

Auszug aus **FORVM** bei **Context XXI**

(http://contextxxi.org/der-doppelte-habermas.html)

erstellt am: 29. März 2024

Datum dieses Beitrags: November 1969

# Der doppelte Habermas

## Professorale Theorie und studentische Praxis

■ WILLY HOCHKEPPEL

Wie zu den meisten Zeiten ihrer ehrwürdigen Geschichte blieb Philosophie auch in den beiden Jahrzehnten nach dem letzten Weltkrieg praktisch und politisch folgenlos. Die unterschiedlichsten philosophischen Schulen jener jüngst verflossenen Jahre, Existenzphilosophie und logischer Empirismus, kamen überein in der Abstinenz oder Askese gegenüber den gesellschaftlich-politischen Realitäten. Sie stimulierten bestenfalls ein allgemein verbreitetes, auf Innerlichkeit zentriertes Bewußtsein oder versuchten, der Forschung den Weg gesicherter Erkenntnis zu weisen. Die entschieden apolitische Haltung namentlich der deutschen Philosophie in jenen Jahren deckt sich freilich weitgehend mit einem überlieferten Selbst- und Fremdverständnis von Philosophie, nach welchem sie sich auf reine Theoria, auf Kontemplation verwiesen sieht und, ähnlich den Wissenschaften, in den Forderungen nach Objektivität und Wertfreiheit ihre Ideale zu erblicken hat — gelegentlich selbst da noch, wo, nach Kierkegaard, allein die Subjektivität Wahrheit verbürgt.

Vor dieser Folie eines — wenigstens im Westen — längst als verbindlich gesetzten Denkens hebt sich um so schärfer eine Theorie ab, die pauschal als dialektische Philosophie, präziser als kritische Theorie der Gesellschaft derzeit allerorten zitiert wird. Einer ihrer scharfsinnigsten und brilliantesten Verkünder ist der fast vierzigjährige Philosoph und Soziologe *Jürgen Habermas*.

Der Impetus seiner kritischen Reflexio-

nen läßt sich vorab charakterisieren als die höchst „bestimmte“ Ablehnung einer von der gesellschaftlichen Praxis und Situation losgelösten Wissenschaftlichkeit. Indem er nämlich Erkenntnis an den Kategorien menschlicher Arbeit und sprachlich vermittelter, gesellschaftlicher Interaktion „festmacht“, die „Wahrheit von Aussagen in letzter Instanz an die Intention des wahren Lebens“ bindet; indem er eine Identität von Vernunft und Interesse unterstellt und in einer kritischen Wissenschaft durchschaubar macht als — wie er wörtlich schreibt — „Zug zur fortschreitenden kritisch-revolutionären, aber versuchsweisen Verwirklichung der großen Menschheitsillusionen“ — insofern stellt Habermas den Sinnbezug wissenschaftlichen Erkennens auf Praxis wieder her, den vorgeblich wissenschaftlicher Objektivismus zerrissen hat.

Hinfällig wird auch die akademische Trennung der Philosophie von der Soziologie. Philosophie verschwindet in Soziologie, die als kritische Theorie der Gesellschaft Philosophie im dreifachen Sinne des Wortes „aufhebt“. Erkenntnistheorie, so heißt es bei Habermas unmißverständlich, ist nur als Gesellschaftstheorie möglich. Und eine kritische Gesellschaftstheorie bricht den Bann jenes positivistischen Selbstverständnisses, das an Stelle aufgeklärten Handelns mündiger Bürger die technische Verfügung über verdinglichte Prozesse setzt.

