

**Hauke Brunkhorst**

# **Kritik und kritische Theorie**



**Nomos**

Schriftenreihe „Studien zur Politischen Soziologie“  
The series „Studies on Political Sociology“

herausgegeben von  
is edited by

Prof. Dr. Andrew Arato,  
The New School for Social Research, New York  
Prof. Dr. Hauke Brunkhorst, Universität Flensburg  
Prof. Dr. Regina Kreide,  
Justus Liebig Universität Gießen

Band 23

#### **Wissenschaftlicher Beirat**

Amy Allen (Dartmouth College, USA)  
Gurminder K. Bhambra (University of Warwick, GB)  
Craig Calhoun (London School of Economics and  
Political Science, GB)  
Sergio Costa (Freie Universität Berlin)  
Robert Fine (University of Warwick, GB)  
Gerd Grözinger (Universität Flensburg)  
Christian Joerges (Universität Bremen)  
Ina Kerner (Humboldt-Universität Berlin)  
Christoph Möllers (Humboldt-Universität Berlin)  
Patrizia Nanz (Universität Bremen)  
Marcelo Neves (Universität Brasilia, Brasilien)  
Uta Ruppert (Goethe-Universität Frankfurt am Main)  
Rainer Schmalz-Bruns (Leibniz Universität Hannover)

Hauke Brunkhorst

# Kritik und kritische Theorie



**Nomos**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-8329-7768-9 (Print)

ISBN 978-3-8452-4266-8 (ePDF)

1. Auflage 2014

© Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2014. Printed in Germany. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

## Inhalt

Vorwort	7
Einleitung: Die gesellschaftliche Transformation der Philosophie	13

### *Programme*

Vorbemerkung	23
1. Paradigmenwandel und Theoriendynamik der kritischen Theorie der Gesellschaft	25
2. Kritische Theorie und Pragmatismus	55
3. Neustart – Kritische Theorie internationaler Beziehungen	71
4. Die kommunikative Wende der Gesellschaftstheorie – Kritische Theorie und Systemtheorie	95
5. Touching the Void – Kritische Theorie als logischer Negativismus: <i>Thesen zur Hegelschen Logik</i>	111

### *Personen*

Vorbemerkung	145
6. Skepsis und Solidarität – Max Horkheimer und Theodor W. Adorno: <i>Kritik der instrumentellen Vernunft</i>	147
7. Keine Demokratie ohne Wahrheit – Jürgen Habermas	159
8. Abschied von Alteuropa – Niklas Luhmann	183
9. Staatsdenker ohne Verklärung – Hans Kelsen	189
10. Das Volk als lernender Souverän – Ingeborg Maus	195
11. Verrechtlichung des Sakralen – Harold Berman: <i>Webers Protestantismusthese im Lichte der Studien Harold Bermans über die Bildung der westlichen Rechts tradition</i>	203
12. Die große Geschichte der Exkarnation – Charles Taylor	215
13. Die Verfassung der permanenten Revolution – Hannah Arendt	245
14. Vom Wirklichwerden der Kunst – Heinz Paetzold	261

*Inhalt*

*Positionen*

Vorbemerkung	267
15. Gründungslegenden – Gegenläufige Verfassungstraditionen in John Fords <i>The Man Who Shot Liberty Valance</i> und in Friedrich Schillers <i>Wilhelm Tell</i>	269
16. Gründungsdokumente – Die amerikanische Unabhängigkeitserklärung und die französische Erklärung der Rechte des Menschen und des Bürgers	283
17. Rechte haben keinen Tauschwert – Rettungsfolter und Demokratie	315
18. Der <i>Kantian mindset</i> als normative Schranke evolutionärer Anpassung – Die Rolle der Revolution in der Evolution von Recht und Verfassung	329
Nachweise	355
Literatur	359
Namensregister	389

## Vorwort

Der vorliegende Band gliedert sich in drei Teile. Im *ersten Teil* geht es um das Programm, im *zweiten* um das Personal, im *dritten* um Positionen einer kritischen Theorie der Gesellschaft. Eine solche Theorie kann sich immer noch an der Entwicklungsgeschichte der Frankfurter Schule und des Neomarxismus orientieren, ohne allein auf sie verwiesen zu sein. *Kritisch* ist ein solches Theorieprogramm, weil es davon ausgeht, dass es keine Theorie der Gesellschaft geben kann, die sich gänzlich von der normativen Perspektive der sozialen Akteure befreit. Die Akteure selbst kritisieren ihre Gesellschaft, und die Theorie schließt als Kritik *der* Gesellschaft *in* der Gesellschaft daran an, um deren kritisches Potential explizit zu machen und es seinerseits der wissenschaftlichen Kritik auszusetzen. Der Zirkel der Kritik schließt sich, wenn die Wissenschaft ihrerseits zum Gegenstand wissenschaftlicher, journalistischer und alltäglicher Wissenschaftskritik wird (s. unten, Einleitung).

Jeder ernsthafte Versuch, heute das Programm einer kritischen Theorie der Gesellschaft fortzusetzen, muss an die funktionalistischen und empiristischen Forschungsprogramme der Sozialwissenschaften und insbesondere an ihre system- und evolutionstheoretische Weiterentwicklung anschließen. Sie wird sich jedoch von diesen Programmen und Weiterentwicklungen abgrenzen müssen, um deren Einseitigkeiten, die methodische Neutralisierung normativer Kritik und die begriffliche Vorentscheidung zugunsten kognitiver Einsicht, strategischen Handelns und funktionaler Erklärung zu vermeiden. Diese begriffliche Vorentscheidung wird jedoch von der Systemtheorie nicht einfach gesetzt, sondern (wie im Marxismus) *mit der wirklichen Entwicklung der Gesellschaft zur Weltgesellschaft* begründet, soll diese doch normative Integration durch rein kognitives Lernen der Funktionssysteme definitiv substituieren. Eine Theorie, die ihre eigenen praktischen Implikationen in einer empirisch gehaltvollen Theorie der Gesellschaft selbst absichert, kann nur durch eine *Kritik* überboten werden, die zeigt, dass normatives Lernen auch in der kognitiv dominierten Weltgesellschaft *faktisch unvermeidlich und in ihr wirksam* ist. Nur im Rahmen einer solchen Theorie machen normative Begründungsprogramme noch Sinn.

