

Arvi Särkelä

**Immanente Kritik
und soziales Leben**

Selbsttransformative Praxis
nach Hegel und Dewey

KlostermannWeißer Reihe

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Originalausgabe

© 2018 · Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung. Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Werk oder Teile in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren oder unter Verwendung elektronischer Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten.

Gedruckt auf EOS Werkdruck von Salzer,
alterungsbeständig ISO 9706 und PEFC-zertifiziert.

Druck und Bindung: docupoint GmbH, Barleben

Printed in Germany

ISSN 2625-8218

ISBN 978-3-465-04360-7

Inhaltsverzeichnis

Vorwort von Axel Honneth	9
Einleitung	17
I. Die Wege der Verzweiflung und die Landschaft der Kritik: Immanente Kritik als selbsttransformative Praxis.....	25
1. Phänomenologische Methode und Kritik der Kritik.....	28
1.1 Stellt die „Einleitung“ zur <i>Phänomenologie des Geistes</i> ein Modell der immanenten Kritik dar?	28
1.2 Horkheimers Besorgnis.....	38
1.3 Immanente Kritik als „Anstrengung des Begriffs“?	44
2. Eine Kritik der Erfahrung.....	53
2.1 Das Dilemma des „Wir“	53
2.2 „Eine Erfahrung machen“.....	57
2.3 Das Dilemma der „Zutat“	72
3. Die Erfahrung der Kritik.....	75
3.1 Kritische, metakritische und empirische Praktiken.....	75
3.2 Wer sind „wir“?	110
3.3 Das allgemeine Leben des Geistes	125
II. Umwege durch eine werdende Natur: Metaphysik, Sozialontologie und Naturgeschichte.....	139
4. Drei Ontologien der sozialen Pathologie	144
4.1 Die soziale Pathologie als Reflexionsblockade	145
4.2 Die soziale Pathologie als Krankheit des Gesellschaftsorganismus	152
4.3 Die soziale Pathologie als Stagnation des sozialen Lebens.....	159
5. Metaphysische Positionen und Dispositionen in der Sozialphilosophie.....	162
5.1 Drei metaphysische Dispositionen	164
5.2 Unmögliche, mögliche und notwendige metaphysische Positionen	185
5.3 „Ohne Hegel kein Darwin“.....	197
6. Zur Naturgeschichte des sozialen Lebens.....	210
6.1 Der Begriff des Lebens	213
6.2 Vom Lebewesen zum Gemeinwesen	248
6.3 Die Bedeutung des Geistes.....	286

III. Die Geburt der Gesellschaftskritik aus dem erstickten Geist: Immanente Kritik und soziales Leben	323
7. Die Reproduktion des Gemeinwesens als Anstrengung und Genuss.....	326
7.1 Der Herr der Herrschaft: Zur Grundform des sozialen Todes	328
7.2 Dienst, Furcht und Arbeit: Zur Grundform der sozialen Krankheit	333
7.3 Arbeit, Genuss und Kooperation: Zur Trennung von Kunst und Ästhetik	344
8. Einschränkung der Erfahrung.....	360
8.1 Fremder Sinn, eigener Sinn, Eigensinn und allgemeiner Sinn: Zur Ästhetik sozialer Pathologien	361
8.2 Drei Verengungen der Erfahrung	370
8.3 Von der Verengung der Erfahrung zur Erstickung des Gemeinwesens	380
9. Am Ende: Eine Sterbeurkunde.....	394
Literaturverzeichnis.....	407
1. Siglen	407
a) Dewey.....	407
b) Hegel	407
2. Literatur	409
3. Lexika.....	427

*Diese Bemerkungen dienen als Vorbereitung,
um eine bestimmte Auffassung von Philosophie zu präsentieren,
die Auffassung nämlich, daß Philosophie inhärent Kritik ist,
und zwar eine Kritik, die sich von anderen Formen der Kritik
durch ihre Allgemeinheit unterscheidet;
eine Kritik der Kritik gleichsam.*
- John Dewey

*Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut
und von der Vernüstigung rein bewahrt,
sondern das ihn erträgt, und in ihm sich erhält,
ist das Leben des Geistes.*
- G.W.F. Hegel

Vorwort

Das vorliegende Buch, das aus einer Dissertation im Fachbereich Philosophie und Geschichtswissenschaften der Goethe-Universität in Frankfurt am Main hervorgegangen ist, stellt das Zeugnis eines ungewöhnlichen Maßes an geistiger Unabhängigkeit und philosophischem Scharfsinn dar. Schon der Titel mag überraschen, assoziiert man doch mit dem Vorhaben einer „immanenten Kritik“ im Allgemeinen einen Bezug auf irgendwelche bereits gegebenen oder akzeptierten Normen, nicht aber auf das „soziale Leben“; und ebenso ungewöhnlich mag es erscheinen, nun als Verfechter einer solchen auf das „soziale Leben“ bezogenen „immanenten Kritik“ die beiden Denker Hegel und Dewey in philosophischer Komplizenschaft vereint zu sehen. Arvi Särkelä, der Autor des Buches, vertritt hier aber genau dieses: Hegel und John Dewey, die mehr als achtzig Jahre und ein Kontinent trennen, entwickeln in ihren Werken beide eine sich wechselseitig erhellende Form der immanenten Kritik, deren Eigentümlichkeit darin besteht, dass diese als ein kooperativer Prozess zwischen dem Theoretiker und seinen Adressaten aufgefasst wird, die sich wie in einem Dialog über die Verkrustungen und „Erstickungen“ ihres gemeinsam geteilten sozialen Lebens verständigen. Was wir auf den folgenden rund 430 Seiten lesen können, ist eine äußerst umsichtige und behutsame Verteidigung dieser höchst originellen These; in drei Schritten wird dem Leser und der Leserin vorgeführt, welche Behauptungen sich bei Hegel und Dewey finden, die es rechtfertigen, ihre jeweiligen Unternehmungen als Paradebeispiele einer immanenten Kritik der Pathologien unseres sozialen Lebens zu begreifen.

Das Buch hebt im I. Kapitel mit einer Rekonstruktion von Hegels phänomenologischer Methode in der „Einleitung“ zu seiner *Phänomenologie des Geistes* an, um darzulegen, warum gängige Vorstellungen des Verfahrens einer immanenten Kritik dem darin unterbreiteten Verständnis nicht wirklich gerecht werden. Arvi Särkelä möchte zeigen, dass sowohl Horkheimers Vorwurf eines insgeheim festgehaltenen Standpunkts absoluten Wissens als auch die verschiedenen „Modelle“ immanenter Kritik den methodischen Anspruch Hegels verfehlten, weil dieser mit seinem Verfahren nur die selbst-transformative Praxis einer sich stets schon immanent vollziehenden Kritik nachvollziehen wollte, sodass weder ein höherstufiges Wissen noch ein standardisiertes Bezugsmodell in Anspruch ge-

nommen werden müssen; die Immanenz, auf die sich Hegel bezieht, ist vielmehr die einer immer schon praktizierten Kritik, weshalb es keines Ausweises wie auch immer begriffener Maßstäbe bedarf, da die Lebenswelt solche, um es salopp zu sagen, immer schon selbst in ihren eigenen Ansprüchlichkeiten produziert.

