

Existenzform und der Grundgestus ihres Theoretisierens auf das genaueste einander entsprechen.

Erstaunlich für den kundigen Leser wird es sein, im nachhinein zu lesen, daß einer der Gründe, die die Gruppe um Horkheimer nach dem zweiten Weltkrieg bewog, nach Deutschland zurückzukehren, in der Absicht bestand, die deutsche Soziologie und ihre Studenten mit den Methoden der empirischen amerikanischen Sozialforschung vertraut zu machen. Wer die Seminararbeit und die Veröffentlichungen aus dem Umkreis der Frankfurter Schule in den sechziger Jahren kennengelernt hat, weiß, daß eine ihrer Hauptanstrengungen umgekehrt vielmehr gerade darin bestand, die Prämissen dieser modernen amerikanischen Forschungsmethoden einer scharfen Kritik zu unterziehen und eine Gesellschaftstheorie anzubieten, in der für sie kein legitimer Platz mehr war. In diesen Fragen hat sie es, wie auch der Titel von Jay zu Recht nahelegt, immer lieber mit der »dialektischen Phantasie« gehalten.

Die Studie von Jay bricht im Jahre 1950 mit der Beschreibung der Rücksiedlung des Instituts aus dem amerikanischen Exil ab. Für die Geschichte der deutschen Soziologie und in gewisser Weise auch der deutschen Sozialgeschichte wäre eine Fortsetzung dieser Untersuchung der Geschichte der Frankfurter Schule für den Zeitraum zwischen 1950 und der Studentenbewegung Ende der sechziger Jahre sehr zu wünschen. Es würde sich dann zeigen, wie groß die direkten und indirekten Einflüsse dieses theoretischen Ansatzes nicht nur auf die sozialwissenschaftliche akademische Welt, sondern auch auf die Linkswendung der Jungsozialisten ab 1969 und auf die Konzeption der gewerkschaftlichen Bildungsarbeit und anderer Bereiche der politischen Bildungsarbeit seither gewesen sind.

Das Buch von *Simon-Schaefer* und *Zimmerli* will keine Geschichte der Frankfurter Schule sein, auch nicht der Entwicklung von Jürgen Habermas, der nicht nur im Zentrum der kritischen Betrachtungen der Autoren steht, sondern alleiniger Bezugspunkt ihrer Ausführungen ist. Da zudem seine Theorie auch nicht in ihrem Unterschied zur »traditionellen« Kritischen Theorie der Frankfurter Schule untersucht wird, ist der Untertitel »Jürgen Habermas und die Frankfurter Schule« irreführend. Tatsächlich handelt es sich nahezu ausschließlich um kritische Auseinandersetzungen mit dem wissenschaftstheoretischen Ansatz von Jürgen Habermas. Diese Ebene der Kritik ist insofern gewiß höchst berechtigt, als Habermas' Wendung gegenüber dem Ansatz von Adorno und Horkheimer in der Hauptsache darin besteht, die beibehaltenen alten Intentionen einer umfassenden emanzipatorischen Praxis dadurch einzulösen, daß er die wissenschaftstheoretischen Grundlagen für eine Theorie entwickelt, die diesem Anspruch gerecht werden kann. Während Horkheimer und Adorno davon ausgingen, daß eine solche Theorie durch ihre Methodengegnerschaft in ihrem emanzipatorischen Gehalt geradezu charakterisiert sei, arbeitet Habermas an dem Programm, in kritischer Auseinandersetzung mit der fortgeschrittensten internationalen Wissenschaftstheorie eine Methodologie für eine kritisch-emanzipatorische Sozialwissenschaft zu entwickeln, in der die Erkenntnisinhalte durch das Interesse an Emanzipation legitimiert sind. Seit seiner Frankfurter Antrittsvorlesung von 1965 hat er unter dem Stichwort »Erkenntnis und Interesse« an diesem Programm gearbeitet. Mit einigen der damit aufgeworfenen Fragen beschäftigt sich der vorliegende Sammelband. Er enthält vier Einzelaufsätze von Walther Ch. Zimmerli und fünf Einzelaufsätze von Roland Simon-Schaefer. Trotz der zutreffenden Selbstcharakterisierung der beiden Schweizer Philosophieassistenten, der Leser habe kein Buch zu erwarten, »das zwei Autoren *miteinander*, sondern eher eines, das sie *gegeneinander* geschrieben haben« (S. 13), fragt sich der Leser mit fortschreitender Lektüre zunehmend ratlos, was wohl das verbindende Element der beiden Arten von Beiträgen ist. Erkennbar ist lediglich die rein formale Übereinstimmung, daß beide Autoren den Ansatz von Habermas kritisieren. Sie tun dies aber aus zwei Perspektiven, die ihrerseits wissenschaftstheoretisch nicht

miteinander vereinbar sind. Während Zimmerli aus der Perspektive einer dialektischen Universalhermeneutik an Habermas kritisiert, daß sein auf erkenntnisleitende Interessen abgestelltes Erkenntnisprogramm zu kurz greife, weil er sowohl die philosophische Hermeneutik als auch die Hegelsche Dialektik verkürzt rezipiert habe, kritisiert Simon-Schaefer den Habermasschen Ansatz aus der Perspektive des Kritischen Rationalismus.