Die gedankliche Strenge, mit der Habermas den Zusammenhang, ja die Identität von Reflexion und Engagement, Vernunft und Interesse, Theorie und Praxis ableitet, läßt die Frage nach Viru-

lenz und den möglichen praktischen Folgen solchen philosophischen Denkens nahezu überflüssig erscheinen. Was Marx einst anvisierte, die Aufhebung der Philosophie durch ihre Verwirklichung, das scheint bei Habermas schon vollzogen. Und in dem Maße, wie Habermas der unterstellten Herrschaft technisch-instrumentaler Vernunft mit Bestimmtheit entgegentritt und eben nicht, wie *Herbert Marcuse*, bei der unbestimmten Negation der „großen Weigerung“ resigniert — was allerdings Habermas bestreitet —, mußte er zum erklärten Mentor einer revolutionär gesonnenen Studentenschaft werden.

Unter deren Händen ist die Habermasche Theorie mittlerweile unheimlich praktisch geworden. Thesen sind in Aktionen umgeschlagen, unter deren Vehemenz der letzte Rest von Dialektik im Verhältnis von Theorie und Praxis zu verdunsten droht. Zu einer Politphilosophie unter dem Motto „Aktion ist die höchste Theorie“ verfremdet, bringen deren Parolen den Gründern der kritischen Theorie allmählich das Fürchten bei. Von den Diagnosen, den Zielen, vor allem den agitatorischen Mitteln des studentischen „Protestpotentials“ hat sich Habermas denn auch schon mehrfach entschieden distanziert. Unvergessen ist den Wortführern des SDS der herbe Vorwurf des „Linksfaschismus“, ein Slogan, mit dem Habermas nicht weniger Empörung hervorgerufen hat als mit der kürzlich auch von ihm befürworteten Austreibung von Studenten aus dem Frankfurter Institut für Sozialwissenschaften durch die Polizei.

Nicht gerade zimperlich sind ferner einige Thesen von Habermas, in denen er mit den Intentionen und Taktiken der Linken abrechnet. Er spricht dort von gewissen Schwächen der Intellektuellen, die „wahrlich ein Skandal“ seien:

Ich meine die Rolle des Mentors, der, weil er gegen Erfahrungen immunisiert ist, eine Orthodoxie mit grauen Vokabeln allen Bewußtseinstrübungen aufprägt, um das zu rationalisieren, wozu den anderen die Worte fehlen.

Dies ist zweifellos ein bemerkenswerter Satz, dessen Spitze sich unversehens gegen Habermas selbst richten könnte. In der Doppelrolle des verschmähten und des sich zurückziehenden Mentors scheint Habermas die Last der Verantwortung auf jene abwälzen zu wollen, die seinen Direktiven folgend Erkenntnis- und Gesellschaftskritik, Theorie und Praxis effektiv miteinander verschlungen haben. Führt so die Realisation der Habermasschen Theorie von der Vermittlung von Theorie und Praxis diese selbst ad absurdum?

In der Beurteilung der gegenwärtigen gesellschaftlich-politischen Situation, ihrer „Unerträglichkeit“ nämlich, weiß sich Habermas sowohl mit der revoltierenden Jugend als auch mit den großen Diagnostikern der kritischen Theorie, *Adorno*, *Horkheimer*, *Herbert Marcuse*, prinzipiell einig. Knechtschaft, so weiß es auch Habermas, zeigt sich heute weniger in Hunger und Mühsal als in der Entmündigung der Massen durch deren systematische Entpolitisierung sowie in einer „sinnlosen Reproduktion überflüssiger Tugenden und Opfer“. Daraus folgert Habermas umgekehrt: „Die Befreiung von Hunger und Mühsal konvergiert nicht notwendig mit der Befreiung von Knechtschaft und Erniedrigung.“

Den Rückgriff auf Hegel und Marx, die beide den Zusammenhang zwischen Arbeit und Interaktion, Produktionskräften und Produktionsverhältnissen oder instrumentalem und kommunikativem Handeln erkannt haben, verbindet Habermas mit einer Kritik namentlich an Marx. Habermas findet bei Marx eine nachgerade positivistische Unterordnung der Wissenschaft vom Menschen unter die Naturwissenschaft und eine damit gekoppelte Eingrenzung

des menschlichen Selbsterzeugungsaktes allein auf Arbeit. Indem Marx im Begriff der Praxis das Verhältnis instrumentalen Handelns zu dem institutionellen Rahmen nicht hinreichend auseinandergehalten hat, entscheidet er explizit und verhängnisvoll über das Verhältnis von Arbeit und Interaktion, also die zwischenmenschlichen Beziehungen.