Der ingeniose Kunstgriff von Arvi Särkelä in diesem I. Kapitel besteht nun darin, in den Fortgang seiner Darlegung des Hegel'schen Kritikverfahrens schrittweise und geradezu unmerklich die parallel gelagerten Überlegungen von John Dewey einfließen zu lassen. Dadurch wird vieles, was an Hegels Ausführungen eher undurchsichtig bleiben muss, weitaus klarer und durchsichtiger, können nun doch die Bestimmungen Deweys für die weitere Explikation benutzt werden. Zwei Punkte sind an dem Resultat dieser geschickten Verzahnung von Hegel und Dewey besonders hervorzuheben, da sie ganz wesentlich zu einem besseren Verständnis des hier umrisstenen Kritikverfahrens beitragen. Beide Denker lassen, so ist Arvi Särkelä erstens überzeugt, die Adressaten ihrer jeweiligen Kritikunternehmungen als „Mit-Ermittelnde“ in der Untersuchung problematischer und daher kritikwürdiger Umstände auftreten, sodass sie sich selbst ihrerseits wiederum als Adressaten der von ihnen Angeprochenen begreifen müssen und damit gemeinsam mit diesen ein stets schon kritisch tätiges „Wir“ bilden. Diesem „Wir“ geht es, wie sehr schön herausgearbeitet wird, darum, durch den Austausch über die jeweils gemachten Erfahrungen gleichsam arbeitsteilig die Umstände zu ermitteln, die der ungestörten Fortsetzung der gerade gemeinsam ausgeübten Praxis im Wege stehen und daher „kritikwürdige“ Phänomene darstellen müssen. Dieser Prozess selbst aber, also die immer schon ausgeübte kritische Praxis, muss, so macht Arvi Särkelä zweitens klar, als zugleich stark korrigibel, radikal fallibel und selbsttransformativ begriffen werden: Stark korrigibel, weil sich im Lichte der kooperativ unternommenen Ermittlungen die Maßstäbe der Kritik selbst wandeln können, sodass diese eben nicht „modellhaft“ stillzustellen sind; radikal fallibel, weil nicht nur jede ermittelte Lösung als zukünftig ihrerseits wiederum widerlegbar gelten muss, sondern weil auch die Bereitschaft zur Überprüfung selbst der eigenen, bislang für unumstößlich gehaltenen und daher gewissermaßen die Identität des „Wir“ ausmachenden Kriterien bestehen bleiben muss; und selbsttransformativ schließlich, weil diese letzte Auflage bedeutet, den Prozess der Kri-

tik immer auch als Möglichkeit einer Transformation des momentan kooperativ tätigen „Wir“ zu verstehen, sodass dieses als im steten Wandel befindlich begriffen werden muss.

So plausibel und überzeugend diese drei Bestimmungen auch klingen, werfen sie doch zusammengenommen ein Problem auf, das ich kurz benennen möchte, auch wenn Arvi Särkelä Anstrengungen unternimmt, es durch die Verwendung eines Bildes von Wittgenstein zu lösen (S. 136 ff.). Anhand seiner Darstellung könnte man nämlich leicht den Eindruck gewinnen, dass in der kooperativen Praxis der Kritik alles der Erfahrung Gegebene als im Prinzip veränderbar aufgefasst werden muss, mithin auch jene tiefer liegenden Normen, die das „Selbst“ unseres „Wir“ in dem Sinne ausmachen, dass sie als erfolgreiche normative Lösungen bereits hinter uns liegender Probleme begriffen werden müssen; ob wir aber solchen „konstitutiven“ Normen gegenüber, wie sich sagen ließe, dieselbe Offenheit walten lassen oder ihnen dieselbe „Plastizität“ wie allen anderen Gegebenheiten zuschreiben können, scheint mir eine höchstbrisante Frage, an der sich bemisst, wie wir es mit Begriffen wie „modern“, „posttraditional“ oder „postkonventionell“ halten – räumen wir ein, dass solchen konstitutiven Normen eine stärkere Bedeutung für unser moralisches Selbstverständnis zukommt als anderen, untergeordneten Normen, so sollten wir ihnen vielleicht eine einschränkende Rolle bei unseren kritischen Erkundungen beimessen – tun wir das aber nicht, hätten wir, so ließe sich folgern, Schwierigkeiten, die Geschichte unserer kritischen Praxis als den Prozess eines experimentell bewirkten Fortschritts zu begreifen.

Das II. Kapitel des Buches beginnt mit dem zunächst überraschend klingenden Vorschlag, das bislang im Rückgriff auf Hegel und Dewey erläuterte Verfahren der immanenten Kritik nun auf dem Feld der Pathologiediagnose zur Anwendung zu bringen; unter derartigen „Pathologien“ sollen dabei im Anschluss an eine gegenwärtig intensiv geführte Debatte Störungen oder Verfehlungen des sozialen Zusammenlebens verstanden werden, die sich nicht einfach auf gesellschaftliche Ungerechtigkeiten zurückführen lassen, weil von ihnen alle Gesellschaftsmitglieder gleichermaßen betroffen sein sollen – naheliegende Beispiele dafür wären etwa der von Marx thematisierte Zustand gesellschaftlicher Entfremdung oder das von Rousseau für die Moderne diagnostizierte Vorherrschen von „gifi-

gen“ oder sozialfeindlichen Spielarten der „*amour propre*“. Warum es nun aber gerade Pathologien solcher Art sein sollen, auf die die von Hegel und Dewey praktizierte Form der immanenten Kritik der Sache nach eigentlich immer schon gerichtet war, erläutert Arvi Särkelä gleich zu Beginn seines II. Kapitels sehr überzeugend: Begreift man nämlich Kritik als das kooperative Unternehmen, in dem Theoretiker und Adressat gemeinsam zu erkunden versuchen, was an ihrer miteinander geteilten Praxis im Argen liegt, was daran also den selbstgesetzten Ansprüchen nicht genügt, so müssen sie dabei im Grunde genommen nichts anderes in Erfahrung bringen wollen als die Hindernisse, die ihre eigene Untersuchungspraxis behindern – und das sind dann, so ließe sich sagen, soziale Pathologien unterschiedlicher Art, die alle gemeinsam haben, dass sie das Zusammenwirken der kooperativ tätigen Subjekte irgendwie einschränken, stören oder erschweren. Bevor Arvi Särkelä aber in seinem III. Kapitel darangehen wird, derartige Pathologien im Sinne Hegels und Deweys weiter zu explizieren, dient ihm das II. Kapitel zunächst erst einmal dazu, eine Klärung ihres „ontologischen“ Status herbeizuführen. Wiederum ist die Kunstfertigkeit und Klarheit nur zu bewundern, mit der hier ans Werk gegangen wird, um das undurchsichtige Feld der Pathologiediagnosen zu sortieren.