Die starken Seiten der Beiträge von *Zimmerli* bestehen in einer sehr informativen Skizze des sogenannten »Hermeneutikstreits« zwischen 1967 und 1971, der neben dem »Positivismusstreit« und dem Streit um die Systemtheorie die dritte große wissenschaftstheoretische Auseinandersetzung war, auf die sich Habermas eingelassen hat, in diesem Falle als Diskussionsgegner des Heidelberger Philosophen H.-G. Gadamer. Nach einer detaillierten und klar herausgearbeiteten Gegenüberstellung der Hauptargumente beider Seiten kommt Zimmerli zu dem Schluß, daß Habermas' Kritik an der Hermeneutik und damit die Mängel seines eigenen, als Gegenprogramm dazu entwickelten Ansatzes auf drei Versäumnissen seinerseits beruhen: (1) Habermas legt in den Begriff des »Konsensus« als Grundbegriff der Hermeneutik zu viel hinein. Während dieser Begriff nur das Sich-Verständigen meine, interpretiere Habermas ihn im Sinne von Miteinander-Übereinkommen (S. 118). (2) Habermas übersieht, daß auch die von ihm selber als Basis seiner Erkenntnis- und Gesellschaftstheorie in Angriff genommene »Theorie der kommunikativen Kompetenz« noch hermeneutisch hinterfragt werden und daher keine letzte Wissenschaftsgrundlage sein kann (S. 120). (3) Habermas übersieht, daß auch seine eigene Antizipation der künftigen »guten Gesellschaft«, die als absoluter Bezugspunkt in seinen wissenschaftstheoretischen und gesellschaftstheoretischen Konzeptionen figuriert, durch seine eigenen historischen und gesellschaftlichen Denkvorsetzungen vermittelt ist (S. 120).

Nach Zimmerlis Auffassung würde Habermas durch eine Einsicht in diese Mängel dazu gebracht, die universelle Hermeneutik und eine »rationale Dialektik« als angemessene Konzeptionen zu akzeptieren, statt ein Programm zu entfalten, das wie seine erkenntnisleitenden Interessen auf einem Mangel an Selbstreflexion beruht. In seinem Schlußaufsatz bemüht sich Zimmerli um die Skizze einer solchen »rationalen« Dialektik. Es erscheint dem Rezensenten als fragwürdig, ob Zimmerlis eigener Ansatz weiterführen kann als der von Habermas. Verdienstvoll und informativ sind in jedem Falle seine Darstellung der Habermasschen Position und die Herausarbeitung einiger ihrer zentralen Schwachstellen.

Die Beiträge von *Simon-Schaefer* sind zum einem dem Nachweis gewidmet, daß Habermas seine Gegner im sogenannten »Positivismusstreit« in wesentlichen Fragen unrichtig interpretiert hat. Hierzu gehört vor allem der Sinn des Wertfreiheitspostulats, das Simon-Schaefer zufolge nicht einem irrationalen Dezisionismus Vorschub leisten will, sondern »ein analytisches Instrument« darstellt, das eine rationale Wissenschaft überhaupt erst konstituiert (S. 180). Aus diesem Mißverständnis, das ein Grundzug der ganzen Frankfurter Schule ist, resultiert nach Simon-Schaefer der Hauptfehler der theoretischen Konzeption von Jürgen Habermas. Legitim wäre eine Kritik oder auch »Kritische Theorie« des gesellschaftlich vorherrschenden Typs der instrumentellen Vernunft in den Kategorien der praktischen Philosophie. Statt sich aber dieser Aufgabe zu unterziehen, will Habermas seine praktischen Interessen dadurch verwirklichen, daß er die bestehenden Wissenschaften grundsätzlich kritisiert und der Meinung ist, nur durch eine grundsätzlich neue Wissenschaft könnten die herrschenden Einstellungen und Wertungen geändert werden. Damit leistet Habermas weder der Wissenschaft noch seinen praktischen Interessen den besten Dienst. »Der Versuch, eine kritische Theorie der Gesellschaft zu begründen in Entgegensetzung zu der sogenannten traditionellen Wissenschaft, beruht [. . .] auf einer falschen wissenschaftstheoretischen Zuordnung eines ursprünglich richtigen gesellschafts-

kritischen Grundgedankens« (S. 180). Die übrigen Aufsätze dieses Verfassers sind dem Nachweis dieser These im einzelnen gewidmet, indem die Unangemessenheit von Habermas' Ansatz mit wissenschaftstheoretischen Argumenten dargelegt wird.

