fassung etwas an der Philosophie Adornos unabgegolten geblieben ist, das den Nerv der Kritischen Theorie berührt und in neuen theoretischen Zusammenhängen zur Geltung gebracht werden sollte, wenn diese Theorie nicht zur philosophischen Tradition erstarren soll. Es ist Adornos nicht anthropozentrischer Begriff von Kommunikation, der sich mit einer noch so komplexen und kritisch angelegten Intersubjektivitätstheorie nicht einholen lässt und dem gegenüber selbst noch eine kommunikative Handlungs- und Vernunftkonzeption subjektphilosophische Züge trägt. Martin Seel hat, wohl vor dem Hintergrund des sogenannten Paradigmenwechsels in der Kritischen Theorie, mit Blick auf Adornos Philosophie treffend angemerkt, dass die „Arbeitsteilung zwi-

schen einer rücksichtslosen Manipulation der Natur und einer rücksichtsvollen Kultivierung der Gesellschaft“¹ nicht aufgeht. Diese Einschätzung, mit der zugleich eine genuine Problematik der Theorie von Habermas angesprochen ist, werden viele von denen teilen, die der Philosophie Adornos einen nicht unbeachtlichen Teil ihrer philosophischen Bildung verdanken.

Ich hatte – vor Jahren – eine breit angelegte Untersuchung zu Adorno und Habermas ins Auge gefasst, in der eine auf diese Problematik bezogene Kontroverse ausgetragen werden sollte. Doch zu diesem Austrag ist es nicht gekommen. Das Unbehagen, in *einer* philosophischen Tradition mit ihren zahlreichen akademischen Debatten zu verharren, entfremdete mich allmählich meinem eigenen Projekt.

In seiner *Negativen Dialektik* gibt Adorno, im Hinblick auf eine Kritik am Idealismus, zu bedenken, dass ohne ein Wissen von außen keine immanente Kritik ihre Aufgabe erfüllen kann. Auch das Subjekt durchschaue seinen idealistischen Trug, es sei das konstitutive Zentrum, erst durch einen Anstoß von außen, wie ihn der auf das Kräutlein Niesmitlust verzauberte Zwerg Nase durch die Weisheit der Gans Mimi erhält. In Abwandlung dieser These möchte ich behaupten, dass eine philosophische Tradition erst lebendig und produktiv werden kann und sich ihr unabgegoltenen kritischer Gehalt neu entfalten lässt, wenn auch sie einen Anstoß von außen erhält. Auch die Philosophie Adornos, die mitunter auf ihre eigene Auseinandersetzung mit dem Idealismus verzaubert ist, braucht die Weisheit Mimis. Wenn Adorno unter geistiger Erfahrung versteht, sich der Tradition zu entäußern *und* sie verwandelnd aufzubewahren, so besteht die Tradition, auf die er sich primär bezieht, aus Kant, Hegel, Marx und Nietzsche. Auf diese Tradition kann sich eine erneute Aneignung der Philosophie Adornos heute freilich nicht mehr beschränken. Dementsprechend wird, meines Erachtens, eine den philosophischen Gehalt der Kritischen Theorie aufbewahrende Verwandlung dieser Theorie am ehesten dann gelingen, wenn sie – mitsamt der Tradition, die bereits durch sie verwandelt wurde – mit einer späteren und aus einer ganz anderen Strömung hervorgegangenen Theorie sowohl zusammengebracht als auch konfrontiert wird.

Es war Zufall, dass ich unmittelbar nach der wiederholten Lektüre von Adornos *Metakritik der Erkenntnistheorie* Rortys *Spiegel der Natur* zu lesen begann, meine erste Lektüre der Schriften Rortys. Adorno entfaltet seine Metakritik an der Erkenntnistheorie im theoretischen Rahmen von Hegels Dialektik und Nietzsches Metaphysikkritik. Rorty, der ebenfalls eine Metakritik an der Erkenntnistheorie entwickelt, versucht dies auf dem vor allem mit Wittgensteins Sprachphilosophie und Deweys Pragmatismus erarbeiteten Niveau philosophischer Reflexion. – Zwei Ansätze, die den epistemologischen Versuch der Wissensfundierung qua Rückgang auf das, was einem Subjekt am nächsten ist, einer Kritik unterziehen und deren wechselseitige Befruchtungsmöglichkeiten für mich – im

1 M. Seel: Adornos Philosophie der Kontemplation, S. 60.

zweifachen Wortsinn – nicht zu übersehen waren; nicht zu übersehen vor allem im Hinblick auf die Entfaltung und Auflösung der subjektphilosophischen Problematik, an der sich die Kontroverse zwischen der frühen Kritischen Theorie und ihrer kommunikationstheoretischen Weiterentwicklung entzündete. Und so sollte meine Lektüre Rortys zum Anlass werden, mich mit einem Theoriestrom auseinanderzusetzen, dessen Bedeutung für eine Neuinterpretation und Aktualisierung der Philosophie Adornos immer noch unzureichend wahrgenommen wird.

Was eines Anstoßes von außen bedurfte, das war vor allem die implizite Voraussetzung einer cartesianischen Ontologie der frühen Kritischen Theorie, die sich in Gestalt einer metaphysisch aufgeladenen Entgegensetzung von Geist und Natur zeigt und die daran hindert, pragmatistische Einsichten für eine Erkenntnis- und Gesellschaftskritik fruchtbar zu machen. Der Neopragmatismus bietet die theoretischen Mittel, um den Antagonismus von Geist und Natur, der in einem Zustand der Versöhnung – normativer Gehalt der Kritischen Theorie – aufgehoben sein soll, als einen solchen zu rekonstruieren, der sich *innerhalb* der gesellschaftlichen Praxis zuträgt: zwischen den in Sprache sedimentierten, naturbeherrschenden Praktiken und dem, was Menschen, Tiere und Dinge jenseits dieser Praktiken und jenseits dessen, was diese Praktiken aus ihnen machen, für Menschen sein könnten. Auf diese Weise lässt sich die Praxis einer sich verständigenden, jedoch selbstzentrierten Sprachgemeinschaft beleuchten und ein erweitertes Verständnis von Kommunikation vorbereiten.