Nach Überzeugung des Autors liegen nämlich den unterschiedlichen Bedeutungen, mit denen der Begriff der „sozialen Pathologie“ heute versehen wird, jeweils verschiedene Auffassungen darüber zugrunde, wie das Soziale ontologisch angemessen verstanden werden muss. Wird unter einer sozialen Pathologie etwa eine Blockade in der reflexiven Erschließung des Gehalts sozialer Normen verstanden, wie gelegentlich vorgeschlagen wurde, so bleiben Särkelä zufolge diese Normen erster Stufe von jedem Verdacht auf pathologische Effekte ausgenommen und müssen daher innerhalb der Diagnose als sakrosankt gelten; werden soziale Pathologien hingegen als „Krankheiten“ des Gesellschaftsorganismus verstanden, wie es Frederick Neuhouser und ich unabhängig voneinander einmal vorgeschlagen haben, so geht nach Ansicht Särkeläς die Differenz in der Form des organischen und sozialen Lebens verloren; das „Geistige“ am Sozialen erscheint dann gewissermaßen als zu statisch, weil wie bei natürlichen Organismen keine reflexive Korrektur der Zwecke selbst zugelassen wird. Erst wenn soziale Pathologien hingegen als „tote Zustände“ im sozialen Leben begriffen

werden, sieht Arvi Särkelä jene angemessen verstanden, weil jetzt solche „Erkrankungen“ nicht mehr in Analogie, sondern in Homologie zur Naturgeschichte gesehen werden, nämlich als Störungen der selbsttransformativen Aktivität, durch die alles soziale Leben als geistiges gekennzeichnet sein soll. An einer anderen Stelle, nämlich in seiner „Einleitung“, beschreibt der Autor den Unterschied zwischen dem zweiten und dem dritten Paradigma so, dass im ersten Fall das Kriterium der Erfolg der gesellschaftlichen Reproduktion darstellt, im zweiten Fall aber die Aufrechterhaltung der „belebenden sozialen Transformation“. Hier stellt sich freilich die Frage, ob nicht dem Fluss der belebenden Selbsttransformation in Form der Kritik stets dadurch enge Grenzen gezogen sind, dass die Funktionen der psychischen Sozialisation, der kulturellen Tradierung und der ökonomischen Reproduktion erfüllt bleiben müssen; und wenn dem so wäre, so müsste man fragen, ob das Kriterium der geistigen „Lebendigkeit“ der sozialen Transformation nicht vielleicht bloß eine Qualität der gesellschaftlichen Reproduktion bezeichnet und daher nicht einfach in einen Gegensatz zu ihr gebracht werden dürfte, wie Arvi Särkelä es tut. Diese Frage scheint mir ziemlich entscheidend, weil sich an der Antwort bemisst, ob wir es letztlich mit zwei oder mit drei Alternativen der Pathologiediagnose zu tun haben: Wird „Lebendigkeit“ oder „Geistigkeit“ als spezifische Eigenart der Reproduktion lebender Organismen auf der sozialen Stufe begriffen, so bleibt es bei der Vorstellung, dass Pathologien letztlich deswegen „Krankheiten“ des Gesellschaftsorganismus darstellen, weil sie dessen besondere, nämlich selbsttransformativen Form der Reproduktion verletzen. Ich will diese Frage, die Arvi Särkelä im Übrigen selbst aufwirft (S. 386 ff.), hier dahingestellt sein lassen und nur darauf hinweisen, dass es bei aller Variabilität in den Zwecksetzungen der sozialen Reproduktion darin einige Erfordernisse geben könnte, die einen invarianten Charakter besitzen.

Mit seinem nächsten Schritt bei diesem Versuch, verschiedene Spielarten der Pathologiediagnose typisierend zu unterscheiden, betritt Arvi Särkelä nun wahrlich komplettes Neuland. Leiten lässt er sich dabei von der These, dass für jede Diagnose sozialer Pathologien metaphysische Spekulationen deswegen unvermeidbar sind, weil stets empirisch nicht weiter überprüfbare Aussagen über den ontologischen Zusammenhang von Natur und Gesellschaft, von

vorsozialem und sozialem Leben gemacht werden müssen; insofern, so heißt es, ist es sinnvoll, die verschiedenen Pathologiediagnosen weiter daraufhin zu untersuchen, wie ihre metaphysischen Annahmen bezüglich jenes Zusammenhangs jeweils beschaffen sind. Ich will mich hier darauf beschränken, nur die Naturmetaphysik zu benennen, die Arvi Särkelä für die von ihm bevorzugte dritte Variante, also die Konzeption, nach der Pathologien „Erstickungen“ der selbsttransformativen Aktivitäten von Gesellschaften darstellen, für konstitutiv hält. Danach müssen sowohl Hegel als auch Dewey, wenn sie gemeinsam die Kritik als eine stets schon ausgeübte Aktivität von sozialen Gemeinwesen begreifen, eine naturalistische Prozessmetaphysik voraussetzen, in der soziale Transaktionen als „geistige“ Verlängerungen der ihrerseits bereits transformativen Transaktionen innerhalb von Naturprozessen aufgefasst werden. Diese Position wird nach einer höchst erhellenden Skizzierung der Unterschiede zwischen Hegels Geistesmetaphysik und Deweys Rezeption des Darwinismus als „historischer Naturalismus“ bezeichnet und der Diagnose von sozialen Pathologien im Weiteren zugrunde gelegt.