Wenn also heute noch ein Bündnis von explanativer Gesellschaftstheorie und radikaler Kritik der Gesellschaft möglich ist, dann nur als vollständ-

Vorwort

dig immanent gewordene Kritik, die sich selbst als zeitlich situiertes Moment fortlaufender Evolution versteht. Nicht jede Form der Gesellschaftskritik ist jederzeit möglich und die Bedingungen ihrer Möglichkeit verändern sich im Lauf der Zeit. Die Einsicht, dass Gesellschaften *nicht nicht lernen können* (Habermas), teilt die Kritische Theorie mit der Theorie sozialer Systeme. Es ist jedoch strittig, ob es, erstens, neben den *kognitiven* auch *normative Lernprozesse* der Gesellschaft gibt, und wenn es sie je gab, ob sie heute noch eine Rolle spielen oder nurmehr als „Lernblockade“ (Luhmann) wirksam und wirklich sind – und zweitens, ob solche Lernprozesse, wenn es sie denn gibt, noch in irgendeinem Sinn als *Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit* (Hegel) dargestellt werden können.

Sollte Letzteres möglich sein, dann kann solcher Fortschritt, wie schon Hegel und Marx wussten, nur retrospektiv konstruiert werden. Für Hegel, der vor Darwin lebte, war es noch die Eule der Minerva, die frühzeitig Darwins Einsicht, dass die Wissenschaft von der Evolution „ihr Grau in Grau“ erst „malt“, wenn „eine Gestalt des Lebens alt geworden“ ist, ausplauderte.<sup>1</sup> Marx konnte sich da schon auf Darwins Affen berufen, um den „Schlüssel“ zur „Gliederung“ der „untergegangenen Gesellschaftsformen“ in der „bürgerlichen Gesellschaft“ zu finden, ist doch auch der einzige „Schlüssel zur Anatomie des Affen“ die „des Menschen“, und niemals ist es umgekehrt, was *jede* noch so schwache Prognose ausschließt. Die Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft, das schließt zumindest der späte Marx explizit aus, ist keinerlei Schlüssel zu irgendeiner höheren Gesellschaftsformation der Zukunft.<sup>2</sup> Die frühere Formation kann nur aus der späteren, nicht aber die spätere aus der früheren erschlossen werden.

Aber nicht alles, was die Evolution hervorbringt, folgt dem Muster unkontrollierbar graduellen Wandels durch endlos unüberschaubare, winzigste Anpassungsleistungen. Prominentestes Beispiel in der sozialen Evolution ist die Technik. Die „kontinuierlich funktionierende“ Technik lässt sich nämlich in ihrem Lauf verlässlich genug berechnen, damit wir ohne Angst in jedes Flugzeug steigen und fast immer rechtzeitig zur fernen Verabredung kommen können. Sogar der technische Fortschritt selbst ist ziemlich zuverlässig planbar. Nur in den statistisch seltenen Fällen, in denen etwas schiefliegt, können sich „Folgen einer Störung [...] kaskadenhaft vermehren“.<sup>3</sup> Das ist oft schrecklich, lässt sich aber zumeist wieder-

1 Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, 28.

2 Marx, Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie, 25 f.

3 Luhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft, Bd. 1, 530.



rum technisch korrigieren, und sei es durch Sonnenkollektoren (mit deren kaskadenhaft vermehrten Störungsnebenfolgen freilich ebenso zu rechnen ist wie im Falle von Ölplattformen oder Atomkraftwerken). In Adornos Worten:

Wer sich in Erinnerung an den Untergang der Titanic demütig-zufrieden die Hände reibt, weil der Eisberg dem Fortschrittsgedanken den ersten Stoß versetzt habe, vergißt oder unterschlägt, daß der im übrigen keineswegs schicksalhafte Unglücksfall Maßnahmen veranlaßte, welche ungeplante Naturkatastrophen der Schifffahrt im folgenden halben Jahrhundert verhüteten. Ein Stück Dialektik des Fortschritts ist, dass die geschichtlichen Rückschläge, die selbst vom Fortschrittsprinzip angezettelt werden [...] auch die Bedingung dafür beistellen, daß die Menschheit Mittel findet, sie in Zukunft zu vermeiden. Der Verblendungszusammenhang des Fortschritts treibt über sich selbst hinaus.<sup>4</sup>

Wie das klassische Beispiel der Technik jedoch zeigt, öffnen zufällig zustande gekommene, evolutionäre Errungenschaften prospektiv den Horizont der Zukunft für eine Geschichte, die mit Willen und Bewusstsein als Evolution in der Evolution vollzogen werden kann. Das ermöglicht nicht nur Technik, sondern auch radikale Gesellschaftskritik und erlaubt utopische Projekte ebenso wie ein Verständnis von Moderne als Projekt.<sup>5</sup> Normativ kann man deshalb für Fortschritt optieren und das sogar begründen, können Kritik und Projekteschmiederei sich doch an dem, was in der Gesellschaft über die bestehende Gesellschaft normativ hinausweist, empirisch orientieren. Das macht die Widersprüche, strukturellen Konflikte und Krisentendenzen der Gesellschaft interessant und zum bevorzugten Gegenstand Kritischer Theorie.<sup>6</sup>

Versuche, das Programm einer solchen Theorie fortzusetzen oder zu erneuern, können sich heute auf einen breit angelegten Paradigmenwechsel in den Sozialwissenschaften und der Philosophie stützen. Im *ersten Kapitel* rekonstruiere ich die Entwicklungsgeschichte der Frankfurter Schule in *terms* der Wissenschaftsevolution, die sich seit den 1960er Jahren etabliert haben (Kuhn, Lakatos, Stegmüller). Anders als die funktionalistischen Systemtheorien, die auf intervenierende Beobachtung setzen, können kritische Theorien sich das *praxisphilosophische Programm* des amerikanischen Pragmatismus zu Eigen machen und der Kommunikationstheorie der Gesellschaft integrieren. Darum geht es im *zweiten Kapitel*. Im *dritten*