## Die Wissenschaft ist nicht objektiv

Heute, da der Versuch unternommen wird, die kommunikativen Zusammenhänge wie immer auch naturwüchsig verfestigter Interaktionen nach dem Muster technisch fortschreitender Systeme zweckrationalen Handelns zu reorganisieren, haben wir Grund genug, beide Momente strenger auseinanderzuhalten.

In solch strapaziösen Wendungen spricht Habermas aus, was kritische Theorie insgesamt an den herrschenden Verhältnissen brandmarken will: die Verdrängung gesellschaftlich-politisch verantwortungsbewußten Handelns durch technische Verwaltung, die Verdrängung von Aufklärung und Emanzipation durch bloßes Verfügen, den Rückzug auf angebliche „Sachzwänge“ an Stelle einer Diskussion der Zwecke und Ziele — kurz, den fatalen Zug zur „brave new world“. Welche grundlegende Verschiebung im Verhältnis von Theorie und Praxis — Praxis verstanden als Handeln unter Normen — diese Entwicklung impliziert, hat Habermas in dem Aufsatzband „Theorie und Praxis“ eindrucksvoll analysiert. Dort schreibt er:

In einem System verwissenschaftlichter Zivilisation schließen sich Wissenschaft, Technik, Industrie und Verwaltung zu einem Kreisprozeß zusammen. Darin kann das Verhältnis von Theorie und Praxis nur mehr als zweckrationale Verwendung erfahrungswissenschaftlich gesicherter Techniken zur Geltung kommen. Die gesellschaftliche Potenz der Wissenschaften wird auf die Gewalt technischer Verfügung reduziert — als eine Potenz aufgeklärten Handelns kommen sie nicht länger in Betracht. Die empirisch-analytischen Wissenschaften erzeugen technische Empfehlungen, sie geben aber keine Antwort auf praktische

Fragen. (...) An Stelle einer Emanzipation durch Aufklärung tritt die Instruktion der Verfügung über gegenständliche oder vergegenständlichte Prozesse. Die gesellschaftlich wirksame Theorie ist nicht mehr an das Bewußtsein zusammen lebender und miteinander sprechender, sondern an das Verhalten hantierender Menschen adressiert. Sie verändert als eine Produktivkraft der industriellen Entwicklung die Basis des menschlichen Lebens, aber sie reicht nicht mehr kritisch über die Basis hinaus, um das Leben selbst, und für es, auf eine andere Stufe zu heben. [1]

Einzig die kritische Theorie — darüber läßt Habermas niemanden im unklaren — reflektiert über die Basis des menschlichen Daseins, nur sie gibt Antwort auf praktische Fragen, und sie allein treibt das „Interesse der Vernunft an Mündigkeit, an Autonomie des Handelns und Befreiung von Dogmatismus“ voran. Indem sie nämlich den Objektivismus als schimärisches Ideal entlarvt und den auf bloße Methodologie begrenzten Wissenschafts- und Erkenntnisbegriff des Positivismus zurückweist, stellt sie die Wissenschaft selbst in den Dienst einer sie übergreifenden Vernunft. Die Forderung nach einem politischen Mandat von Wissenschaft und Universität andererseits, die von der studentischen Opposition mit solcher Verve vorgebracht wird, soll den Prozeß der Emanzipation durch diese Vernunft befördern.