Der Preis, den Särkelä für diese naturalistische Verankerung zu zahlen hat, besteht nun freilich darin, dass alle den Pathologieverdacht auf sich ziehenden Erscheinungen nach dem gleichen Schema einer „Erstickung“ der lebendigen Kraft der kritischen Selbsttransformation von Gemeinwesen interpretiert werden müssen: Ob einschnürende Sexualnormen, erfahrungstötende Arbeitsformen oder ein erlahmtes öffentliches Leben – so etwa die Beispiele für soziale Pathologien, die Arvi Särkelä in seinem III. Kapitel anhand des Werks von John Dewey unterbreitet –, stets handelt es sich dabei nach seiner Überzeugung um dieselbe Form einer erstickenden Lähmung jener selbsttransformativen Energien, die für die geistige Reproduktion des sozialen Lebens im Ganzen charakteristisch sein sollen.¹ Spätestens hier drängt sich dann aber mit Macht die Frage auf, die die bahnbrechende Studie von Arvi Särkelä in gewisser Weise von Anfang an wie ein Schatten begleitet: Ist die Pathologiediagnose die einzige Form der Kritik, die sein Begriff einer kritischen Praxis zulässt, so ist schwer zu sehen, wie von hier

¹ Zu einer weiteren Ausdifferenzierung dieser Vorstellung vgl. jetzt Arto Laitinen, Arvi Särkelä, „Four conceptions of social pathology“, in: *European Journal of Social Theory*, 2018.

aus noch der Anschluss an Analysen sozialer Ungerechtigkeiten gewonnen werden soll, scheint dafür doch jedes immanent gewonnene Vokabular zu fehlen. Oder, um es zuzuspitzen, wird die Kritik, wie Arvi Särkelä es vorschlägt, stets nur als eine kooperative Ermittlung unter „Beteiligten“ über die ihnen offenstehenden Möglichkeiten der Selbsttransformation begriffen, so ist zwar klar, warum jene ein empfindliches Sensorium für die Gefahren der Erstickung ihres gemeinsamen Lebens entwickeln müssen; unklar bleibt aber, warum sie zugleich auch ein Gespür für Macht- und Herrschaftsunterschiede unter ihnen gewinnen sollten – denn die Argumentation legt doch den Eindruck nahe, als seien alle Beteiligten von Beginn an gleichermaßen zur Ausübung ihrer kritischen Aktivitäten berechtigt und befähigt, sodass sie größere Unterschiede in Macht- und Herrschaftsbefugnissen gar nicht zu kennen scheinen.

Diese kritischen Rückfragen können die wegweisende Bedeutung des Buches von Arvi Särkelä in keiner Weise mindern; es handelt sich dabei um die Entfaltung einer in mehreren Hinsichten neuartigen Vorstellung von den Grundlagen und Aufgaben einer „immanenten Kritik“. „Immanent“ soll hier nicht mehr heißen, bloß an bereits gegebene Normen anzuknüpfen, um in deren Lichte die existierenden Zustände zu kritisieren; gemeint ist damit vielmehr, die Kritik als die dialogisch verfasste Verlängerung eines dynamischen Prozesses steter Selbsttransformation zu verstehen, der tief in die Naturgeschichte zurückreicht und auf der Stufe des sozialen Lebens reflexiven Charakter angenommen hat. Dementsprechend verschiebt sich dann aber auch die Aufgabe, die der immanenten Kritik gestellt ist: Im kommunikativen Austausch zwischen Theoretiker und Adressaten sollen nicht einfach gesellschaftliche Ungerechtigkeiten und Benachteiligungen erkundet werden, sondern soziale Pathologien, die sich nicht zuletzt dadurch bemerkbar machen, dass sie jenen Austausch selber zu ersticken drohen. Wie aus einem Guss ist daher das Programm, das Arvi Särkelä hier mit rhetorischem Geschick, theoretischem Scharfsinn und philosophischer Umsicht entfaltet, und es bedarf sicherlich keiner großen Fantasie, um sich klarzumachen, dass sein Buch die Diskussionen innerhalb der Sozialphilosophie nachhaltig beeinflussen wird.

Einleitung

Der Gegenstand dieser auf meine Dissertation zurückgehenden Abhandlung ist der gesellschaftskritische Anspruch der Sozialphilosophie. In ihr werden zwei Ideen bezüglich der philosophischen Gesellschaftskritik vertreten, die in der gegenwärtigen Lage des kritisch-theoretischen Diskurses als abweichend erscheinen dürften. Sie entstammen den Werken Georg Wilhelm Friedrich Hegels und John Deweys, und zwar genauer Hegels *Phänomenologie des Geistes* und Deweys späten Schriften. Diese Werke bilden somit den Interpretationsgegenstand dieser Arbeit.

Die erstere Idee besteht darin, immanente Kritik, die Methode, an der sich die Kritische Theorie seit ihren Anfängen orientiert, als eine *selbsttransformative Praxis* auszulegen. Im ersten Teil der Arbeit wird argumentiert, dass Hegel in der *Phänomenologie* und Dewey in seinen späteren Werken eine alternative Auffassung immanenter Kritik vertreten und praktizieren: Im Unterschied zu den herkömmlichen Konzeptionen immanent verfahrender Kritik wird hier deren Immanenz nicht als eine Qualität des angewandten Maßstabes,¹ sondern als die Vollzugsform der kritischen Praxis selbst begriffen.² Da die erstere Tradition die Eigenschaft, welche die Kritik als *immanent* qualifiziert, als eine Frage nach der Verortung des Maßstabes behandelt, muss sie erst einmal klären, in welchem Sinne dieser dem zu kritisierenden Gegenstand innewohnt; solch eine Klärung stellt das „Modell“ der immanenten Kritik her.³ Es wird für die erstere, *messende* Tradition somit notwendig, *vor* der Ausübung der Kritik solche „Modelle“ der Kritik herauszuarbeiten. Folglich trennen die Vertreter dieser Tradition eine *metakritische*, die Kritik begründende von einer *kritischen*, dem Modell folgenden Praxis.

Die immanente Kritik, die Dewey und Hegel praktizieren, kann sich einer solchen Trennung von Metakritik und Kritik nicht fügen. In ihr wird die Immanenz vielmehr als die allgemeine Form der gelingenden kritischen Praxis verstanden, einer Praxis nämlich, die insofern voraussetzungslos ist, dass sie in ihrem eigenen Verlauf ihre

¹ So etwa Benhabib 1986, Honneth 2007, Celikates 2009, Stahl 2013 und Jaeggi 2014.

² So etwa auch die Auffassung immanenter Kritik in Dove 1970 und Bris-tow 2007.

³ Jaeggi 2014, Teil III; Stahl 2013.