Wenngleich insbesondere Habermas die Kritische Theorie den pragmatischen Strömungen der Philosophie gegenüber weit geöffnet hat, so geht es ihm jedoch, etwa mit Pierce, in erster Linie um die Variante des Pragmatismus, an die sich eine *transzendental* ausgerichtete Diskurs- und Handlungstheorie anschließen lässt. Mit Rorty aber erlangt die transzendental- und fundierungskritische Variante, wie sie auf Dewey und James zurückgeht, ein neues Gewicht. Dass die *Negative Dialektik* auf keinen transzendentalen Ansatz hinaus will, einen solchen ebenso wie Positivismus und Ontologie vielmehr kritisiert, dass sie sich nachdrücklich gegen philosophische Fundierungsansprüche wendet, darin kommuniziert sie mit dem Neopragmatismus Rortys. – Für den weitaus überwiegenden Teil der philosophischen Tradition, die sich nicht selten die Mathematik zum Vorbild genommen hat, gilt, dass Wissen, unkorrigierbares Wissen, das in der Moderne zunehmend aus der Analyse transzendentaler Strukturen gewonnen werden soll, der Wahrheit am nächsten kommt und der Philosophie einen wichtigen Platz in der Kultur und den Wissenschaften sichert. Mit dieser Vorstellung bricht die *Negative Dialektik* Adornos nicht weniger als der Neopragmatismus Rortys. Wird die Dimension des Gewünschten, Möglichen und Zukünftigen in relevanter Weise in die philosophische Reflexion einbezogen, so wird das theoretische Ziel, Philosophie auf ein Kompendium unwiderlegbarer Sätze zu reduzieren, die zugleich eine transhistorische Matrix bilden, mehr als skeptisch zu betrachten sein. – Im Laufe meiner Auseinandersetzung mit dem Neopragmatismus

und meiner erneuten Aneignung der Kritischen Theorie wurde mir deutlich, wie eng der fundierungskritische Impuls dieser Philosophien mit dem intellektuellen Engagement für eine offene und bessere Zukunft zusammenhängt. Mir wurde auch deutlich, wie sehr Adornos fundierungskritische Einstellung mit einer Offenheit der Realität gegenüber verbunden ist, die in menschlichen Zweckbestimmungen nicht aufgeht und von einer selbstzentrierten Kommunikationsgemeinschaft verfehlt wird.

Sie war gleichwohl nicht purer Zufall, die Lektüre von Rortys *Spiegel der Natur*, denn ihr ging das Interesse am Pragmatismus voraus. Und dieses Interesse hätte sich nicht entwickeln können, hätte der Pragmatismus mit der Kritischen Theorie nicht etwas Wichtiges gemeinsam. Ein Verständnis von Philosophie, das deren Aufgabe in der Verbesserung grundlegender Disziplinen und Methoden und der hermeneutischen Traditionspflege sieht, während es ein soziales und geschichtliches Sensorium und damit auch die begriffliche Reflexion geschichtlicher Erfahrung für verzichtbar hält, hat bisher mein nachhaltiges Interesse nicht wecken können. Der Kritischen Theorie ging es nie darum, sich philosophisch zu fundieren, sondern sich gesellschaftlich zu kontextuieren und auf diesem Wege ihr Selbstverständnis als *kritische* Philosophie zu gewinnen. An die Stelle von Letztbegründungen setzt sie die begründete Parteilichkeit des Denkens für die verletzte Kreatur. Auch der Pragmatismus hat die Philosophie stets im Kontext gesellschaftlich-kultureller Probleme reflektiert; für Rorty ist sie eine Form der Kulturpolitik und nicht der Erforschung kultureller Fundamente jenseits der Politik. Wenn Adorno den „einen und wahrhaft freien John Dewey“² erwähnt und dessen Experimentalismus dem Hegelleser empfiehlt, deutet sich eine Affinität in der philosophischen Einstellung an, für die der Fortschritt zur Humanität und die Freiheit eines Denkens, das sich nicht länger an vermeintliche Fundamente kettet, zusammengehören.

Doch so wie die verzauberte Mimi der Hilfe Jakobs bedurfte, der sie aus dem Palast führte, in dem sie gefangen war, und sie bis hin zum Meeresstrand begleitete, so bedarf auch der Pragmatismus und insbesondere der Neopragmatismus der Kritischen Theorie ihrer Einsicht wegen, dass es keine bessere Zukunft geben kann ohne ein gelingendes Verhältnis der Menschen zur Natur und dass dieses Gelingen eine kritische Sicht auf die Praktiken der Naturbeherrschung und des menschlichen Zentrismus erfordert, der zu einer realen wie theoretischen Gefangenschaft geworden ist, die durch diese Praktiken gefestigt wird, und der sich erkenntnistheoretisch im Primat des Subjekts wie der Subjektgemeinschaft gegenüber dem Objekt niederschlägt. Der Pragmatismus und der Neopragmatismus haben in ihrem Fortschrittsoptimismus das Problem eines menschlichen Naturverhältnisses, in dem Natur *als* Beherrschte auf die Menschen zurückschlägt, bis heute nicht sehen wollen. Und darin teilen sie das Defizit der Konzeption einer kommunikativen Vernunft, die keinen objektiven Begriff von Kommunikation

2 Th. W. Adorno: Gesammelte Schriften, Band 7, S. 498.

zulassen möchte und der die theoretischen Mittel fehlen, nicht nur zu sagen, was der Natur angetan wird, sondern auch, was sich die Menschen antun mit dem, was sie der Natur antun.