Daß praktischer Lebensbezug und wissenschaftliche Objektivität nicht zu trennen sind, daß vielmehr jegliche Objektivität durch einen ihr transzendental vorgelagerten Lebensbezug, ein Interesse, definiert und determiniert wird, hat Habermas mit imponierendem wissenschaftstheoretischem Aufwand zu belegen versucht. Bei der Durchmusterung positivistisch-pragmatischer, hermeneutisch-lebensphilosophischer, sprachanalytischer und dialektischer Ansätze zu einer Erkenntnistheorie kristallisieren sich drei Erkenntnis-, Vernunft- oder Wissenschaftstypen heraus, denen, unter der Leitidee einer Vermittlung von Theorie und Praxis, drei verschiedene Interessen entsprechen. Bei den drei Wissenschaftstypen handelt es sich, wie leicht zu erraten ist, um die empirisch-analytischen, die hermeneutisch-verstehen-

den und um die kritisch-dialektischen Wissenschaften, letztere repräsentiert durch die kritische Theorie. Für die ersten beiden Typen erläutert Habermas den Zusammenhang mit den ihnen vorauslaufenden Erkenntnisinteressen so: „Während die empirisch-analytischen Verfahren darauf gerichtet sind, die Wirklichkeit unter dem transzendentalen Gesichtspunkt möglicher technischer Verfügung freizulegen und zu erfassen, gehen die hermeneutischen Verfahren darauf aus, die Intersubjektivität der Verständigung in der umgangssprachlichen Kommunikation und im Handeln unter gemeinsamen Normen zu sichern.“ [2] Das Interesse des erstgenannten Wissenschaftsmodells, so darf man Habermas verstehen, richtet sich auf technische Verfügung, das Interesse des zweiten auf Praxis im Sinne von Kommunikation. Erst im dritten Wissenschaftsmodell, dem einer kritischen Theorie, fallen Wissenschaft und Praxis, Erkenntnis und Interesse so zusammen, daß Wissenschaft zum Vehikel der Emanzipation wird. Und während in den Bereichen jener Wissenschaften Erklären beziehungsweise Verstehen nur Einzelerkenntnisse bewirkt, wahrt in der kritischen Theorie die Kraft der Reflexion den dialektischen Zusammenhang des Allgemeinen mit dem Besonderen. An entscheidender Stelle seines Buches „Erkenntnis und Interesse“ hat Habermas das Verhältnis von Reflexion und emanzipatorischem Erkenntnisinteresse folgendermaßen expliziert:

Ich meine die Erfahrung der emanzipatorischen Kraft der Reflexion, die das Subjekt in dem Maße, als es in seiner Entstehungsgeschichte transparent wird, an sich erfährt. Die Erfahrung der Reflexion artikuliert sich inhaltlich im Begriff des Bildungsprozesses, methodisch führt sie zu einem Standpunkt, von dem aus die Identität der Vernunft mit dem Willen zur Vernunft zwanglos sich ergibt. In der Selbstreflexion gelangt eine Erkenntnis um der Erkenntnis willen mit dem Interesse an Mündigkeit zur Deckung; denn der Vollzug der Reflexion weiß sich als Bewegung der Emanzipation. Vernunft steht zugleich unter dem Interesse an Vernunft. Wir können sagen, daß sie einem emanzipatorischen Erkenntnisinteresse folgt, das auf den Vollzug der Reflexion als solchen zielt. [3]

Habermas exemplifiziert diesen Vorgang an der Psychoanalyse, in deren therapeutischem Verlauf ja in der Tat Arzt und Patient mit dem Ziel in Kommunikation treten, „einen Aufklärungsprozeß in Gang zu setzen und den Kranken zur Selbstreflexion zu bringen“. Und im Gegensatz zum Objektivismus der empirisch-analytischen Wissenschaften ist hier der Arzt selbst Instrument der Erkenntnis, „aber nicht“, wie Habermas feststellt, „durch Ausschaltung, sondern gerade durch den kontrollierten Einsatz seiner Subjektivität“.