Voraussetzungen einholt. Sie kann in keinem „Modell“ festgehalten werden, weil sie als immanente Praxis wesentlich *selbsttransformativ* ist. Da sie immer schon eine Minderheitsbeteiligung an der Kritischen Theorie innehatte, ist eine solche selbsttransformative Konzeption dort auch kein Novum. In der Geschichte der Frankfurter Schule finden sich ähnliche Implikationen bei Theodor W. Adorno und im späteren Werk von Axel Honneth.⁴ Als folgenreich in dieser Hinsicht erweisen sich bei Dewey und Hegel die Ideen des von dem kritisch Ermittelnden beschrittenen „Weges der Verzweiflung“⁵ und der auf diesem Weg gezeichneten „Karte“ einer beobachteten, beschriebenen und bekundeten „Landschaft“ der Kritik.⁶ Daraus, dass die vielen kritisch Ermittelnden einander ihre „Karten“ vorlegen, erwächst deren Teilhabe an der Kritikergemeinschaft des „absoluten Geistes“,⁷ welche die *soziale* Praxis der Kritik als ein allgemeines Medium des sozialen Lebens wirken lässt.

Die zweite Idee betrifft die Natur der von der kritischen Praxis durchquerten und kartierten „Landschaft“. Solch einen „Grundriß des Bereiches der Kritik“ (*ground-map of the province of criticism*) zu entwerfen ist Dewey zufolge das Geschäft der naturalistischen Metaphysik.⁸ Anders als in der herkömmlichen Kritischen Theorie häufig angenommen,⁹ dürfen die kritisch Ermittelnden nach Hegel und Dewey die metaphysische Spekulation nicht scheuen.¹⁰ Daher werden im Laufe der hier geübten Kritik an beiden Autoren die metaphysischen Verpflichtungen einer auf Immanenz abzielenden Praxis sozialphilosophischer Kritik kartographiert. Die Hypothese des dadurch entstehenden Grundrisses des Feldes der Kritik wird im zweiten Teil der Abhandlung zu einem *historischen Naturalismus* ausgearbeitet, der eine philosophische Diagnose sozialer Pathologien im wörtlichen Sinne erlauben soll. Die Praxis solch einer naturalistischen Gesellschaftskritik soll die Sozialphilosophie als eine philosophische Disziplin in ihrem eigenen Recht charakterisieren kön-

⁴ Vgl. zum Beispiel Adornos Konzeption des philosophischen Denkens in Adorno 1969 sowie Honneths Überlegungen zur Methode der normativen Rekonstruktion in Honneth 2011.

⁵ PhG, S. 56.

⁶ EN, S. 45.

⁷ PhG, S. 361.

⁸ EN, S. 385 f.

⁹ So etwa Horkheimer 1932 und Habermas 1988.

¹⁰ Vgl. auch Hampe 2006, Einleitung.

nen. Sie unterscheidet die Sozialphilosophie von den andersgearteten Unternehmungen der Moral- und der politischen Philosophie. Der historische Naturalismus fordert jedoch nicht nur eine Offenheit gegenüber oder eine Solidarität mit der Metaphysik,¹¹ sondern auch eine *neue* Metaphysik, die sich als Hypothese einer selbsttransformativen Praxis und einer transformierbaren Natur versteht. Dies impliziert eine ernsthafte Beschäftigung mit besseren und schlechteren metaphysischen Verpflichtungen zum Behuf der Kritik, die der postmetaphysischen Haltung der Kritischen Theorie zuwiderläuft.

Im letzten Teil der Abhandlung ergibt sich eine kritische Praxis, die sich als Kartographie eines eigentümlich *sozialen* Lebens bewusst ist, das niemals von der übrigen Natur abgekoppelt wird. Solch eine sozialphilosophische Kritik kann sich weder auf eine gereinigte Sphäre der Normativität noch auf eine von der Natur getrennte Substanz der „Gesellschaft“ oder des „Diskurses“ als Versicherung ihrer selbst berufen. Dies gereicht ihr allerdings zur Stärke: Sie macht nicht länger die ganze „Gesellschaft“ zu ihrem Gegenstand, sondern lediglich die toten Lücken einer sozialen Erfahrung, die in und von der Natur ist. Indem kritische Praktiken das bereits sozial Tote absterben lassen, beleben sie aber die Praxis. Philosophische Kritik wird somit als eine Kunst verstanden, provinziell gewordene Kritiken zu versammeln.

Der Gegenstand dieser Dissertation sind die immanent-kritischen Praktiken und naturphilosophischen Spekulationen Deweys und Hegels. Im Vordergrund stehen Hegels *Phänomenologie des Geistes* und Deweys spätere Werke, vornehmlich *Erfahrung und Natur*, *Die Suche nach Gewissheit* und *Kunst als Erfahrung*. Der Bezug Deweys auf Hegel wird so in erster Linie nicht anhand der expliziten Auseinandersetzung mit diesem in seinem Frühwerk untersucht.¹² Vielmehr wird es um die Explikation der in seinem Experimentalismus und Naturalismus impliziten, aber dennoch – so die These – systematischen Hegel-Rezeption gehen, die, wie hier gezeigt werden soll, eine Transformation der Hegel'schen Konzeptionen von Kritik, Sozialität und Natur bewirkt. Ähnlich wird mit Hegel umgegangen: Dieser wird hier nicht so sehr als Pragmatist *avant la lettre* denn als „Empirist zweiten Grades“ und „rationaler Naturalist“ hervortreten.

¹¹ Adorno 1966, S. 354 ff.

¹² Vgl. die wichtige Arbeit, die Good (2006 und 2010), Shook (2000 und 2010) und vor allem Renault (2012 und 2016b) in dieser Hinsicht geleistet haben.

Die Leserinnen und Leser werden auch bemerken, dass der Terminus „Pragmatismus“ in dieser Abhandlung kaum vorkommt. Entgegen dem Trend der Dewey-Rezeption im deutschen Sprachraum, Charles Sanders Peirce, William James und John Dewey unter die ideengeschichtliche Kategorie einer philosophischen „Schule“ namens „klassischer amerikanischer Pragmatismus“ zu subsumieren, wird in der vorliegenden Arbeit die Eigenart von Deweys Denken hervorgehoben, die er vornehmlich als „Experimentalmus“ und „empirischen Naturalismus“ beschrieb. Im ersten Teil wird Deweys experimentalistische Auffassung der Philosophie als einer „Kritik der Kritik“ mit Hegels „Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins“ systematisch in Beziehung gesetzt. Im zweiten Teil wird seine naturalistische Metaphysik als Aspekt dieser immanent-kritischen Praxis rekonstruiert und systematisch mit Hegels Natur- und Geistphilosophie sowie dessen phänomenologischem Lebenskonzept in Dialog gebracht.