Abgesehen von diesen konzeptionellen Überlegungen soll die nachfolgende Untersuchung dazu beitragen, die Philosophie Rortys von ihrem Image der post-modernen Frivolität zu befreien, das eine produktive Auseinandersetzung mit ihr seitens der Kritischen Theorie noch immer behindert. Im Hinblick auf Adorno möchte diese Untersuchung dazu anregen, durch eine weite theoretische Öffnung zu anderen Theoremen als den im Umkreis der Kritischen Theorie entwickelten neue Wege der Interpretation zu gehen, indem sie einen solchen Weg aufzeigt. Natürlich ist, was den vorliegenden Interpretationsversuch der Philosophie Adornos betrifft, nicht alles neu, aber hoffentlich vieles in einem neuen Licht gesehen, in dem sich die Aktualität Adornos denen zeigen kann, die ihn nicht der Tradition überlassen wollen.

Wenn in die Untersuchung akademische Diskurse und Diskussionen wenig einbezogen werden und auf monografische Beiträge zu den behandelten Autoren nur selten Bezug genommen wird, so weder aus Geringschätzung noch aus heimlicher Originalitätssucht. Denn zum einen verdanke ich solchen Beiträgen – auch wenn sie in der folgenden Untersuchung nicht mehr als eine indirekte Rolle spielen – wichtige Einsichten und Anregungen, zum anderen stellt aus meiner Sicht der akademische Diskurs eine wichtige Form der öffentlichen Auseinandersetzung dar. Jedoch hat die Beschäftigung mit den zwei Protagonisten meine intellektuelle Aufmerksamkeit in einer Weise in Anspruch genommen, die mir die ständige Bezugnahme auf bekannte und weniger bekannte Beiträge zu diesen Autoren künstlich erscheinen ließ, wenn sie sich nicht aus der gedanklichen Entwicklung ergab. Dementsprechend wollte ich auch dem Literaturverzeichnis nicht die Funktion zuweisen, philosophische Kompetenz – eine Kompetenz qua Belesenheit – zu signalisieren. Es ist daher von geringem Umfang.

Bedanken möchte ich mich für die besondere Aufgeschlossenheit und das Interesse, das Prof. Christoph Menke von Anbeginn meinem Dissertationsprojekt an der Universität Potsdam entgegengebracht hat, dessen überarbeitete Fassung diese Untersuchung darstellt. Mein Dank gilt ebenfalls Prof. Christoph Demmerling, der sich aus Interesse an der Sache umstandslos dazu bereit erklärte, sich mit meiner Untersuchung auseinanderzusetzen. Inga Meincke gilt mein besonderer Dank für die kritische Durchsicht und die Korrektur des Typoskripts. Anderen, wengleich nicht namentlich erwähnten, gilt ebenfalls mein Dank – für die freundschaftliche Unterstützung meines Projekts, darunter auch Unterstützungen unscheinbarer, aber doch unentbehrlicher Art, Anregungen durch kontroverse oder scheinbar harmlose Gespräche, deren weitreichende Folgen für meine eigenen Überlegungen ich häufig erst sehr viel später sehen konnte.

Wahrheit ist ein ungeschickter Dienstbote, der
beim Reinemachen die Teller zerschlägt.

Karl Kraus

Einleitung

Die folgende Untersuchung befasst sich mit der Epistemologie sowohl des Neopragmatismus Rortys als auch der dialektischen Philosophie Adornos und versucht, die jeweils mit diesen Epistemologien verbundene Metakritik an der tradierten Erkenntnistheorie und der Wahrheitsauffassung der Neuzeit zu rekonstruieren. Mit der Philosophie Adornos und Rortys stoßen Theorieströme aufeinander, die bisher kaum in produktiven Kontakt miteinander getreten sind, obgleich die konsequent fundierungskritische Einstellung beider Autoren gegenüber der philosophischen Überlieferung auf gemeinsame Motive ihres theoretischen Hintergrundes verweist.

Theoriegeschichtlich gesehen sind der frühe Pragmatismus und die Kritische Theorie, aus der die Idee negativer Dialektik hervorgegangen ist, auf den ersten Blick eher gegensätzliche Ansätze. Aus der Sicht der frühen Kritischen Theorie ist der Pragmatismus eine Gestalt instrumenteller und subjektiver Vernunft. Denn im Pragmatismus übernimmt das Funktionieren einer gemeinsamen Praxis der Menschen, einschließlich der Praxis des Argumentierens und Rechtfertigens von Überzeugungen, die Rolle des Wahrheitsmaßstabes, der sich in der abendländischen Philosophie hingegen vorwiegend aus dem Begriff der Erkenntnis als *adaequatio rei atque cogitationis* ergibt und auch dort noch gilt, wo etwa die ‚res‘ als dieser Maßstab im Bewusstsein des Erkennenden verortet wird. Einem solchen Wahrheitsbegriff gemäß funktioniert eine Praxis kraft der Erkenntnis des an sich Wahren, nicht aber ist das Wahre durch das Funktionieren praktischer Vollzüge ausgewiesen, in welchen sich die gerechtfertigten Überzeugungen niederschlagen und bewähren. Dass diese im Pragmatismus immer schon vor dem Hintergrund der sozialen Bestimmung des für uns, die menschliche Gemeinschaft, Erstrebenswerten verstanden werden, spielt aus der Sicht der traditionellen Wahrheitsauffassung für eine Kritik am pragmatischen Wahrheitsbegriff keine Rolle. Und in dieser wahrheitstheoretisch dem Pragmatismus entgegengesetzten Tradition befindet sich durchaus auch die von Adorno und Horkheimer repräsentierte frühe Kritische Theorie. Ihre Stellung zum Pragmatismus ist doppeldeutig:

Soweit es darum geht, dass das für uns Erstrebenswerte das partikulare Interesse zu einem gemeinsamen Interesse aller Mitglieder eines solidarischen, demokratischen Gemeinwesens hin übersteigt, konvergiert die frühe Kritische Theorie mit dem Pragmatismus. Sieht die Kritische Theorie doch in der kein Individuum mehr beherrschenden oder von sich ausgrenzenden Allgemeinheit, das heißt in einer Solidarität des Ganzen, subjektive Vernunft transzendiert. Auf der anderen Seite jedoch, nämlich der Natur gegenüber, bleibt die Vernunft im Pragmatismus aus der Sicht der Kritischen Theorie eine subjektive, weil für ihn der Erfolg einer naturbeherrschenden Praxis den Maßstab der Rechtfertigung solcher Überzeugungen bildet, die ein gegenständliches Wissen beinhalten. Diese Anschauung hat Horkheimer in seiner *Kritik der instrumentellen Vernunft* dem Pragmatismus als Verkennung und Verkehrung dessen, was das Wahre ist, vorgeworfen, ihn freilich damit auch als Ganzen auf einen planen Instrumentalismus reduziert.¹

Die Sicht des Pragmatismus auf die frühe Kritische Theorie gibt es nicht, denn diese wurde vom Pragmatismus bis auf den heutigen Tag bedauerlicherweise erst gar nicht rezipiert. Würde man aber für den Pragmatismus fiktiv eine solche Sicht einnehmen, so könnte ihm die Kritische Theorie als ein widersprüchliches Bemühen erscheinen: Einerseits gehen Horkheimer und Adorno seit der *Dialektik der Aufklärung* vom unwiderruflichen historischen Verfall der objektiven Vernunft mitsamt ihren substantiellen Grundbegriffen aus, zu denen vor allen anderen der Wahrheitsbegriff zählt. Um die Defizite der etablierten subjektiven wie instrumentellen Vernunft jedoch beleuchten zu können, die zu keinem emphatischen Wahrheitsbegriff mehr fähig ist, können sie ihr gegenüber – denn einen alternativen und erweiterten Vernunftbegriff haben sie nicht entwickelt – nur wieder die Perspektive der objektiven Vernunft einnehmen. Epistemologisch gewendet würde dies aus der Perspektive des Pragmatismus Folgendes besagen: Wenn die Kritische Theorie *weder* zu einem naiven oder metaphysischen Realismus zurückkehren kann, wenn sie weder begriffsrealistisch eine Reontologisierung vollziehen und damit die erkenntniskritische Wendung zum Subjekt widerrufen will *noch* bei der neuzeitlichen Etablierung des autonomen wie monologischen Subjekts als Folge dieser Wendung es belassen möchte, weil sie in ihr die Unterwerfung der außermenschlichen Natur und der menschlichen Natur unter die instrumentelle Ratio sich vollends durchsetzen sieht, dann hat sich die Kritische Theorie offenbar selbst in eine Sackgasse manövriert. Diese entsteht dadurch, dass das Verhältnis der Menschen zueinander und ihr Verhältnis zur Natur unter ein und dieselbe Herrschaftskritik fallen und damit der subjektiven und instrumentellen Vernunft ein emanzipatorisches Potential kaum zukommen kann, auf das jedoch noch der frühe Pragmatismus setzt.

In der Kritischen Theorie wird diese ungetrennte herrschaftskritische Sichtweise folgendermaßen legitimiert: Nicht nur die Herrschaft über die äußere und die innere Natur hängen dergestalt zusammen, dass das Anwachsen der Selbstbe-

1 Vgl. M. Horkheimer: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, S. 61 ff.

herrschaft der Menschen, die im Dienste der Naturbeherrschung steht, durch die sich die Menschen vom Naturzwang befreien wollen, diese Befreiung zugleich von Grund auf konterkariert: Indem die Menschen voreinander zum Objekt naturbeherrschenden Denkens werden, schlägt die Beherrschung der Natur auch als innergesellschaftliche Herrschaft durch. Deshalb steht das neuzeitliche autonome Vernunftsubjekt mit seinem denkerischen Totalitätsanspruch, äußere Natur, innere Natur und das je andere Subjekt gleichermaßen zu beherrschen, im Mittelpunkt der Kritik. Es ist nämlich dieses *eine* Subjekt, welches in seinem Weltbezug ebenso wie in seinem intersubjektiven Bezug alles unter die eigene Herrschaft zu subsumieren trachtet.

