The origin of critical theory in the Frankfurt School during the 1930s

From their beginning in the 1930s, critical theory and the Frankfurt school had their focus on a critique of disturbed social relations in western society dominated by totalitarian political regimes like Stalinism, Fascism, Nazism, and by capitalism as an oppressive and destructive economic system and culture. The main theoretical references were Freud and Marx. According to Rolf Wiggershaus, the historian of the Frankfurt School, it was appropriate to talk about a school in the 1930s insofar as Max Horkheimer was a charismatic "managerial scholar", who was able to formulate a theoretical program for the school that was institutionalized into the *Institut für Sozialforschung* (Wiggershaus 1986: 9-10). Horkheimer was able to attract many brilliant scholars like Adorno, Walter Benjamin, Marcuse, Erich Fromm, Franz Neumann and Otto Kirchheimer to participate in the critical theory program. They all wanted in different ways to contribute to an interdisciplinary social science that could embrace the many specialized forms of social sciences, and express a critique that united the moral and social scientific perspectives. However, as Wiggershaus remarks, even in the 1930s there was no paradigmatic unity in the brilliant scholars' different perspectives. Therefore one could say that even in the 1930s it was misleading to speak about *critical theory* as the expression of one single theory. There was, to a certain degree, only a common understanding that the task of social sciences is to exercise critique. But what could be meant by critique was not at all clear and univocal.

Now, 80 years later, this has all become history and thus it is time to leave the concept of critical theory behind us, and instead bring the concept of critique to a broader theoretical framework such as hermeneutics. This allows for the possibility of retaining the theoretical intentions of the old Frankfurt school and at the same time there will be no boundaries by specific dominant theoretical perspectives such as Marx's, Freud's, etc. This does not mean that these specific theories no longer have any relevance. But today we have another horizon of understanding and we live in another époque.

In the following, I would like to sketch a framework for such a critical hermeneutics with a discussion of the concept of hermeneutics by Weber, Gadamer and Habermas.

Max Weber's concept of a hermeneutical social science

In fact, the idea of social sciences as a hermeneutical science is not a new idea. Max Weber is the great founder of hermeneutic sociology in which the important thing is to create an understanding of social relationships. Weber speaks programmatically of "*eine 'verstehende' Soziologie*" in his article, "Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie" (Weber 1988a: 427 ff.). In Weber's special version of "the sociology of knowledge," the notion of "the objectivity of social science" has a very special meaning. Weber writes in "Die 'Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis":

„Die 'Objektivität' sozialwissenschaftlicher Erkenntnis hängt vielmehr davon ab, daß das empirisch Gegebene zwar stets auf jene Wertideen, die ihr allein Erkenntniswert verleihen, ausgerichtet, in ihrer Bedeutung aus ihnen verstanden, dennoch aber niemals zum Piedestal für den empirisch unmöglichen Nachweis ihrer Geltung gemacht wird. Und der uns allen in irgendeiner Form inne wohnende Glaube an die überempirische Geltung letzter und höchster Wertideen, an denen wir den Sinn unseres Daseins verankern, schließt die unausgesetzte Wandelbarkeit der konkreten Gesichtspunkte, unter denen die empirische Wirklichkeit Bedeutung erhält, nicht etwa aus, sondern ein: das Leben in seiner irrationalen Wirklichkeit und sein Gehalt an möglichen Bedeutungen sind unausschöpfbar, die konkrete Gestaltung der Wertbeziehung bleibt daher ?ießend, dem Wandel unterworfen in die dunkle Zukunft der menschlichen Kultur hinein. Das Licht, welches jene höchsten Wertideen spenden, fällt jeweilig auf einen stets wechselnden endlichen Teil des ungeheuren chaotischen Stromes von Geschehnissen, der sich durch die Zeit dahinwälzt" (Weber 1988b: 213-214).