Wissenschaftstheoretiker und Methodologen mögen prüfen, wieweit das Beispiel der Psychoanalyse trägt und inwiefern die Bewegung der Reflexion zu einer Position führt, in welcher die Vernunft mit dem Willen zu sich selbst identisch wird. In unserem Zusammenhang ist vielmehr die Habermasche Konstruktion der Wissenschaftstypen von Interesse. Einen ähnlichen Versuch, die für die Gegenwart charakteristischen Denkstile in ihrer Funktionssweise zu bestimmen, hat der Kieler Philosoph *Karl-Otto Apel* unternommen. Während aber in dem Strukturmodell von Apel die Arbeitsteilung gleichsam auf dem demokratischen Prinzip einer „Drittelparität“ beruht, zeigt das Schema von Habermas eindeutig hierarchische Züge. Die drei Begriffe „technisch“, „praktisch“ und „kritisch“ markieren Stufen und implizieren eine Wertbeziehung. Die jeweils untere erscheint durch die nächsthöhere überdeterminiert, und der Wert der höchsten ist durch Evidenz ausgewiesen.

Philosophie, die für sich eine besondere Denkweise und ein „höheres“ Erkenntnisinteresse in Anspruch nimmt, hat immer etwas Verführerisches. Die Faszination, die von Heideggers Fundamentaltologie ausging, ist damit ebenso zu erklären wie die derzeitige Bewunderung für die vielfach marxistisch vermittelte Dialektik Hegels. Beide versprechen tiefere Einsichten durch höhere Formen der Erkenntnis. Doch während etwa Heideggers ontologischer Irrationalismus von aller geschichtlich-gesellschaftlichen Praxis abstrahiert, verbindet Habermas in der kritischen Reflexion bloße Theorie mit gesellschaftlicher Praxis: Der Vollzug der Reflexion weiß sich als Bewegung der Emanzipation.

Daß eine solche Theorie, die nicht mehr länger eine graue genannt werden kann, vor allem bei einer nach Emanzipation verlangenden Jugend außerordentlichen Anklang finden mußte, liegt auf der Hand. Über den praktischen Intentionen kann dabei leicht die kritische Reflexion ins Hintertreffen geraten; zumal sich in der Optik der kritischen Theorie der „status quo“, die gesellschaftlich-politischen Verhältnisse als derart unerträglich zeigen, daß die äußersten Maßnahmen gerechtfertigt erscheinen. Habermas kommt in seiner Habilitationsschrift über den „Strukturwandel der Öffentlichkeit“ zu den nämlichen Befunden wie Herbert Marcuse in der Schrift „Der eindimensionale Mensch“. Mittels raffinierter Techniken der Entmündigung und der Entpolitisierung der Massen steigert sich der Zustand der Knechtschaft und Ausbeutung jetzt in einer Form, daß er von den Betroffenen nicht mehr wahrgenommen, ja sogar als Glück hingenommen wird.

Habermas macht deutlicher als Marcuse, daß weniger die Böswilligkeit einzelner als vielmehr die Ideologie, das falsche Bewußtsein des technisch-instrumentalen Erkenntnisinteresses zwangsläufig jene unwürdigen Zustände heraufführt. Wo die revolutionäre Linke einen politischen Kampf namentlich gegen den Liberalismus führt, steht der Wissenschaftstheoretiker Habermas deshalb in der Auseinandersetzung mit dem Positivismus. „Daß wir Reflexion verleugnen, ist der Positivismus“, so lautet die scharfe Formel von Habermas im Vorwort seiner Schrift „Erkenntnis und Interesse“.

Die „Positivisten“ haben verschiedentlich den Fehdehandschuh aufgenommen. In der mittlerweile schon berühmt gewordenen Kontroverse zwischen Jürgen Habermas und dem Soziologen und Ökonomen *Hans Albert*, die im Anschluß an ein Referat von *Karl Popper* und ein Koreferat von *Theodor W. Adorno* größtenteils in der „Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie“ ausgetragen wurde, hat Albert die Habermaschen Thesen energisch zurückgewiesen. Habermas fand in einem gewissen Zirkeldanken innerhalb der empirisch-analytischen Forschungslogik ein Indiz, wie es wörtlich heißt, „für die Einbettung des