Freilich: Wie ein nicht repressives, nicht instrumentelles Verhältnis der Menschen *zueinander* zu denken ist, lässt sich am Begriff einer umfassenden menschlichen Solidarität und eines demokratischen Gemeinwesens erläutern. Es bedarf hierzu – und diesem Denkweg folgt die Fortentwicklung der Kritischen Theorie durch Habermas – nur der philosophischen, insbesondere gesellschaftsphilosophischen Darlegung dessen, was es heißt, den anderen Menschen nicht mehr nur aus der Perspektive eines monologischen Subjekts als Objekt beziehungsweise als Mittel zu betrachten, sondern als anderes Subjekt, als Kommunikationsteilnehmer, schließlich als Zweck an sich selbst. Ein nicht instrumentelles Verhältnis in intersubjektiver Hinsicht lässt sich überzeugend kommunikations- und handlungstheoretisch rekonstruieren, mit dem Resultat einer kommunikativen Vernunft, mit welcher die Restriktionen einer subjektiven Vernunft *auf dem Gebiet der Intersubjektivität* überwunden werden können. Innergesellschaftliche Repression ist dann der Ausdruck einer Verdrängung des kommunikativen Handelns durch strategisches Handeln. In Übereinstimmung mit einer solchen philosophischen Handlungstheorie lässt sich sodann gegen den adäquationstheoretischen ein konsensstheoretischer Wahrheitsbegriff formulieren, wobei jetzt zum Maßstab solcher Konsenswahrheit wird, wie ungezwungen eine diskursive Einigung hergestellt werden konnte. Doch wie ein repressionsfreies Verhältnis zur *Natur* zu denken ist, mit dem die Restriktionen subjektiv instrumenteller Rationalität zugunsten einer erweiterten Vernunft überwunden wären, diese Frage, die die frühe Kritische Theorie ihrer Konzeption gemäß beantworten muss, um aus jener Sackgasse der Kritik an der instrumentellen Vernunft zu gelangen, und zwar ohne in eine vorkritische Epistemologie zurückzufallen, ist schwerer zu beantworten als die Frage nach herrschaftsfreier Intersubjektivität. Denn nun geht es zugleich um die Frage, was es in epistemischer Hinsicht heißen würde, dass Natur nicht mehr Objekt des vergegenständlichenden, beherrschenden Denkens ist, ohne doch wieder nur zu einem anderen Subjekt anthropomorphisiert oder an einen vorkritischen Begriff objektiver Vernunft angepasst zu werden. (Zweifelloos ist die Frage nach der Möglichkeit eines nicht instrumentellen Naturverhältnisses im erkenntnisrelevanten Sinne anders zu beantworten als die Frage nach repressionsfreier Intersubjektivität, und insofern ist die Trennung von Naturverhältnis und Intersubjektivität, wie sie in der pragmatischen Wende konzeptionell vollzo-

gen wurde, nicht einfach zu ignorieren.) Horkheimer und Adorno haben zur Kennzeichnung eines nicht instrumentellen Verhältnisses der Menschen zur Natur auf die Mimesis verwiesen. Der Einwand, den sie sich – vor allem von Habermas – mit ihrem Hinweis auf den mimetischen Impuls eingehandelt haben, besteht darin, dass die Rede von der Mimesis in kein epistemologisches Konzept umgesetzt werden kann, denn die „mimetischen Impulse lassen sich nicht in Einsichten verwandeln“.² Damit kann die Mimesis auch nicht ohne Weiteres auf wahrheitstheoretischer Ebene der subjektiv instrumentellen Vernunft konzeptionell entgegengesetzt werden.

Wirft man vor diesem Hintergrund einen Blick auf den Pragmatismus, so zeigt sich, dass sich diesem die schwierige Aufgabe, die Horkheimer und Adorno zu lösen versuchen, nämlich ein repressionsfreies Naturverhältnis erkenntniskritisch einzuholen, gar nicht stellt. Der Pragmatismus, zumal der von Dewey entwickelte, sieht von vornherein das Anwachsen der Naturbeherrschung in keinem notwendigen Zusammenhang mit der innergesellschaftlichen Herrschaft. Er sieht vielmehr die Naturbeherrschung – im Gegensatz zur Kritischen Theorie, die genau diese Sicht an der szientistischen Aufklärung seit Bacon kritisiert – in *Allianz* mit der gesellschaftlichen Emanzipation.³ Erst nämlich an der gesellschaftlichen Verfassung entscheidet sich, ob die Naturbeherrschung in den Dienst der sozialen Emanzipation gestellt wird oder der gesellschaftlichen Herrschaft dient. Hier besteht angesichts der sozialen Rückständigkeit technisch fortgeschrittener Gesellschaften aus der Sicht Deweys ein großer Nachholbedarf beim Anpassen des sozialen an den technischen Fortschritt, damit dieser seine Früchte endlich für alle abwerfe. Der naturbeherrschende Geist muss sich, nach Auskunft des Pragmatismus, keineswegs auch in der Vergesellschaftung der Menschen niederschlagen. In den Dienst der gesellschaftlichen Emanzipation gestellt, wird die Naturbeherrschung mitsamt der ihr entsprechenden szientistischen Epistemologie nicht nur nicht zu einem Problem, sie ist vielmehr ein treibender Faktor in der sozialen Emanzipation, die eine wachsende Emanzipation vom Naturzwang beinhaltet. Mehr noch: Es ist wiederum die soziale Emanzipation, die einen experimentellen, auf neue Möglichkeiten ausgerichteten und nicht mehr ideologisch belasteten Zugang zur Natur ermöglicht hat, der zuvor von einer repressiven Gesellschafts-

2 Vgl. J. Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band I, S. 512. – Doch trägt dieser Einwand nicht, weil er voraussetzt, dass das Mimetische als ein vom diskursiven, rationalen Denken isoliertes und ihm entgegengesetztes Moment zu betrachten wäre, das sich unabhängig vom Diskursiven eigens artikulieren müsste. Eine Konzeption aber, die unter einer solchen dualistischen Voraussetzung im Hinblick auf Diskursivität und Mimesis operiert, haben Horkheimer und Adorno, wie ich im Verlauf der Untersuchung zeigen möchte, aus guten Gründen nicht verfolgt. Vielmehr wird das Mimetische als ein im begrifflichen Denken selbst liegendes Potential zur Geltung gebracht.

3 Vgl. J. Dewey: *Die Erneuerung der Philosophie*, S. 84, wo es, Bacon zustimmend, heißt, die Herrschaft des Menschen über die Natur solle an die Stelle der Herrschaft des Menschen über den Menschen treten.

ordnung blockiert war. Damit lässt sich in Bezug auf die Natur die subjektiv instrumentelle Vernunft in Anspruch nehmen, während die Vernunft der Verständigung, der herrschaftsfreien Übereinkunft, den normativen Rahmen der gesellschaftlichen Aneignung der Natur bildet. In diesem Modell gibt es nicht das Problem, ein nicht instrumentelles, versöhntes Naturverhältnis konzipieren und es auch epistemologisch einholen zu müssen. In Bezug auf die Natur bleibt der Erfolg instrumentellen Handelns der Maßstab für die Richtigkeit von Theorien und Überzeugungen, der Maßstab der Wahrheit unseres gegenständlichen Wissens.