4 Adorno, Fortschritt, 42.

5 Vgl. Habermas, Die Moderne – ein unvollendetes Projekt.

6 Auch in der Systemtheorie, s. nur: Stichweh, Towards a General Theory of Function System Crises.

## Vorwort

folgt der Versuch, das Programm an der aktuellen Theoriediskussion in den Internationalen Beziehungen zu testen und transdisziplinär auszuweiten. Im *vierten Kapitel* versuche ich zu zeigen, dass sowohl neomarxistischen ebenso wie funktionalistische Theorien der Gesellschaft aus den Aporien der transzendentalen Bewusstseinsphilosophie schließlich dieselbe Konsequenz einer radikalen *Wende zum Kommunikationsbegriff* gezogen haben, dann aber in entgegengesetzte Richtungen fortgezogen sind. ‚Kommunikation‘ tritt dabei nicht nur an die Stelle von ‚Bewusstsein‘, sondern auch von ‚Handlung‘, ‚Interaktion‘ und ‚Sprache‘. Darin sehe ich die originäre Leistung der Theorieentwürfe insbesondere von Luhmann und Habermas, aber auch andere Autoren wie Foucault oder Bourdieu haben zur selben Zeit eine ähnliche Wende der Sozialwissenschaften vollzogen. Das *fünfte Kapitel* skizziert das Programm eines dialektischen Negativismus im Anschluss an die Hegelsche Logik und orientiert sich dabei vor allem an einschlägigen Texten von Theunissen, Marcuse und Tugendhat.

Im *zweiten Teil* geht es um Einzelstudien zum Personal Kritischer Theorie und zu den entsprechenden Varianten des Forschungsprogramms. Die ältere Kritische Theorie (Horkheimer und Adorno) sind Gegenstand des *sechsten Kapitels*. Um Habermas und seinen Antipoden Luhmann, die sich in vieler Hinsicht ergänzen, geht es im *siebten* und *achten Kapitel*. Wichtige Impulse kommen aus der radikalen Rechtstheorie des 20. Jahrhunderts. Der Paradigmenwechsel vom partikularen Staat zur universellen Verfassung, den *Hans Kelsen* in seinem Werk vollzogen hat, ist Gegenstand des *neunten Kapitels*. Dann geht es weiter im Verfassungsrecht und der Rechtsgeschichte. Das immer noch viel zu wenig beachtete Werk von *Ingeborg Maus*, der wichtigsten Rechtstheoretikerin der jüngeren Frankfurter Schule, die in den 1960er und 1970er Jahren studiert hat, wird im *zehnten Kapitel* diskutiert. Im *elften Kapitel* versuche ich, die Geschichte der großen Rechtsrevolutionen, die Harold Berman geschrieben hat, für die Kritische Theorie zu erschließen. Im *zwölften Kapitel* versuche ich aus dieser Perspektive eine Korrektur an Charles Taylors *Grand Narrative* der christlichen Zivilisation im Zeitalter der Moderne, und im *dreizehnten Kapitel* geht es um die Theorie der permanenten Revolution, die Hannah Arendt im US-amerikanischen Verfassungsrecht entdeckt hat. Das *vierzehnte* handelt von den Arendt nicht unverwandten Versuchen zu einer politischen Ästhetik im Werk von Heinz Paetzold.

Um sachliche Positionsbestimmungen Kritischer Theorie geht es dann im *dritten Teil*: in den *Kapiteln fünfzehn und sechzehn* um *revolutionäre Gründungsakte*, im *siebzehnten Kapitel* um *devolutionäre* (und regressive)

Tendenzen des Rechtsstaats. Im *achtzehnten Kapitel* versuche ich abschließend zu zeigen, dass der „existierende Begriff“ (Hegel) des *Kantian mindset* sich nicht so einfach durch den *managerial mindset* der Funktionssysteme verdrängen lässt, wie zumindest Luhmann es erwartet hatte und der „humanistic framework [of] freedom and equality, self-realization and solidarity“, „exploitation“, „injustice“ und „suppression“ vielleicht doch noch mehr sind als „outdated mythologies“.<sup>7</sup> In diesem letzten Kapitel skizziere ich ein Modell der *Evolution des Rechts*, das ich in dem demnächst bei Bloomsbury erscheinenden Band *Critical Theory of Legal Revolutions* in einer ersten Fallstudie verwendet habe.<sup>8</sup>

7 Luhmann, *Globalization or World Society*, 69 und 71.

8 Brunkhorst, *Critical Theory of Legal Revolutions*.

## Einleitung: Die gesellschaftliche Transformation der Philosophie

Die Theorie der Gesellschaft vermittelt die Sozialwissenschaften mit der Philosophie. Seit ihren Anfängen Mitte des 19. Jahrhunderts beansprucht sie eine Doppelstellung für sich. Ihre Aufgabe ist einerseits die kausale oder funktionale *Erklärung* der sozialen Welt sowie deren Interpretation und normativ begründete Kritik. Andererseits hatte schon Marx – gegen Hegels objektiven Idealismus – die Gesellschaft als (unhintergehbare) *Voraussetzung der Vorstellung* und damit einen wesentlichen Unterschied etwa zu naturwissenschaftlichen Theorien bezeichnet.<sup>1</sup> Alle Gesellschaftstheorien von Spencer bis Parsons, von Marx bis Habermas, von Durkheim bis Luhmann sind *reflexive* Theorien, die sich selbst enthalten. Sie erklären innerweltliche Ereignisse und Konstellationen, aber sie erklären gleichzeitig ihre eigene Möglichkeit und analysieren die Bedingungen der Möglichkeit wissenschaftlicher, ethischer, juristischer oder politischer Diskurse mit empirischen Mitteln.

### I.

Die Gesellschaftstheorie ist seit ihren Anfängen eine wichtige Quelle der – für den gesamten *philosophischen Diskurs der Moderne* (Habermas) charakteristischen – *Transformation der Philosophie* (Apel).<sup>2</sup> Sie beerbt die kantische Frage nach den Bedingungen möglicher Erkenntnis, versteht sie jedoch ganz im Gegensatz zu Kant als Frage nach den gesellschaftlich-geschichtlichen Bedingungen der Möglichkeit kommunikativer Ereignisse und Operationen. Der Zirkel, in den sie dabei zwangsläufig gerät, hat sich als ein produktiv-hermeneutischer Zirkel erwiesen, da die in ihm operierenden Theorien den Horizont unserer sozialen Welt erheblich erweitert und unser Selbstverständnis und unsere Praxis verändert haben. Die quasi-transzendente Fragestellung unterstellt aber, über bloße Hermeneutik hinaus, dass nach dem Ende der Bewusstseinsphilosophie *radikale Er-*

- 1 Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, 22; vgl. auch Ritsert, Wissenschaftsanalyse als Ideologiekritik.
- 2 Apel, Transformation der Philosophie, Bd. 1 und 2; Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne.