What is paradoxical in the formulation is that Weber turns the usual discussion of objectivity completely on its head. For Weber, it is a matter of guarding against the conception that the empirical could give our subjective values an objective sheen and turn them into an ideology (Larsen 1996: 81). It is not the purpose of science to justify values; the purpose of science is, with the help of values, to clarify empirical relationships (Collin 1996: 54 ff.). Yet, this clarity can never be final. It is a hermeneutic relationship, because it depends on the value point of view taken on the social relationship. In an extension thereof, it becomes an important, perhaps, the most important task of sociology to clarify what values lay the groundwork for the evaluation of the empirical social relationship.

Weber discusses this, among other places, in "Wissenschaft als Beruf", where he reaches the conclusion that science has four professional tasks (Weber 1988d: 606-609). The first is technical insight into social reality. The second is training in a methodological procedure for inquiry. The third is clarity of thought, including, among other things, clarity in the choice between goals and means. The fourth is clarity about what values are at the basis of those assessments. Thus, science as a professional calling ("*Beruf*") must serve "self-knowledge"' and "knowledge of interrelated facts" (Weber 1988d: 609).

Weber discusses the same problem in "Der Sinn der 'Wertfreiheit' der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften", in which he writes:

„Durch empirisch-psychologische und historische Untersuchung eines bestimmten Wertungsstandpunktes auf seine individuelle, soziale, historische Bedingtheit hin gelangt man nun und nimmer je zu irgendetwas anderem, als dazu: ihm verstehend zu erklären. Das ist nichts Geringes. Es ist nicht nur wegen des persönlichen (aber nicht wissenschaftlichen) Nebenerfolgs: dem wirklich oder scheinbar Andersdenkenden persönlich leichter 'gerecht werden' zu können, erwünscht. Sondern es ist auch wissenschaftlich höchst wichtig. 1. für den Zweck einer empirischen Kausalbetrachtung menschlichen Handelns, um dessen

wirkliche letzte Motive kennen zu lernen, 2. aber, wenn man mit einem (wirklich oder scheinbar) abweichend Wertenden diskutiert, für die Ermittlung der wirklichen gegenseitigen Wertungsstandpunkte. Denn dies ist der eigentliche Sinn einer Wertdiskussion: das, was der Gegner (oder auch: man selbst) wirklich meint, d. h. den Wert, auf den es jedem der beiden Teile wirklich und nicht nur scheinbar ankommt, zu erfassen und so zu diesem Wert eine Stellungnahme überhaupt erst zu ermöglichen. Weit entfernt [davon] also, daß vom Standpunkt der Forderung der 'Wertfreiheit' empirischer aus Diskussionen von Wertungen steril oder gar sinnlos wären, ist gerade die Erkenntnis dieses ihres Sinnes Voraussetzung aller nützlichen Erörterungen dieser Art. Sie setzen einfach das Verständnis für die Möglichkeit prinzipiell und unüberbrückbar abweichender letzter Wertungen voraus. Denn weder bedeutet 'alles verstehen' auch 'alles verzeihen', noch führt überhaupt vom bloßen Verstehen des fremden Standpunktes an sich ein Weg zu dessen Billigung. Sondern mindestens ebenso leicht, oft mit höherer Wahrscheinlichkeit, zu der Erkenntnis: daß, warum und worüber, man sich nicht einigen könne. Gerade diese Erkenntnis ist aber eine Wahrheitserkenntnis und gerade ihr dienen 'Wertungsdiskussionen'. Was man dagegen auf diesem Wege ganz gewiß nicht gewinnt – weil es in der gerade entgegengesetzten Richtung liegt –, ist irgendeine normative Ethik oder überhaupt die Verbindlichkeit irgendeines 'Imperativs'. Jedermann weiß vielmehr, daß ein solches Ziel durch die, zum mindesten dem Anschein nach, 'relativierende' Wirkung solcher Diskussionen eher erschwert wird. Damit ist natürlich nun wieder nicht gesagt: daß man um deswillen sie vermeiden solle. Im geraden Gegenteil. Denn eine 'ethische' Überzeugung, welche durch psychologisches 'Verstehen' abweichender Wertungen sich aus dem Sattel heben läßt, ist nur ebenso viel wert gewesen wie religiöse Meinungen, welche durch wissenschaftliche Erkenntnis zerstört werden, wie dies ja ebenfalls vorkommt" (Weber 1988c: 503-504).