Demgegenüber betonen Horkheimer und Adorno die *Ambivalenz* der Naturbeherrschung, die sie nicht abstrakt verneinen. Denn dass der Druck einer unbeherrschten, drohenden Natur in die gesellschaftlichen Verhältnisse hineinwirkt als Repression zwischen den Menschen, bestreiten sie nicht. Sie insistieren jedoch auf der negativen Dialektik der Herrschaft: Während ohne Naturbeherrschung keine soziale Emanzipation wäre, so wäre doch ebenso wenig eine Naturbeherrschung ohne die Herrschaft der Menschen über sich selbst und andere, und diese Herrschaft droht den emanzipatorischen Aspekt der Naturbeherrschung im Laufe des neuzeitlichen Rationalisierungsprozesses vollständig zu neutralisieren.

Bei aller Gegensätzlichkeit zwischen Pragmatismus und Kritischer Theorie ist nicht zu übersehen, dass die Kritische Theorie mit ihrem Anschluss an den Pragmatismus durch Habermas ihre bisher wohl umfangreichste Weiterentwicklung erfahren hat.⁴ Nicht nur ohne die linguistische, auch ohne die pragmatische Wende gäbe es keine Theorie des kommunikativen Handelns, die an diese Theorieströme die kritische Gesellschaftstheorie anschließt.⁵ Mit dem Anschluss an den Pragmatismus übernimmt Habermas allerdings seit *Erkenntnis und Interesse* einen zentralen Aspekt des Pragmatismus: Der Zusammenhang von Naturbeherrschung und gesellschaftlicher Herrschaft ist kein immanenter, durch die subjektzentrierte Vernunft begründeter. Auch Habermas denkt wie der Pragmatismus das instrumentelle Naturverhältnis unter den Bedingungen seiner *gesellschaft-*

4 Nicht weiter ausführen und an dieser Stelle nur erwähnen möchte ich, dass Habermas an die transzendente Variante des Pragmatismus, also an den von Peirce und nicht an den von Dewey geprägten Pragmatismus anschließt. Dies führt zu einer Transzendentalisierung der Kritischen Theorie, die ursprünglich keinen transzendentalen Ansatz darstellt, denn Adornos Anforderung an die Philosophie, sich „wegzuwerfen an die Gegenstände“, sein in der Vorrede zur *Negativen Dialektik* formulierter Anspruch, inhaltliches Denken möge allein im Vollzug sein Selbstbewusstsein gewinnen, will sich weder auf eine universelle Struktur der Subjektivität noch der Intersubjektivität verlassen. Was die *Negative Dialektik* gegen einen Transzendentalismus implizit einwendet, ist dies, dass er um den Gehalt der philosophischen Reflexion betrügt, der allein aus der Objektzugewandtheit des Denkens gewonnen werden kann.

5 Vgl. J. Habermas: *Nachmetaphysisches Denken*, S. 63 ff.

lichen Funktion, und er denkt die Naturbeherrschung als eine grundsätzlich von gesellschaftlicher Herrschaft isolierbare. Liefert in *Erkenntnis und Interesse* der Pragmatismus von Peirce das Modell für das epistemische Verständnis des Naturverhältnisses unter den Bedingungen des für die materielle Reproduktion der Gesellschaft notwendigen instrumentellen Handelns, so liefert die Hermeneutik das Modell dafür, Intersubjektivität als Bedingung der symbolischen Reproduktion der Gesellschaft zu verstehen, ohne die auch die materielle Reproduktion nicht ausreichend erklärt werden kann.⁶ Die basale Funktion der Hermeneutik für das Verständnis der gesellschaftlichen Reproduktion weist bereits in Richtung einer Theorie des kommunikativen Handelns. In der weiteren Theorieentwicklung geht Habermas im Anschluss an Max Weber bekanntlich von der geschichtlichen Ausdifferenzierung von Rationalitätstypen als irreversiblen Faktum aus. Diese Ausdifferenzierung stellt selbst einen durchaus emanzipatorischen Rationalisierungsprozess dar, in dem nun der Bereich des Normativen von dem des Faktischen getrennt und somit kommunikativ verflüssigt wird. Die theoretisch-instrumentelle Rationalität, als die sich die subjektive Vernunft zu erkennen gibt, kann fortan als ein Rationalitätstypus neben anderen (neben der moralisch-praktischen und ästhetisch-expressiven Rationalität) relativiert werden, der innerhalb des Rahmens einer übergreifenden kommunikativen Vernunft konzeptualisiert wird, welche die Unversehrtheit der Menschen in ihrem Verhältnis zueinander zum Maßstab hat, genauer gesagt: den „Vorschein von symmetrischen Verhältnissen freier reziproker Anerkennung“.⁷

Allerdings findet diese Unversehrtheit im Verhältnis der Menschen zur Natur kein Pendant, das sich handlungs- und erkenntnistheoretisch einholen ließe. Natur bleibt Gegenstand der Beherrschung auch dann, wenn sich die Menschen einst repressionsfrei vergesellschaften sollten. Die Theorie einer *kommunikativen Vernunft* von Habermas schließt ihrer Konzeption nach Natur, die als Substrat von Zwecksetzungen den Menschen nichts mitzuteilen vermag, von der Kommunikation aus. Die Transformation der Kritischen Theorie in eine kommunikative Handlungstheorie kann einen Begriff von – mit Adornos Worten – *objektiver* Kommunikation nicht vollständig umwandeln, den die frühe Kritische Theorie als normativen Maßstab für sich in Anspruch genommen hat und den Adorno auf die Intersubjektivität und auf das Naturverhältnis *gleichermaßen* bezieht.