*Einleitung: Die gesellschaftliche Transformation der Philosophie*

*kennntiskritik nur als Gesellschaftstheorie möglich* sei (Habermas). Sie folgt nicht nur einem *praktischen*, sondern auch einem *emanzipatorischen* Erkenntnisinteresse und ist, insofern sie auf Emanzipation zielt, eine kritische Theorie.<sup>3</sup>

Theorien der Gesellschaft sind nicht nur (1.) in dem Wortsinn *kritisch*, in dem jede begriffliche Unterscheidung (gr. *kritein* = ent-/unterscheiden) zur kritischen Distanzierung des unmittelbaren Wirklichkeitsvollzugs nötig ist. Sie sind weiterhin auch nicht nur in dem (2.) fallibilistischen Sinn kritisch, dass sie sich wie jede Theorie durch widerstreitende Erfahrung belehren lassen müssten. Sie müssen sich darüber hinaus (3.) wie das kantische Subjekt, *kritisch zu sich selbst* verhalten, indem sie die *gesellschaftlichen Grenzen* der (wissenschaftlichen oder alltäglichen) Selbsterkenntnis der Gesellschaft (und damit die Bedingungen der Möglichkeit von Gesellschaftstheorie) selbst bestimmen. Diese selbstbestimmte Einsicht ist in dem Sinne emanzipatorisch, dass sie uns von der fremdbestimmten Herrschaft unbegriffener und unbewusster Mächte befreit. Scheitert die Kritik an der blinden oder reflexionslosen und insofern unkritischen Missachtung jener Grenzen, dann kann man mit Wittgenstein von einer pathologisch verformten Theorie sprechen, die sich beim Anrennen gegen die Grenzen der (sprachlich-kommunikativ vermittelten) Gesellschaft Beulen holt, – oder mit Horkheimer von traditioneller Theorie.<sup>4</sup> Kritisch ist jede Gesellschaftstheorie, die versucht, aus der Erfahrung dieser Beulen zu lernen, wo die Grenzen ihrer eigenen Möglichkeit liegen. Das gilt für Durkheim und Parson ebenso wie für Marx oder Adorno, also für alle Klassiker der Soziologie. Die reflexive, also selbstkritische Methode ist aber (4.) besonders von marxistischen Autoren zwischen den beiden Weltkriegen ausgearbeitet worden. So hat sie der Austromarxist Max Adler, der das *soziale Apriori* erfunden hat, aus neukantianischer und Georg Lukács aus hegelmарxistischer Perspektive explizit gemacht.<sup>5</sup> Später hat die Kritische Theorie der Frankfurter Schule daran angeschlossen. Auch dieser Modus der Kritik ist keineswegs auf den Neomarxismus beschränkt. Die Methode reflexiver Kritik erschließt Lernmöglichkeiten jenseits der Konfrontation mit der *Natur* in direkter Konfrontation mit dem *Gegner*.<sup>6</sup> Sie eignet sich vorzüglich, um an jeweils konkurrierenden Theorien zu zeigen, dass sie nur

3 Habermas, Erkenntnis und Interesse.

4 Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen; Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie.

5 Adler, Das Rätsel der Gesellschaft; Lukács, Geschichte und Klassenbewußtsein.

6 Luhmann, Soziologie der Moral, 18, 23.

*Einleitung: Die gesellschaftliche Transformation der Philosophie*

deshalb opponieren, weil sie die gesellschaftlichen Bedingungen ihrer Möglichkeit – ihre Klassenlage (Lukács), ihr technisches Weltbild (Habermas) oder ihren methodischen Nationalismus (Beck)<sup>7</sup> – nicht mitbedenken. In dem Augenblick, in dem man sie auf ihren blinden Fleck stößt, verwandelt dieser sich in ein hartnäckiges Problem, das ein Forschungsprogramm unter ungünstigen Umständen in eine wissenschaftliche Krise stürzen kann.<sup>8</sup>

II.

Da die Theorie der Gesellschaft sich jedoch – anders als die Quantenmechanik – keinem stummen und reflexionsfernen Gegenstand gegenüber sieht, sondern die alltägliche Kommunikation der Gesellschaft immer schon Vorstellungen über die eigene Gesellschaft und ihre Geschichte kommuniziert, konkurriert die Gesellschaftstheorie nicht nur mit anderen Theorien eines globalen Expertendiskurses, sondern mit den Alltagstheorien und alltäglichen Verständigungsleistungen der Gesellschaft vor Ort. Der Soziologe Alvin Gouldner hat diese unvermeidliche Voraussetzung sozialwissenschaftlicher Theoriebildung auf die treffende Formel gebracht, alle Menschen seien *Laien-Soziologen*.<sup>9</sup> In der komplexen modernen Gesellschaft sind theoretische Diskurse durch Sozialisationsprozesse, das Bildungssystem und die öffentliche Rolle von Intellektuellen mit der Alltagskommunikation vermittelt.<sup>10</sup> Die wissenschaftlichen Theorien der Gesellschaft müssen sich nicht nur mit anderen wissenschaftlichen Theorien in ein Verhältnis wechselseitig *immanenter Kritik* setzen, sondern auch mit den alltäglich umlaufenden Reflexionstheorien der Gesellschaft, die mit jenen ein dichtes Netzwerk gesellschaftlicher Selbstverständigung bilden. In der immanenten Kritik der (durch philosophische und wissenschaftliche Diskurse überformten) Alltagstheorien wird die (ihrerseits mit latenten Alltagstheorien immer schon durchsetzte) Gesellschaftstheorie zur *Ideologiekritik*. Dabei ist sie *wegen* ihrer konstitutiven

7 Zu Letzterem: Beck, Das Meta-Machtspiel der Weltpolitik; Beck/Lau, Theorie und Empirie reflexiver Modernisierung.

8 Kuhn, Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen.

9 Gouldner, Die westliche Soziologie in der Krise.

10 Vgl. Brunkhorst, Der Intellektuelle im Land der Mandarine; ders., Die Macht der Intellektuellen.

*Einleitung: Die gesellschaftliche Transformation der Philosophie*

Abhängigkeit von jenen Alltagstheorien nicht dagegen immunisierbar, selbst zur Ideologie zu werden.