Ähnlich wird mit Bezug auf Hegel nicht sein Idealismus, sondern sein Empirismus und Naturalismus in den Vordergrund der Rekonstruktion gerückt. Wie Emmanuel Renault anmerkt, ist es symptomatisch für die zeitgenössische Hegel-Renaissance, die normativistische Seite von Hegels Philosophie besonders hervorzuheben.¹³ In dieser Arbeit stehen hingegen gerade die naturalistischen Verpflichtungen seiner Sozialphilosophie und der erfahrungsimmanente Anspruch der phänomenologischen Methode im Zentrum, die manchem gegenwärtigen Hegelianismus befremdlich erscheinen dürften. Deweys Pragmatismus ist kürzlich sogar mit dem Hegels kontrastiert worden, weil der Erstere vermeintlich die „biologische Matrix“ der Erfahrung ausgearbeitet und deren „historische Matrix“ vernachlässigt, wohingegen der Letztere umgekehrt die „historische“ auf Kosten der „biologischen“ hervorgehoben habe.¹⁴ Die grundlegende Intuition des *historischen Naturalismus*, dem hier im Anschluss an Hegel und Dewey nachgegangen wird, besteht aber gerade darin, dass ein Kontinuum zwischen organischen und sozialen Transaktionen in der Erfahrung besteht; es kommt dem historischen Naturalismus darauf an, die Brüche in jenem Kontinuum herauszuarbeiten. Die Naturalisten Hegels und Deweys dürfen jedoch nicht vorschnell miteinander identifiziert werden. Es wird sich nämlich zeigen, dass die Weise, die Kontinuität organischer und sozialer Transaktionen herauszustellen, Hegels rati-

¹³ Renault 2012, S. 246.

¹⁴ Rockmore 2010.

onalen Naturalismus von Deweys durch Darwin informierten evolutivem Naturalismus unterscheidet.

Was schließlich die kritisch-theoretische Thematik betrifft, so beschäftigt sich die Abhandlung nicht vornehmlich mit der gerechtigkeitstheoretischen Problematik einer immanent-kritischen normativen Rekonstruktion,¹⁵ die in den letzten Jahren Gegenstand einer folgenreichen und kontinuierlich anschwellenden Diskussion geworden ist.¹⁶ Stattdessen wird der Anspruch der Sozialphilosophie ermittelt, kraft ihrer Diagnose *sozialer Pathologien* eine eigenständige philosophische Disziplin zu bilden.¹⁷ Diese Ermittlung soll in eine Art der Gesellschaftskritik münden, welche selbsttransformativ und historisch-naturalistisch ist. Sie versteht den Begriff der sozialen Pathologie weder als eine Analogie zur organischen Krankheit, noch gebraucht sie ihn ungeachtet seiner naturalistischen Konnotationen. Vielmehr begreift sie die soziale Pathologie als eine Homologie: Im Laufe der Naturgeschichte des sozialen Lebens transformieren sich die pathologischen Phänomene derart, dass das, was im Organischen noch gesund war, im Sozialen schon die Pathologie ist. Daher verlangt der historische Naturalismus von der sozialphilosophischen Pathologiediagnose einen Perspektivenwechsel von der gelingenden gesellschaftlichen Reproduktion hin zur belebenden sozialen Transformation.

Die Arbeit an diesem Buch hat vier einzigartige Jahre des Promovierens und zwei weitere, mühsame Jahre der Überarbeitung in Anspruch genommen, in denen sich das ursprüngliche Vorhaben von Grund auf transformieren sollte: Ein normativistisches und geschichtsphilosophisches Projekt kehrte sich in ein experimentalistisches und nahezu naturphilosophisches um. Die vorliegende Untersuchung stellt, so hoffe ich, auch insofern ein Beispiel jener kritischen Praxis dar, die der Hauptthese dieser Dissertation zufolge in ihrem Vollzug konstitutiv selbsttransformativ wird. Eine Praxis vermag allerdings nur insofern sich selbst kritisch zu transformieren, als sie eine *soziale* Praxis ist, das heißt eine Teilhabe des einen Ermittlers an der Gemeinschaft mehrerer

¹⁵ Vgl. etwa Honneth 2011.

¹⁶ Siehe etwa Kauppinen 2002, Heidegren 2002 sowie die Beiträge in *Critical Horizons*, Jg. 16, H. 2.

¹⁷ So etwa Honneth 2000b und 2014a, Neuhouser 2016 und Ms. 1, Laitinen 2015 sowie Freyenhagen 2015.

kritisch ermittelnder Selbste bildet. Deshalb möchte ich an dieser Stelle den Personen danken, die mir diese vier Jahre so einzigartig und die mühsamen zwei Jahre erträglich gemacht haben.

Zuerst will ich meinen Betreuern Axel Honneth und Arto Laitinen danken. Obwohl sie sehr unterschiedliche Doktorväter gewesen sind, bringen ihre Arten der Betreuung das norwegische Wort für Betreuer, *veileder*, was wortwörtlich „Wegbegleiter“ bedeutet, am treffendsten auf den Begriff. Sie haben mich auf dem Weg stets kritisch begleitet, mich an seinen verschiedenen Weggabelungen aber frei dazu entlassen, den weiteren Kurs selbst zu setzen. Und wenn der Hegel'sche „Weg der Verzweiflung“ zu steil wurde, haben sie mir den nötigen Mut zu einem Dewey'schen „Genuß am Zweifelhaften“ gegeben.

Die letzten Jahre habe ich als Assistent und Oberassistent am Philosophischen Seminar der Universität Luzern arbeiten dürfen. Von dort möchte ich vor allem Martin Hartmann danken, der die letzten Schritte dieser Arbeit aus nächster Nähe verfolgt hat. Von meinen Kollegen in der Schweiz möchte ich ganz besonders Michael Hampe danken: Die Diskussionen mit ihm haben mir in der Überarbeitungsphase weitergeholfen. Das wichtigste Forschungsumfeld für diese Arbeit war jedoch die Universität Frankfurt am Main. Das dortige Kolloquium zur Sozialphilosophie hat nicht nur als Diskussionsforum der sozialphilosophisch engagierten Frankfurter DoktorandInnen und PostdoktorandInnen gedient, sondern stellte auch einen internationalen und multidisziplinären Treffpunkt für kritisch-theoretisch Forschende dar. Dabei möchte ich besonders den Mitgliedern danken, mit denen ich auch außerhalb des Kolloquiums philosophisch gehaltvolle Diskussionen geführt habe: Naveen Kanalu, Just Serrano, Frieder Vogelmann, Sebastián Tobón, Thomas Telios, Johannes Röß, Markus Döller, Nicola Patruno und Kurt Mertel. Viele von ihnen sind oder waren Mitglieder des Internationalen Arbeitskreises für Kritische Theorie, den ich zusammen mit Just Serrano in den Jahren 2013 bis 2015 koordiniert habe. Der IAKT fand an meinem damaligen Arbeitsplatz statt, dem Frankfurter Institut für Sozialforschung, dem ich für vieles zu danken habe. Daneben führte ich in diesen Jahren in Frankfurt besonders produktive Diskussionen mit Thomas M. Schmidt, David Dilmaghani, Ruxandra Ivanescu, Laura Florez, Nassima Sahraoui, Tatjana Sheplyakova, Malte Frøslee Ibsen und Gabriele Gava. Während meines Aufenthalts an der Columbia University waren die vielen Konversationen mit Richard J. Bernstein, Borhane Blili Hamelin und Louis Carré zutiefst anregend. Ein besonderer Frankfurter Dank gilt dem Personal der Bar Shishan-

dis, wo ich große Teile der Dissertation verfasst und unerlässliche Gespräche über ihren Inhalt geführt habe.