Die für den Rezensenten interessantesten Passagen des gesamten Bandes sind das halbe Dutzend Seiten, auf denen Simon-Schaefer das Grunddilemma der Frankfurter Schule traditioneller, aber auch Habermasscher Prägung zu erklären versucht, nämlich die Frage, warum diese Theorie zur immer wieder von ihr selbst beschworenen politischen Praxis nicht hat führen können. Hier gelangen dem Verfasser einige grundsätzliche Einsichten über die Grenzen der Wirksamkeit der Kritischen Theorie für die politische Praxis. Zwei seiner wichtigsten Argumente lauten: (1) Politische Praxis kann nicht, wie Habermas es tut, nach dem Modell der Selbstveränderung durch Reflexion beschrieben werden, wie es die Psychoanalyse praktiziert, denn: »Fasziniert von der Psychoanalyse, hat Habermas den grundlegenden Unterschied zwischen einer Neurose und der kapitalistischen Gesellschaft übersehen. Die Neurose kann im günstigen Falle zum Verschwinden gebracht werden dadurch, daß man sie erkennt. Die kapitalistische Gesellschaft ist aber, auch wenn man sie durchschaut und entlarvt hat, immer noch genau so wirklich wie zuvor, sie verschwindet nicht automatisch. Wenn man sie durchschaut hat, dann tauchen überhaupt erst die wirklichen Probleme einer kritischen Theorie auf, und das sind durchweg technische Fragen: Wie kann denn nun eine Änderung der Gesellschaft technisch wirklich bewältigt werden? Wie muß die herrschaftsfreie Gesellschaft organisiert werden, damit sie ihrem Anspruch gerecht wird?« (S. 159). (2) Politische Praxis kann aber auch nicht nach dem von Habermas bemühten Modell einer herrschaftsfreien Kommunikation verstanden werden. »Die Frage, die eine praktische Philosophie lösen müßte, wie nämlich als vernünftig erkannte Normen in der Gesellschaft verwirklicht werden können, ist durch die Idee des herrschaftsfreien Diskurses mündiger Subjekte gerade nicht beantwortet« (S. 163). Der herrschaftsfreie Dialog ist selbst als Idee *vorpolitisch*, denn er ist zwar geeignet, bessere Normen für die gesellschaftlichen Verhältnisse zu ermitteln, für deren Umsetzung im politischen Kampf leistet er indessen keinen Beitrag.

Mit diesem Urteil, daß die Kritische Theorie in die eigentlich politische Dimension in ihren Theorien niemals vorgestoßen sei, trifft Simon-Schaefer tatsächlich deren Grunddilemma im Kern. Eine Theorie, die angetreten war, um alle Wissenschaft an ihren praktischen Ergebnissen zu messen, muß sich am Ende auch an ihrer eigenen Praxislosigkeit messen lassen.

Es ist das gemeinsame Ergebnis beider hier vorgestellter Bücher, daß die Kritische Theorie, was immer ihre Verdienste im übrigen auch sein mögen, in dem Bereich, auf den hin sie angelegt war, der gesellschaftsverändernden Praxis, keine Erfolge vorzuweisen hat.

Thomas Meyer

Horst Heimann, Theoriediskussion in der SPD. Ergebnisse und Perspektiven (= Demokratischer Sozialismus in Theorie und Praxis), Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt/Köln 1975, 308 S., kart., 19,80 DM.

Bei diesem Buch handelt es sich zugleich um eine Geschichte der Theoriediskussion in der SPD seit dem Ende der 60er Jahre und um einen Beitrag zu ihr. Der Autor entwirft nicht lediglich die Skizze der tatsächlichen Entwicklung der theoretischen Auseinandersetzungen, sondern er nimmt selbst Stellung. Gleichwohl ist dieses Stück Zeitgeschichtsschreibung in praktischer Absicht von wissenschaftlichem Wert, weil die Identifikation des Autors nicht mit einer der an der Theoriediskussion beteiligten Gruppierungen erfolgt, sondern auf breiteren Grundlagen ruht. So ist auch die praktische Absicht des Buches nicht in der Stärkung einer bestimmten Richtung zu suchen, sondern in der Verbesserung der Qualität der Theoriediskussion insgesamt. Wegen der Unabgeschlossenheit dieser