Als Ideologiekritik ist die Gesellschaftstheorie auf das – dem Aufklärungszeitalter entlehnte – Modell eines *Publikums* verwiesen, das seine *öffentlichen Angelegenheiten* in vielen *Arenen* debattiert. Die Arena öffentlicher Angelegenheiten versammelt das Publikum um die *Bühne*, auf der die Gesellschaftstheorie *praktisch* wird. Sie kann, so lautet die nicht unstrittige These, nur dann praktisch werden, wenn sie sie an der Willensbildung eines bürgerschaftlichen Publikums partizipiert. Die Gesellschaftstheorie kann deshalb, wie Nassehi gezeigt hat, kaum vom bürgerschaftlich-republikanischen *Arena-Paradigma* abgetrennt werden.<sup>11</sup> Ob es sich dabei jedoch (mit Gouldner) um eine unvermeidliche Bedingung der Möglichkeit von Gesellschaftstheorie handelt oder (mit Nassehi) um die (durch ‚unterentwickelte‘ Verbreitungstechnologien determinierte) Hochform bürgerlicher Ideologie, ist eine offene Frage, an der sich die Geister schon seit Längerem scheiden.

Die Opposition zum Arena-Paradigma ist auf der einen Seite die Idee des technischen Staats (Forsthof) oder der Technokratie (Schelsky), in der Theorien nach dem Muster des Brückenbaus, der nicht auf die Verständigung mit Schrauben und Stahlträgern angewiesen ist, praktisch werden.<sup>12</sup> Eine andere Alternative hat die durch Existenzialismus (Heidegger, Sartre), Pragmatismus (Dewey, Mead) und Phänomenologie (Husserl, Merleau-Ponty) beeinflusste sozialphänomenologische Beschreibung des theorieleeren und präreflexiven Vollzugs von Praxis herausgebildet.<sup>13</sup> Auch die Theorie selbst ist demnach nichts als Vollzug von Praxis und muss deshalb bei ihrem Versuch, mehr als eine nur relative Distanz zum Gegenstand zu gewinnen, letztlich scheitern. Während Technokratietheorien kaum noch vertreten werden, ist der Impuls der phänomenologischen Soziologie in der Praxistheorie Bourdieus sowie in den postmodernen Theorien der Performanz aufgenommen und im Anschluss an den Poststrukturalismus (Lacan, Althusser, Foucault) unter anderem von feministischen (Butler) und postmarxistischen Autoren (Žižek, Laclau, Mouffe) mit beachtlicher Produktivität weiterentwickelt worden.<sup>14</sup>

11 Nassehi, Der soziologische Diskurs der Moderne.

12 Forsthoff, Der Staat der Industriegesellschaft; Schelsky, Auf der Suche nach Wirklichkeit.

13 Schütz, Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt.

14 Stäheli, Poststrukturalistische Soziologien.

### III.

Nicht nur die quasi-transzendente Stellung der Gesellschaft zu ihrem Gegenstand und das Arena-Modell verbinden die Gesellschaftstheorie mit der philosophischen Tradition des 18. Jahrhunderts. Sie tritt auch das nun freilich wissenschaftlich entzauberte und unter eine breite Erbgemeinschaft der verschiedenen Sozial- und Humanwissenschaften aufgeteilte (und mit dem Arena-Modell eng verschwisterte) Erbe des philosophischen Vernunftbegriffs des 18. und der Geschichtsphilosophie des 19. Jahrhunderts an. An die Stelle des Begriffs der *Vernunft* treten (seit Weber) die neuen Begriffe der *Rationalität* und der *Rationalisierung* (siehe Abschnitt IV), und die Geschichtsphilosophie wird (seit Marx und Spencer) von einer *Theorie der sozialen Evolution*, die anfangs selbst noch einen quasi-geschichtsphilosophischen Zuschnitt hatte, abgelöst (siehe Abschnitt V).

### IV.

Der junge Marx hatte schon 1842 die Parole ausgegeben: Von der *Vernunft des Individuums* zur *Vernunft der Gesellschaft!*<sup>15</sup> Bereits an seinem Frühwerk lässt sich gut beobachten, wie der Begriff der Vernunft, den er von Hegel übernimmt, gesellschaftlich dezentriert und zum gesellschaftlichen Phänomen wird. Während Hegels Begriffe der *bürgerlichen Gesellschaft* und des *objektiven Geistes* zwar bereits die Wende der Philosophie zur Gesellschaftstheorie einleiten, bleibt die Vernunft bei Hegel doch einem umfassenden *Begriff des Geistes* zugeordnet, innerhalb dessen die Gesellschaft nur *eine* Stufe darstellt, so wie sie auch innerhalb der Sphäre des *objektiven Geistes* nur *eine* Stufe neben Staat und Familie besetzt – oberhalb der Familie, aber unterhalb des Staats. Erst Marx vergesellschaftet die Vernunft, indem er den Begriff des *Geistes* in eine bloße Stufe oder ein Subsystem (bzw. eine Wertesphäre) der *Gesellschaft* verwandelt. Erst durch diese Operation wird nicht nur die *Familie* zu einer genuin gesellschaftlichen Einrichtung, sondern auch der *Staat*, der bei Hegel den gesamten objektiven Geist (als Souverän) übergreift, wird zum *Staat der Gesellschaft*, zu einem ihrer vielen Subsysteme.