„Der gegenwärtige [Begriff von Kommunikation – d.A.] ist so schmächtig, weil er das Beste, das Potential eines Einverständnisses von Menschen und Dingen, an die Mitteilung zwischen Subjekten nach den Erfordernissen subjektiver Vernunft verrät. An seiner rechten Stelle wäre, auch erkenntnistheoretisch, das Verhältnis von Subjekt und Objekt im verwirklichten Frieden sowohl zwischen den Menschen wie zwischen ihnen und ihrem Anderen.“ (SO, 743)⁸

6 Vgl. J. Habermas: *Erkenntnis und Interesse*, S. 57 f., 178 ff.

7 J. Habermas: *Nachmetaphysisches Denken*, S. 185.

8 Zur Zitierweise siehe Siglenverzeichnis S. 375.

Dass die Kommunikation zwischen den Menschen in mehr als in der bloßen „Mitteilung zwischen den Subjekten“ besteht, hat Adorno verkannt. Doch hat er auch nicht – wie sich hier zeigt – die Idee der Versöhnung unbewusst am Bild der unversehrten Intersubjektivität gewonnen und es dann auf das Naturverhältnis projiziert.⁹

Die *Theorie des kommunikativen Handelns* ist, was ihre Grundbegriffe und ihre Konzeption betrifft, allmählich Bildungsgut geworden und braucht hier nicht weiter referiert zu werden. Das Problem, das für die vorliegende Untersuchung motivierend war, kann vor dem bisherigen Hintergrund deutlich genug mit dem Hinweis herausgestellt werden, dass seit *Erkenntnis und Interesse* Habermas ein anderes als ein instrumentelles Verhältnis der Menschen zur Natur erkenntnistheoretisch überhaupt nicht für thematisierbar hält; dass in diesem Zusammenhang die epistemologischen Fragen zunächst ganz im Rahmen der Kommunikationstheorie und einer Konsenstheorie der Wahrheit abgehandelt werden; dass Habermas aber schließlich in der Auseinandersetzung mit Rorty vor genau der Konsequenz zurückschreckt, die eine Pragmatisierung der Kritischen Theorie im Hinblick auf das Naturverhältnis und für den Begriff einer gegenständlichen Wahrheit unweigerlich hat. Diese Konsequenz besteht darin, dass sich kein konsistenter Begriff einer von der intersubjektiven Rechtfertigung unterschiedenen Wahrheit mehr gewinnen lässt und dass diese Rechtfertigung in Bezug auf gegenständliche Wahrheit sich in letzter Instanz nur auf das Funktionieren einer instrumentellen Praxis berufen kann. Ob mit der Rechtfertigung von Aussagen auch zugleich ein die lokalen Grenzen einer Sprachgemeinschaft übersteigender Wahrheitsanspruch verbunden wird, ob die Rechtfertigung unter den Bedingungen einer idealen Sprechsituation zustande kommt oder diese Situation kontrafaktisch unterstellt wird – von diesen Fragen, ja von allen Formen der Idealisierung bleiben die Erkenntniskriterien selbst, die im Modell von Habermas allein solche der theoretisch-instrumentellen Rationalität sein können, ganz unberührt. Wenn wir in Bezug auf die Natur nur ihren – wenngleich im weitesten Sinne – Instrumentalisierungserfolg als Erkenntnismaßstab haben und als Wahrheitskriterium gegenständlicher Erkenntnis nur den frei zustande gekommenen Konsens argumentierender Sprachbenutzer, ist nicht erkennbar, warum ein mehr als nur rein diskursiver Wahrheitsbegriff, der auf eine wie immer auch geartete *adaequatio* hinausläuft und den Habermas in *Wahrheit und Rechtfertigung* gegen Rortys Kontextualismus einklagt, überhaupt erforderlich sein soll, um den Gehalt der Kritischen Theorie gegenüber einer allzu konsequenten Pragmatisierung auch ihrer Epistemologie zu bewahren; abgesehen davon, dass unklar bleiben muss, wie er unter den Bedingungen eines instrumentellen Naturverhältnisses, demgegenüber ein nicht instrumentelles Verhältnis hoffnungslose Romantik darzustellen scheint, sich überhaupt sollte rekonstruieren lassen. Damit gerät Habermas ge-

9 Dies die Lesart von Habermas in seiner *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 1, S. 505 ff.

genüber Rorty, der Wahrheit durch Rechtfertigung – mit allen theoretischen Mitteln – endgültig substituieren will, in die Sackgasse, in der sich aus der Sicht von Habermas bereits die frühe Kritische Theorie zu befinden schien. Zu einem metaphysischen oder einem naiven Realismus gibt es kein Zurück, der Konsensbegriff der Wahrheit aber reicht wiederum nicht aus zur Begründung eines über den Begriff der Rechtfertigung hinausgehenden Wahrheitsbegriffs. Die Konzeption einer instrumentellen Rationalität bleibt in Bezug auf die Natur bei Habermas ausdrücklich in Kraft, während sie für ihn in allen anderen Fällen Ausdruck der subjektphilosophischen Engführung der neuzeitlichen Philosophie ist. Die Subjektphilosophie mit ihrem monologischen Erkenntnissubjekt im Zentrum soll durch das Kommunikationsparadigma und die Idee einer kommunikativen Vernunft überholt werden, und damit sollen auch die Ansätze obsolet werden, die – wie die frühe Kritische Theorie – noch nicht vom Kommunikations- und Verständigungsparadigma ausgehen, sondern immer noch vom monologischen Einzelsubjekt, das kein alternatives Vernunftkonzept zur subjektiv instrumentellen Vernunft zulässt. Dass aber die Konzeption einer kommunikativen Vernunft von Habermas per se zu keinem Wahrheitsbegriff führt, der einer Erkenntnisfähigkeit entspricht, die in Bezug auf die Natur über den Geltungskreis des instrumentellen Handelns hinausreicht, lässt den Schluss zu, dass die philosophische Kommunikationstheorie, die beansprucht, die Subjektphilosophie *vollständig* hinter sich gelassen zu haben, hierbei auf halbem Wege stehen geblieben ist, indem in Bezug auf die Natur die kommunikativ miteinander verständigten Sprecher einer Sprachgemeinschaft die Subjektzentrierung an den Tag legen, die auch dem monologischen Subjekt eignet. Soll dieser Schluss erst gar nicht gezogen werden, so muss Habermas mit seiner Kommunikationstheorie den philosophischen Wahrheitsbegriff aufgeben und sich mit der intersubjektiv gerechtfertigten Überzeugung und dem pragmatischen Kriterium von Wahrheit, das heißt dem Funktionieren einer Überzeugung zu einem bestimmten Zweck, zufriedengeben. Es dürfte dann zwischen ihm und Rorty keine nennenswerte Kontroverse geben.