Forschungsprozesses in einen Zusammenhang, der selbst nicht mehr analytisch-empirisch, sondern nur noch hermeneutisch expliziert werden kann.“ [4]

## Mit Habermas gegen Habermas

Albert nennt die hermeneutische Explikation den „Habermasschen deus ex machina“ und bezichtigt den Dialektiker geradewegs des „Positivismus“, „Es ist interessant, daß der Dialektiker hier zum eigentlichen ‚Positivisten‘ wird, indem er meint, er könne Probleme der Forschungslogik dadurch beseitigen, daß er auf faktische soziale Gegebenheiten verweist. Das ist (...) ein Versuch, methodologische Probleme zu ‚unterlaufen‘, indem man auf das zurückgreift, was man in anderen Zusammenhängen als ‚bloße Faktizität‘ zu de-savouieren gewohnt ist.“ [5]

Die Debatte zwischen Habermas und Albert kulminiert ganz konsequent im Streit um das Postulat der sogenannten Wertfreiheit. Daß Habermas dieses Prinzip ganz und gar nicht akzeptieren kann, ergibt sich logisch aus seiner Theorie, in der ja eben ein enger Bezug zwischen Wissenschaft und „Leben“, eine Identität zwischen Vernunft und Interesse oder Theorie und Praxis hergestellt ist, die in der Subjekt-Objekt-Relation des Positivismus angeblich annulliert wird. Die Positivisten leugnen das, soweit sie eine Einheit von Theorie und Praxis zugestehen. Die Auseinandersetzung um das Problem der Wertfreiheit ist derzeit ganz offen, wenn es auch so aussieht, als sei mit den studentischen Demonstrationen für eine engagierte Wissenschaft und einen politischen Auftrag der Universität die Sache schon entschieden.

Habermas' kritische Reflexionen haben eindringlich die Gefahren einer vom Lebensbezug, abgeschnittenen, sich selbst genügenden, „neutralen“ Wissenschaft vor Augen geführt. Eine andere Gefahr, die in der pauschalen Verwerfung des Wertfreiheitsprinzips hiegt, sollte man dabei nicht übersehen. *Ernst Topitsch*, den wer Lust hat unter die Positivisten rechnen kann, hat auf sie hingewiesen, ohne sich freilich namentlich auf Jürgen Habermas zu beziehen. Totalitäre Mächte, so zeigt Topitsch, die ja per se sich im Besitz der

Wahrheit fühlen, haben sich seit eh und je am allermeisten durch die Idee einer werturteilsfreien Wissenschaft herausgefordert gefunden. In totalitären Systemen hat Wissenschaft stets den fragwürdigen Vorzug, parteiisch zu sein. Die Argumente dafür sind im Faschismus wie im Stalinismus dieselben, sie sind, wie Topitsch erschreckend klar macht, beinahe austauschbar unter Nationalsozialisten wie *Ernst Krieck* und *Carl Schmitt* oder Marxisten wie *Ernst Bloch*.

## Auch Hitler war Antipositivist

„Der Gedanke einer freien, voraussetzungslosen Wissenschaft konnte nur im Zeitalter des Liberalismus auftauchen. Er ist absurd. Die Wissenschaft ist ein soziales Phänomen, und wie ein jedes solches begrenzt durch den Nutzen oder Schaden, den es für die Allgemeinheit stiftet.“ So äußerte sich einst Hitler zur Idee einer wertfreien, unparteiischen Wissenschaft. Heute geht unter radikalen Studenten bereits wieder die faschistische Rede vom „toten Wissenskrepel“ um, mit der man sich bequem von der „Anstrengung des Begriffs“ dispensiert. Es ist schwer zu sehen, wie unter diesen Umständen die von Habermas gewünschte „Kommunikation der in rationaler Einstellung diskutierenden Bürger“ zustande kommen soll. Diejenigen, die sich gestern noch auf ihn beriefen, haben in ihrem Tatendrang dasjenige aus der kritischen Wissenschaftstheorie von Habermas herausgeholt, was ihnen praktikabel erschien, und den Rest als „toten Wissenskrepel“ beiseite gelegt. Sie haben häufig ihre Mündigkeit dadurch unter Beweis zu stellen geglaubt, daß sie die Kritik an der technisch-instrumentalen Vernunft zu blinder Maschinenstürmerei radikalisierten. Freilich mag manche Formulierung von Habermas zu solchen Mißverständnissen Anlaß geben.