Der Schritt vom Geist zur Gesellschaft verändert fast alles. Der Mensch wird aus einem teleologisch-normativ ausgezeichneten politischen Lebe-

15 Marx, Der leitende Artikel in Nr. 179 der Kölnischen Zeitung.



*Einleitung: Die gesellschaftliche Transformation der Philosophie*

wesen zu einem *Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse*.<sup>16</sup> Noch der individuellste Akt einer Person, der Selbstmord, lässt sich, wie schon der junge Marx an Hand von Fallanalysen und Statistiken zu zeigen versucht hat, als ein durch und durch gesellschaftlich bestimmtes Ereignis entschlüsseln. Es ist kein Zufall, dass die Untersuchung des Selbstmords am Anfang der soziologischen Theoriebildung steht. Auch der neben Marx wichtigste Begründer der modernen Gesellschaftstheorie, der Franzose Émile Durkheim, setzt hier an, um von vornherein die transzendental-empirische Doppelstellung der Soziologie zu markieren und zu zeigen, dass noch die buchstäblich letzte, scheinbar rein individuelle Handlung des Selbstmörders, mit der er sich ohne Zutun anderer aus der Gesellschaft verabschiedet, durch und durch gesellschaftlich vermittelt ist.<sup>17</sup> Es gibt also, das sollte in Suizidstudien gezeigt werden, keine einzige Handlung, ja keine noch so private Regung, die nicht zugleich auch ein gesellschaftliches Phänomen, ein gesellschaftlicher Akt wäre.

Im Zuge der gesellschaftlichen Transformation der Philosophie verwandelt sich die Vernunft des vorstellenden Subjekts bei Marx zunächst ohne Änderung der Begrifflichkeit in die Vernunft der Gesellschaft, dann tritt bei Weber am Beginn des 20. Jahrhunderts der Begriff der *gesellschaftliche Rationalisierung* an dessen Stelle.<sup>18</sup> Bei klassischen Autoren wie Marx, Spencer, Weber, Durkheim oder Parsons bleiben die Begriffe der gesellschaftlichen Vernunft oder Rationalität jedoch eng an Begriffen der zweckrationalen Handlung, der Vorstellung und des Bewusstseins haften, oder die kommunikative Grundrelation von Alter und Ego wird wie bei Mead und Schütz in letztlich immer noch bewusstseinsphilosophischen Begriffen der wechselseitigen Wahrnehmung von Handlungen (Inter-Aktion) beschrieben. Gesellschaftliche Rationalität muss dann entweder (wie im klassischen Funktionalismus) auf das instrumentell oder strategisch handelnde Individuum und die dazu passenden Handlungssphären (die Ökonomie) reduziert oder (wie in der Durkheimschule) zum Kollektivbewusstsein der Gesellschaft im Ganzen vergrößert werden. An diese Alternative schließt die methodologische Unterscheidung zwischen Individualismus und Holismus an.<sup>19</sup> Erst nach dem von Habermas und Luhmann in den 1970er Jahren gleichzeitig vollzogenen Paradigmenwechsel von *Handlung* und *Bewusstsein* zur *Kommunikation* war es möglich, einen

16 Marx, Thesen über Feuerbach.

17 Durkheim, Der Selbstmord.

18 Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 1.

19 Lukes, Individualism.

*Einleitung: Die gesellschaftliche Transformation der Philosophie*

konsequent gesellschaftlichen Begriff der Rationalität zu entwickeln. Damit vollendet sich die gesellschaftliche Transformation der Philosophie auch in der Sozial- und Geschichtsphilosophie, nachdem er zuvor schon als *linguistic-hermeneutic-pragmatic turn* in der theoretischen und in der praktischen Philosophie vollzogen worden war.<sup>20</sup>

Während Habermas jedoch die in sich differenzierte Rationalität auf dem Konto der – von verantwortlichen Akteuren zu vollziehenden – Kommunikation belässt, entlastet Luhmann die Akteure von der Rationalität ihrer Kommunikation, um sie ganz auf die sozialen Systeme umzubuchen.<sup>21</sup> Aus der Aufhebung des idealistischen Vernunftbegriffs durch gesellschaftliche Kommunikation wird, jeweils konsequent, bei Habermas *kommunikative Rationalität*, bei Luhmann *Systemrationalität*. Während jedoch der Begriff der kommunikativen Rationalität noch an den normativen Gehalt des philosophischen Vernunftbegriffs in dezidiert praktischer Absicht anschließt, verliert sich die Spur dieser Traditionslinie im Begriff einer Systemrationalität, die nicht mehr auf handelnde Akteure zurechenbar ist und ganz den kontingenten Leistungen sozialer Systeme zur Reduktion und Verarbeitung von Umweltkomplexität zugeschrieben wird.

V.

Die Gesellschaftstheorie kommt nicht nur in ihrem Gegenstandsbereich selbst vor, sondern sie ist auch wie ihr Gegenstand, die Gesellschaft, das Produkt einer plan- und ziellosen *Evolution*. Das schließt die Möglichkeit planmäßiger praktischer Intervention ins Evolutionsgeschehen nicht aus, denn die Evolution hat Reflexion, Diskurs, kommunikative Verständigung, planmäßiges Handeln, Technik, Technologie, normative Projekte, emanzipatorische Interessen überhaupt erst im Lauf der Zeit hervorgebracht. Auch unser Freiheitsbewusstsein, das wir uns notwendig zuschreiben müssen und das uns zur Planung von Straßen, zur Konstruktion von Theorien und zur Befreiung von Herrschaft inspiriert, ist ein (sehr spätes) Produkt der sozialen Evolution. Dabei stellt die *soziale* Evolution eine eigene, emergente Stufe innerhalb des gesamten Evolutionsgeschehens dar. Die Evolution der Gesellschaft unterscheidet sich nämlich von der Evolu-

20 Apel, Transformation der Philosophie; Tugendhat, Einführung in die sprachanalytische Philosophie.

21 Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns; Luhmann, Soziale Systeme; ders., Die Gesellschaft der Gesellschaft.

*Einleitung: Die gesellschaftliche Transformation der Philosophie*

tion organischer Lebewesen dadurch, dass sie sprachlich und nicht genetisch fundiert ist. Der tierischen Kommunikation *fehlt die Negation*.<sup>22</sup> Das hat wichtige Folgen etwa für den Status der Soziobiologie oder die Hirnforschung, denn deren Gegenstand ist *nicht* die soziale Kommunikation (oder das Bewusstsein, Wahrnehmen und Denken), sondern deren organische Umwelt. Die Rolle, die Gene in der organischen Evolution spielen, übernehmen in der sozialen (und in der psychischen) Evolution sprachliche Operationen. Im Unterschied zur sprachlich fundierten Evolution des kognitiven und moralischen Bewusstseins aber kommt es zur Autokatalyse der sozialen Evolution nur infolge des *kommunikativen Gebrauchs der Sprache*.