Der finnischen Stiftung Emil Aaltosen Säätiö bin ich für das Promotionsstipendium zu Dank verpflichtet, das die ersten drei Jahre dieses Projekts ermöglicht hat. Auch der Akademie Finnlands habe ich für die Förderung des von Jussi Kotkavirta und Arto Laitinen geleiteten Projekts „Pathologies of Recognition“ zu danken, an dem ich von Anfang an beteiligt war. Dieser Forschungsgruppe möchte ich für hilfreiche Diskussionen danken, ganz besonders Hans Arentshorst, Onni Hirvonen und Heikki Ikäheimo. Peter Kraus, als dessen Assistent ich vor Beginn der Promotion an der Universität Helsinki gearbeitet habe, war mit seinem soziologischen Scharfsinn ein inspirierender Kritiker meines damals im Entstehen begriffenen, noch viel zu abstrakten philosophischen Projekts. Ich danke Italo Testa, Emmanuel Renault, Frederick Neuhouser und Frieder Vogelmann für hilfreiche Diskussionen sowie dafür, dass ich mich ihrer unveröffentlichten Manuskripte bedienen durfte.

Vandad Neshati Malickyans, Anselm Spindler, Federica Gregoratto, Hans Arentshorst, Just Serrano, Sebastián Tobón, Anna Ospelt und Johannes Schulz haben diese Abhandlung kommentiert und/oder mein Deutsch verbessert. Obwohl nicht alle ihre Kommentare und Korrekturen in die endgültige Fassung eingegangen sind, bin ich ihnen für jeden einzelnen Einwand dankbar. Frank Lachmann gehört der Dank für das sehr sorgfältige Lektorat, das dieses Buch erfahren hat. Zwei Mit-Ermittelnde haben die gesamte Geschichte dieser Arbeit mitverfolgt: Vandad Neshati Malickyans und Federica Gregoratto – sie werden das Ausmaß ihres Einflusses auf diese Untersuchung niemals ermessen können.

Meinen Eltern Susanne Ahlroth und Antti Särkelä sowie meinem Bruder Andreas Särkelä gebührt die unerlässlichste aller Danksagungen, die ich aussprechen möchte. Auch für die kritische Praxis im Allgemeinen gilt, was Winnicott über das Wir der Demokratie im Besonderen sagte: Wo auch immer der Weg hinführen mag, *home is where we start from*.

Ein letzter Dank voller sich als Freiheit wollender Liebe gilt Federica, die diese Arbeit nicht nur stets kritisch begleitet, sondern auch als Lebensgefährtin diese Erfahrung zu einer Phase unseres gemeinsamen Abenteuers gemacht hat.

Arvi Särkelä

I. Die Wege der Verzweiflung und die Landschaft der Kritik: Immanente Kritik als selbsttransformative Praxis

G.W.F. Hegels Auffassung der phänomenologischen Untersuchung als einer „Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins“ und John Deweys Auffassung der experimentalistischen philosophischen Untersuchung als einer „Kritik der Kritik“ stellen klassische Beispiele für Konzeptionen immanenter Kritik dar. Zudem ist diesen Ansätzen gemein, dass sie eine in der Kritischen Theorie leicht zu übernehmende Einsicht verkörpern: Hegel und Dewey begreifen die immanente Kritik nämlich wesentlich als eine *selbsttransformativ Praxis*.

In der zeitgenössischen Debatte¹ wird immanente Kritik häufig für „transformativ“ gehalten und als ein Moment eines konfliktuellen Problemlösungsprozesses verstanden, das einer Lebensform beziehungsweise einer sozialen Praxis zu ihrem Übergang von einer unbestimmten zu einer bestimmten Situation verhilft;² dabei muss die immanente Kritik als eine kritische *Praxis* „diesen sozialen Wandel (mit-)herbeiführen“.³ Nach der progressiven Konzeption der immanent-kritischen Praxis bei Hegel und Dewey ist aber auch die Rolle des Kritikers selbst als wesentlich transformativ zu verstehen: Nicht nur bewirkt die immanente Kritik eine Transformation der objektiven, von ihr kritisierten Praxis, sondern transformiert, indem sie das Selbstverständnis des Kritikers beeinflusst, auch das Subjekt der Kritik und damit endlich die Praxis der Kritik selbst. In diesem ersten Teil werde ich diese progressive Konzeption der immanenten Kritik als einer selbsttransformativen Praxis, wie Dewey und Hegel sie programmatisch für ihre jeweiligen immanent-kritischen Projekte repräsentieren, untersuchen. Zudem werde ich sie Schritt für Schritt mit relevanten konkurrierenden Konzeptionen immanenter Kritik ins Gespräch bringen, die sich in der gegenwärtigen Debatte vorwiegend als Ansätze zur Konzeptionalisierung von „Modellen“ der Kritik darbieten.

Dabei wird sich erweisen, dass Dewey und Hegel, indem sie im-

¹ Ausgezeichnete Überblicke liefern Stahl 2014, Jaeggi & Wesche 2009 und Celikates 2009.

² So etwa Jaeggi 2014.