Manchmal macht Habermas an versteckter Stelle am deutlichsten, wie der Zusammenhang zwischen den empirisch-analytischen, den historisch-hermeneutischen und den kritisch orientierten Wissenschaften zu denken ist und wie Emanzipation sich daraus herleitet: „Es geht darum, ob ein folgenreicher Wissensstand nur in die

Verfügung technisch hantierender Menschen geleitet oder zugleich in den Sprachbesitz kommunizierender Menschen eingeholt wird. Als mündig könnte sich eine verwissenschaftlichte Gesellschaft nur in dem Maße konstituieren, in dem Wissenschaft und Technik durch die Köpfe der Menschen hindurch mit der Lebenspraxis vermittelt würden.“ [6]

Um einer weiteren, gefährlicheren „Umfunktionierung“ seiner Theorie vorzubeugen, hat nun Jürgen Habermas die Maßnahmen seiner einstigen Gefolgschaft einer scharfen, freilich immer noch immanenten Kritik unterzogen. Er wirft der Linken ein Verhalten vor, das die, wie er wörtlich sagt, „Polarisierung der Kräfte um jeden Preis“ suche und „die Respektierung immer noch Freiheit und Recht garantierender Verfassungssituationen“ ausschließe. Über derlei Bedenken ist die Linke ja längst hinaus. Subjektiv zu Recht allerdings muß sie sich durch solche Verhaltensweisen irritiert fühlen. Denn wenn es das äußerste Mittel der Revolution ist, das auch von Habermas diskutiert wurde, wenn bereits, mit Hinweis auf Herbert Marcuse, die Anwendung von Gewalt bedacht wird, um „dem Unerträglichen“ ein Ende zu bereiten, dann scheint doch der Verlust Recht und Freiheit garantierender Verfassungssituationen damit a priori konstatiert zu sein.

Die dialektische Sozialphilosophie hat auf unerwartete Weise die gesellschaftliche Praxis verändert. Nun ist sie selbst von der veränderten Praxis überrascht worden. In welchem Maße und durch welche Modifikationen ihr kritisches Bewußtsein die neuen Interessen mit Vernunft zu durchdringen vermag, wird man bald sehen. Denn Jürgen Habermas zählt ja unter die jungen der einflußreichen Sozialphilosophen der Gegenwart.

Anders also als die Werke der großen Altmeister wie Adorno, Jaspers, Heidegger, Horkheimer, Lukács oder Russell wirft das seine nicht von fernher und unverrückbar ein Licht auf unsere Situation, sondern es steht mitten darin und ändert sich in dem Maße mit ihr, wie es diese verändert.

[1] J. H. „*Theorie und Praxis*“, *Neuwied/Rhein* 1963, Seite 232/233

(Habermas).

- [2] J. H., „Erkenntnis und Interesse“, Frankfurt/Main, 1968, S. 221.
- [3] Ebenda, S. 244.
- [4] „Der Mythos d. totalen Vernunft“, v.
- H. Albert, „Köln. Zschr. f. Soziol. und Soz.-Psych.“ Heft 2/1964, Sonderdruc. Westdtsch. Verl. Köln u. Opladen, S. 239.
- [5] Ebenda.
- [6] „Technik u. Wissensch. als ‚Ideologie‘“, Frankfurt/Main 1968, S. 144.

Lizenz dieses Beitrags  
Copyright  
© Copyright liegt beim Autor / bei  
der Autorin des Artikels