Nicht durch genetische Variation, sondern durch die *tagtägliche, massenweise Produktion abweichender Kommunikation* (Luhmann) kommt die soziale Evolution voran. Sie wird durchs Fegefeuer der Kritik angetrieben. Die Mechanismen der Variation, Selektion und Restabilisierung sind dieselben wie in der biologischen Evolution, aber an die Stelle der Gene tritt die Kommunikation. Ohne Rekurs auf das unermessliche Variationspotential der Kommunikation wäre weder unser Freiheitsbewusstsein noch die Entstehung von positivem Recht, Geldwirtschaft, Machtpolitik oder philosophischen Diskursen erklärbar. Nur die Theorie der sozialen Evolution kann die ungeheure Formenvielfalt der sozialen Welt erklären.

22 Wimmer, Evolution der Politik.

# **Programme**

## Vorbemerkung

Kritische Theorie ist ein Forschungsprogramm, das wie jedes andere auch progressive und regressive Entwicklungen, Normalwissenschaft, Krise und Paradigmenwandel kennt. Um ihre „Theoriendynamik“ (Stegmüller) und den Wandel des Neo-Marxismus zwischen Lukács und Habermas geht es im *ersten Kapitel*. Im *zweiten Kapitel* versuche ich, vom frühen Horkheimer ausgehend, eine Brücke zwischen Kritischer Theorie und Pragmatismus zu schlagen. Das *dritte Kapitel* ist der Versuch, das Theorie- und Forschungsprogramm der Frankfurter Schule auf die Theorie der Internationalen Beziehungen transdisziplinär auszuweiten. Im *vierten Kapitel* geht es mir – wie schon in der Einleitung (s. oben) skizziert – darum, die Kritische Theorie systematisch mit der Systemtheorie Luhmanns zu integrieren.

## 1. Paradigmenwandel und Theoriendynamik der kritischen Theorie der Gesellschaft

### *I. Ein wissenschaftliches Forschungsprogramm*

In den folgenden Überlegungen zur Entwicklung der Kritischen Theorie der „Frankfurter Schule“ verwende ich eine Reihe von Annahmen und Unterscheidungen der an Kuhns Begriff des Paradigmas anschließenden postempiristischen Wissenschaftstheorie.<sup>1</sup> In der allgemeinsten Bestimmung ist ein Paradigma die Form der sozialen Integration einer Gruppe von Wissenschaftlern: eine wissenschaftliche Lebensform oder Lebenswelt.<sup>2</sup> Für deren Existenz lassen sich keine logisch zwingenden Kriterien, notwendige und hinreichende Bedingungen festlegen, die die Wissenschaft ein für alle Mal von anderen Formen der Sozialintegration unterscheiden würden. Zwischen verschiedenen Paradigma-Gemeinschaften gibt es nur „Familienähnlichkeiten“<sup>3</sup>: eine offene Liste von Beispielen, die bestimmte notwendige, aber keine hinreichenden Bedingungen für die Zugehörigkeit zu jener Liste erfüllen.<sup>4</sup> Um das Besondere der Wissenschaft näher zu bestimmen, muss deshalb die „logische Analyse“ der „Sätze“<sup>5</sup> der Wissenschaft durch empirische und historische Untersuchungen der inneren und äußeren Entwicklungsgeschichte konkreter Paradigma-Gemeinschaften ergänzt werden.

Wendet man sich der Theoriendynamik<sup>6</sup> der „Frankfurter Schule“ zu, so lassen sich eine Reihe von Merkmalen und Charakteristika identifizie-

- 1 Vgl. Kuhn, Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen; Lakatos/Musgrave, Criticism and the Growth of Knowledge; Scheffler, Science and Subjectivity; Toulmin, Human Understanding; Stegmüller, Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und der analytischen Philosophie, Bd. II, Teil D und E.
- 2 Die „Befürworter konkurrierender Paradigma“ üben „ihren Beruf in verschiedenen Welten aus“ (Kuhn, Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, 198).
- 3 Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, § 66 ff.
- 4 Stegmüller, Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und der analytischen Philosophie, Bd. II, 195 ff.
- 5 Popper, Logik der Forschung, 3.
- 6 Stegmüller, Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und der analytischen Philosophie, Bd. II, 153 ff.

*Paradigmenwandel und Theoriendynamik der kritischen Theorie der Gesellschaft*

ren, die die Kritische Theorie mit anderen, wenngleich nicht mit allen Paradigma-Gemeinschaften teilt:

1. Die Kuhnschen Standardmerkmale des Theorienwandels (Normalwissenschaft, Rätsel, Anomalien, Krisen etc.) lassen sich auch an bestimmten Entwicklungsphasen der kritischen Theorie beobachten. So ist die Phase relativ konsolidierter, „normalwissenschaftlicher“ Tätigkeit die Zeit des New Yorker Exils, die in der *Zeitschrift für Sozialforschung* eindrucksvoll dokumentiert ist. Es sind die „Rätsel“ des Klassenbewusstseins, die sich am Ende der frühen Kritischen Theorie<sup>7</sup> zu hartnäckigen Anomalien ausgeweitet haben und die Fortsetzung der „normalen Arbeit“ des Problemlösens zunächst erschweren, dann auch aus inneren Gründen unmöglich machen. Das zeigt sich (erstens) in der Zuflucht zu immer kühneren Spekulationen und zu riskanten Ad-hoc-Hypothesen, von Pollock und Horkheimers Staatskapitalismustheorem über die Geschichtsphilosophie der instrumentellen Vernunft bis zu den steilen sozialpsychologischen Thesen von der Gleichschaltung der Kleinfamilie und dem Ende des Individuums im autoritären und manipulativen Charakter; und es wird deutlich (zweitens) in den Faschismuskontroversen der frühen 1940er Jahre, die die Einheit der „Schule“ sprengen. Die *Dialektik der Aufklärung* zieht dann bereits die Konsequenzen aus der Krise und leitet eine neue Entwicklungsphase der Kritischen Theorie ein, in der die Krise nur noch durch den Rückzug hinter die Linien eines wissenschaftlichen Forschungsprogramms auf Positionen substanzieller Philosophie und sozialphilosophischer Kulturkritik für lange Zeit latent gehalten werden kann. Sie bricht erst wieder in der Konfrontation mit der gesellschaftlichen Praxis in der Zeit der Studentenproteste und in der Konfrontation mit den empirischen Wissenschaften im „Positivismusstreit“ Ende der 1960er Jahre aus.