³ Stahl 2014, S. 23.

manente Kritik praktizieren, gemeinsam zwei Verpflichtungen eingehen, die sich mit den Ansätzen der heutigen Debatte im Widerstreit befinden. Die erste Verpflichtung werde ich die auf einen *starken Korrigibilismus* nennen. Sie bezeichnet das Vertrauen darauf, dass die Erfahrung ein selbstkorrigierender Prozess sein kann. Ein starker Korrigibilist misstraut der in der gegenwärtigen Debatte häufig vorkommenden Intuition einer Notwendigkeit, „Modelle“ der immanenten Kritik zu konstruieren, bevor sich die Kritik an ihrem Gegenstand abarbeiten kann; stattdessen ist es von ausschlaggebender Bedeutung für die philosophischen Selbstverständnisse Hegels und Deweys, gerade diese Neigung aufzugeben, erst nach den Möglichkeitsbedingungen des kritischen Unterfangens überhaupt zu fragen, ehe die kritische Ermittlung begonnen hat. Dadurch wird eine mit der Immanenz der Kritik unverträgliche Trennung zwischen metakritischer und kritischer Praxis hergestellt. Das Experiment der beiden hier in Rede stehenden Autoren besteht hingegen darin, mit der Kritik anzufangen und im Laufe der *Erfahrung der Kritik* die Konsequenzen dieser Kritik zu überprüfen und zu bewerten. Nicht *vor* der kritischen Praxis, sondern *in ihrer Selbstprüfung* sind dann die „Voraussetzungen der Kritik“ einzuholen. Der starke Korrigibilist sieht somit keinen Grund dafür, bereits eingangs Misstrauen in Bezug darauf zu hegen, dass im weiteren Verlauf der Ermittlung das nicht zu lösen wäre, was immer als ein Problem in der kritischen Ermittlung auftauchen mag. Stattdessen setzt er, wie Hegel sagt, „ein Mißtrauen in dies Mißtrauen“.⁴ Dewey und er gehen dabei mithin von der (späteren) zentralen These des amerikanischen Pragmatismus aus, dass auch Zweifel und Misstrauen rechtfertigungsbedürftig sind.⁵

Die zweite Verpflichtung kann die auf einen *radikalen Fallibilismus* genannt werden. Sie bedeutet zunächst Selbsttransformationsbereitschaft in dem sich selbst korrigierenden Erfahrungsprozess. Nicht nur die *Ergebnisse* der kritischen Ermittlung sollen jederzeit für anfechtbar gehalten werden, sondern selbst die Auffassung dessen, was denn Kritik überhaupt heißt, steht im Prozess der immanenten Kritik wesentlich auf dem Spiel. Dieser Fallibilismus ist im wörtlichen Sinne *radikal*, denn er bezieht sich auf die Wurzel (*radix*), die methodischen Verpflichtungen der kritischen Praxis selbst. In-

⁴ PhG, S. 54.

⁵ Putnam (1994, S. 152) nennt dies die „antiskeptische These“ des amerikanischen Pragmatismus.

sofern machen sich Dewey und Hegel in ihrer immanent-kritischen Praxis einen weiteren Kerngedanken des amerikanischen Pragmatismus zu eigen: Es gibt keine metaphysischen Garantien dafür, dass irgendwelche Überzeugungen dem Revisionsbedarf entzogen bleiben.⁶ Diese Idee soll zudem auch auf die eigenen Metaüberzeugungen der kritischen Praxis anwendbar sein.

Zusammengenommen macht die Einhaltung dieser beiden anfänglichen Verpflichtungen die Ausübung dessen aus, was Hegel einen „sich vollbringenden Skeptizismus“ nennt, den er in der *Phänomenologie des Geistes* und Dewey am erfolgreichsten in *Die Suche nach Gewissheit* praktiziert hat. Dabei gründet sich der Geltungsanspruch der immanenten Kritik nicht auf der richtigen Befolgung der „Norm“ eines richtigen Verfahrens oder den Anweisungen eines „Modells“ der Kritik. Vielmehr breitet diese Kritik die „Karte“ (Dewey) des „Wegs der Verzweiflung“ (Hegel), den der sich vollbringende Skeptizismus beschritten hat, auf dem Tisch aus; andere kritisch Ermittelnde können dann einen ähnlichen Weg abschreiten und berichten, wie sie die „Landschaft der Kritik“ vorgefunden haben und wie das, worauf sie gestoßen sind, mit der vorgelegten Karte korrespondiert. Dieser Umstand macht die immanente Kritik zu einer wahrhaft *sozialen* Praxis der Selbsttransformation.

⁶ Putnam (ebd.) nennt dies die „fallibilistische These“ des amerikanischen Pragmatismus.

1. Phänomenologische Methode und Kritik der Kritik

1.1 Stellt die „Einleitung“ zur *Phänomenologie des Geistes* ein Modell der immanenten Kritik dar?

Obwohl Dewey in den letzten Jahrzehnten von vielen Hegel-Interpreten und der Kritischen Theorie zu verschiedenen Zwecken affirmativ mobilisiert worden ist,¹ wurde sein sozialphilosophischer Ansatz noch nicht als einer der immanenten Kritik rekonstruiert

Die Einstellung der sogenannten ersten Generation der Frankfurter Schule zum amerikanischen Pragmatismus war generell feindselig.² Dies geht unter anderem aus den eher zurückhaltenden Besprechungen zeitgenössischer pragmatistischer Philosophie in der *Zeitschrift für Sozialforschung* von Herbert Marcuse³ und der Auseinandersetzung Horkheimers mit Dewey in der *Kritik der instrumentellen Vernunft* hervor.⁴ Eine auffallende Ausnahme in der Begründergeneration der Frankfurter Schule stellt allerdings Theodor W. Adorno dar, der Dewey, im Gegensatz zu seinen Mitstreitern, durchaus lobend rezipiert hat.⁵

Es ist aber vor allem die „dritte Generation“ der Kritischen Theorie, die sich Dewey als ein Vorbild angeeignet hat, nachdem die Sozialtheorie des amerikanischen Pragmatismus jahrzehntelang von der vor allem im deutschsprachigen Raum konzentrierten Diskussion über kritische Gesellschaftstheorie verdrängt worden war.⁶

¹ So haben sich in der Diskussion um Hegel und die Kritische Theorie u. a. Bernstein (2010, Kap. 4), Honneth (1992, Kap. 6; 2000a; 2000c; 2000d), Hartmann (2003; 2009), Jaeggi (2014) und Renault (2012; Ms.) auf Dewey berufen.

² Zur Identifikation von drei Generationen der Frankfurter Schule siehe Anderson 2011. Zur Rezeption des amerikanischen Pragmatismus in der Kritischen Theorie siehe Särkelä 2018b.

³ Vgl. Marcuse 1940 sowie ders. 1941b.

⁴ Vgl. Horkheimer 1947, S. 60 ff. Allerdings nimmt Horkheimer auf Deweys Ästhetik durchaus affirmativ Bezug in Horkheimer 1941, insb. S. 304.

⁵ Auf Adornos Dewey-Rezeption gehe ich weiter unten noch näher ein. Als paradigmatisch für diese dürften die folgenden Zeilen aus „Zur Logik der Sozialwissenschaften“ gelten, wo behauptet wird, dass „Dewey und einst Hegel (...) an offenes, nicht fixiertes, nicht verdinglichtes Denken [appellieren]. Diesem ist ein experimentierendes, um nicht zu sagen spielerisches Moment unabdingbar“ (Adorno 1962, S. 556).

⁶ Martin Hartmann (2009, S. 417 f.) merkt an, „dass sich die neueren Lek-