Die von Habermas geübte Kritik an Rorty, in einem Diskurs würden die Sprecher mit ihren Aussagen immer schon den Anspruch auf eine Raum und Zeit *transzendierende* Wahrheit erheben,¹⁰ die mit dem Begriff der sprachspiel- und kulturabhängigen Rechtfertigungspraxis sich nicht einholen lässt, kann so lange nicht überzeugen, wie die Theorie kommunikativer Vernunft, die auf die Geltungsbasis der Rede abhebt, theoretisch gar nicht einholt, was das ist, *worauf* ein Anspruch namens Wahrheit erhoben wird. So kann der Wahrheitsanspruch darin bestehen, dass ein Sprecher davon ausgeht, dass er seine Aussage, dass Elefanten keine Eier legen, auf der Grundlage der gemeinsamen Hintergrundüberzeugungen seiner Sprachgemeinschaft so gut rechtfertigen kann, dass sie allen Widerlegungsversuchen in Zukunft standhalten wird. Ob er dazu ein geistiges Auge braucht, durch das er die Dinge, wie sie wirklich sind, repräsentiert, oder ob es

10 Vgl. J. Habermas: Wahrheit und Rechtfertigung, S. 268.

reicht, dass er nur überhaupt sehen kann und mit den Rechtfertigungspraktiken seiner Sprachgemeinschaft vertraut ist, ist dem universell erhobenen Anspruch auf die Wahrheit von Aussagen als solchem nicht zu entnehmen. Davon abgesehen ist auch der Alltagskommunikation, in der die kommunikative Vernunft ihren Ort hat, gar nicht entnehmbar, dass mit Aussagen ein kontrafaktischer Anspruch auf eine unbedingte, Zeit transzendierende Wahrheit erhoben wird. Wird doch zunächst einmal nur der Anspruch erhoben, dass eine Aussage so lange als wahr gilt, solange sie nicht widerlegt worden ist und keine überzeugendere Alternative geboten wird. Die Theorie kommunikativer Vernunft weckt den Verdacht, dass in ihr ein starker Wahrheitsbegriff bereits vorausgesetzt wird, der in Form eines apriorischen *Anspruchs* von Diskursteilnehmern auf die Wahrheit fraglos abgesichert zu sein scheint. Indessen bleibt fraglich, ob dieser bloße Anspruch unabhängig von der vollzogenen, je konkreten Erkenntnis, mit der über wahr und falsch entschieden wird, überhaupt von wahrheitstheoretischer Bedeutung sein kann.

Die bisher erörterte theoriegeschichtliche Problematik bildet den Ausgangspunkt, an dem die folgende Untersuchung zu Rorty und Adorno einsetzt. In Rortys Theorem findet sich, so die These, die Ambivalenz der habermasschen Philosophie wieder, allerdings in einer zugespitzten Weise. Rorty bietet nämlich eine radikalisierte Fassung der intersubjektivitätstheoretischen Auflösung der Subjektphilosophie, indem er mehr noch als Habermas von der Gesellschaft als epistemischer Autorität vor dem Einzelsubjekt und seiner Gewissheit ausgeht. Das bedeutet: Wahrheit ist nicht weniger und nicht mehr als Rechtfertigung in einer Sprachgemeinschaft. Rorty bietet in anderer Hinsicht aber auch eine radikalisierte Fassung der Subjektphilosophie, indem er den Weltbezug ganz nach dem pragmatischen Modell des Funktionierens unserer Sprache und unserer Überzeugungen zu bestimmten subjektiven Zwecken interpretiert, einem Modell, das im Hinblick auf den Erkenntnis- und Wissensbegriff an die Stelle eines perzeptuellen den rein instrumentellen Bezug zur Umwelt setzt. Erst die Kombination beider Strategien: epistemologischer Vorrang der Gesellschaft, Funktionalisierung des Weltbezuges, führt zur Verabschiedung der metaphysischen Idee der Wahrheit (freilich nicht zur Auflösung eines alltagspraktischen Wahrheitsbegriffs). Mit dieser Konzeption soll die Philosophie Adornos konfrontiert werden, der in seiner Kritik an der Subjektphilosophie *sowohl* die epistemisch dominierende Rolle der *Gesellschaft* gegenüber dem Einzelsubjekt reflektiert *als auch* den Vorrang des *Objekts* gegenüber der *Zurüstung*, die es durch die zwecksetzende Subjektivität erfährt. Rorty destruiert zwar, wie Habermas feststellt, das „subjektphilosophische Bild vom ‚Spiegel der Natur‘“, mitnichten aber ist das, was er diesem Bild entgegensetzt, grundsätzlich weniger subjektphilosophisch.¹¹

11 Vgl. J. Habermas: Nachmetaphysisches Denken, S. 173.