2. Neben diesen Aspekten der Theoriendynamik sind es vor allem zwei wichtige, häufig anzutreffende Charakteristika eines Paradigmas, die zum impliziten Hintergrundwissen der kritischen Theorie (neben anderen wesentlichen Momenten, wie etwa theologischen Motiven) gehören – und die immer erst in Krisen explizit und beobachtbar werden:

7 Dubiel, Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung.

*Paradigmenwandel und Theoriendynamik der kritischen Theorie der Gesellschaft*

*a) Die Existenz einer exemplarischen wissenschaftlichen Leistung:*

Deren theoretische Idealisierungen grenzen das Paradigma ein und systematisieren die zentralen Problembereiche, die dann in konkreten Forschungsprogrammen bearbeitet werden. Meine These ist, dass im Fall der Frankfurter Schule die Aufsatzsammlung *Geschichte und Klassenbewusstsein* von Georg Lukács das Paradigma war.<sup>8</sup> Lukács reinterpretiert die Marxsche Werttheorie so, dass sich eine hegelmарxistische Version der Klassenbewusstseinstheorie zwanglos mit einer webermarxistischen Version der Verdinglichungstheorie verbinden ließ. Versteht man Lukács' Leistung nicht – wie dieser selbst – als dialektischen Handstreich, der alle Probleme begrifflich löst, sondern als Paradigma im Kuhnschen Sinn, das „das zu lösende Problem“ allererst als ein solches empirischer Forschung „stellt“<sup>9</sup>, dann ist der werttheoretisch fundierte Bogen, der sich von Hegel über Marx zu Weber spannt, zugleich der Horizont, der die geistige Wirklichkeit der Kritischen Theorie umgrenzt. Innerhalb dieses Horizonts einer intellektuellen Lebenswelt steht die Kritische Theorie vor den durch Lukács aufgeworfenen Problemen des Klassenbewusstseins und der Verdinglichung.

*b) Die Zentralreferenz:*

Gleichsam ontologische Grundvorstellungen über die spezifische „Natur“ des Gegenstandsbereichs, über dessen reale Struktur, sind ein weiteres wichtiges Merkmal paradigmatischer Entwürfe. So ist für den klassischen Marxismus fraglos der Klassenkampf (als reproduktionstheoretisch gefasste Aneignung des erwirtschafteten Mehrprodukts) das Grundsche ma des gesellschaftlichen Seins, während im heutigen Neomarxismus die „Zentralreferenzen“<sup>10</sup> abstrakter bei den Paradigmen von „System“ und „Lebenswelt“ ansetzen. Diese Unterschiede sind für die Theoriendynamik der Kritischen Theorie, insbesondere für den Übergang zu Habermas, von entscheidender Bedeutung. Die Grundannahmen sozialwissenschaftlicher Paradigmen enthalten explizit oder implizit Vorstellungen über die eigene Rolle der Theorie in der Gesellschaft, normativ gehaltvolle Ideen über das wirkliche, das mögliche und das richtige Leben, Wertbezüge und anderes mehr. Insbesondere setzen sozialwissenschaftliche Paradigmen sich selbst in Beziehung zu anderen Paradigmen der Soziologie. Marxistische Theo-

8 Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*.

9 Kuhn, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, 49.

10 Ritsert/Brunkhorst, *Theorie, Interesse, Forschungsstrategien*, 6.



*Paradigmenwandel und Theoriendynamik der kritischen Theorie der Gesellschaft*

rienansätze, die sich an der Vermittlung von Theorie und Praxis orientieren, reflektieren solche Beziehungen in der Regel explizit, so Horkheimer in dem Aufsatz über „Traditionelle und kritische Theorie“, Lukács in seinen Überlegungen zur bürgerlichen Wissenschaft, Marx, indem er die Kapitalismusanalyse als immanente „Kritik der politischen Ökonomie“ entwirft, oder Habermas, wenn er kritische Theorie als „Kritik der funktionalistischen Vernunft“ begründen will. Die frühe Kritische Theorie schließt auch in diesem Punkt an Lukács an und organisiert ihre Zentralreferenz an der Paradigmenkonkurrenz von Historischem Materialismus und bürgerlicher Wissenschaft, mit der sie erst nach der *Dialektik der Aufklärung* Wissenschaft überhaupt identifiziert.

3. Die meisten Versuche, das in der an Kuhn anschließenden Debatte heftig umstrittene Problem der Rationalität zu lösen, laufen auf eine Unterscheidung zwischen internen, rationalen Motiven theoretischen Wandels und externen Bedingungen und Determinanten eines Paradigmenwechsels hinaus. Dieser Unterscheidung entsprechend wurde die intern zugängliche und verstehbare *Gründegeschichte* und *Entwicklungslogik* von der extern erklärbaren und beobachtbaren *Kausalgeschichte* und *Entwicklungsdynamik* der Wissenschaft getrennt.<sup>11</sup> Diese Unterscheidungen interner Gründe und externer Ursachen werden immer dann relevant, wenn es zu Anomalien und Krisen kommt liegen, in denen die „normale Wissenschaft“ ins Rutschen kommt und „außerordentliche“ Bewegungen eine Chance erhalten. Im Fall der Frankfurter Schule zeigt sich das am Übergang von Grünberg zu Horkheimer, an der Krise der 1940er Jahre und am Wechsel zu Habermas.<sup>12</sup> Im Folgenden werde ich zunächst die „exemplarische Leistung“ von Lukács, den Anschluss der Theoriendynamik der Kritischen Theorie an diese Leistung, dann die von Habermas vollzogene Wende und schließlich die Beziehung dieser Wende zur Werttheorie von Marx diskutieren.

11 Vgl. Imre Lakatos (Lakatos/Musgrave, *Criticism and the Growth of Knowledge*; Lakatos, *Die Methodologie der wissenschaftlichen Forschungsprogramme*).

12 Zu den ersten beiden Brüchen bzw. Übergängen s. die ursprüngliche Fassung dieses Aufsatzes: Brunkhorst, *Paradigmakern und Theoriendynamik der Kritischen Theorie der Gesellschaft*.