It appears from this quote and the whole discussion in "Der Sinn der 'Wertfreiheit' der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften" that Weber attributes discussions about fundamental values a decisive significance to scientific work, because it is through this discussion that what values are to be at the basis for scientific assessments are clarified. According to Weber, there is no such thing as a value-neutral scientific statement, which means that positivist sociology is, in Weber's view, nonsense. On the other hand, according to Weber, there is no ultimate justification of values (Bruun 1996: 33 ff.; Crone 1996: 72 ff.).

Scientific investigation is at the focal point of this contradiction (Bertilsson 1996: 11 ff.). Therefore, scientific investigation for Weber is ultimately grounded in a passionate 'calling,' whose virtue is "*schlichte intellektuelle Rechtschaffenheit*" (Weber 1988c: 613).

Critical Theory and the Frankfurt School

Critical theory is an attempt to get beyond the positivist and hermeneutic views of the social sciences. The social sciences must not merely explain and understand; they must also criticize. Horkheimer states this programmatically in the article "Traditionelle und kritische Theorie" from 1937 (Horkheimer 1970a). Rolf Wiggershaus describes it in this way in his history of the Frankfurt School, *Die Frankfurter Schule. Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung*:

„Seit Horkheimers Aufsatz über Traditionelle und kritische Theorie (1937) wurde 'kritische Theorie' zur hauptsächlichen Selbstetikettierung der Theoretiker des Horkheimerkreises. Das war zwar auch ein Tarnbegriff für marxistischen Theorie, aber mehr noch ein Ausdruck dafür, daß Horkheimer und seine Mitarbeiter sich nicht mit der marxistischen Theorie in ihrer orthodoxen Form identi?zierten, die auf die Kritik des Kapitalismus als eines ökonomischen Systems mit davon abhängigem Überbau und ideologischem Denken ?xiert war – sondern mit dem Prinzipiellen der marxistischen Theorie. Dies Prinzipielle bestand in der konkreten Kritik entfremdeter und entfremdender gesellschaftlicher Verhältnisse. Die kritischen Theoretiker kamen weder vom Marxismus noch von der Arbeiterbewegung her. Sie wiederholten vielmehr in gewisser Weise Erfahrungen des jungen Marx. Für Erich Fromm und Herbert Marcuse wurde die Entdeckung des jungen Marx zur entscheidenden Bestätigung der Richtigkeit ihrer eigenen Bestrebungen. … Für Adorno z.B. war dagegen der junge Marx kein Schlüsselerlebnis. Aber er wollte mit seinem ersten großen Musik-Aufsatz, der 1932 … erschien, die Erfahrung demonstrieren, daß im Kapitalismus alle Wege versperrt seien, daß man überall gleichsam auf eine gläserne Mauer stoße, daß also die Menschen nicht zum

eigentlichen Leben gelangten … Das Leben lebt nicht – diese Feststellung des jungen Lukács war das treibende Element auch der jungen kritischen Theoretiker. Der Marxismus wurde für sie in erster Linie, soweit er um diese Erfahrung zentriert war, inspirierend. Nur für Horkheimer (erst später für Benjamin und noch später für Marcuse) bildete die Empörung über das Unrecht, das den Ausgebeuteten und Erniedrigten angetan wurde, einen wesentlichen Stachel des Denkens. Letztlich entscheidend war aber auch für ihn die Empörung darüber, daß in der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft ein rationales, der Allgemeinheit verantwortliches und in seinen Folgen für die Allgemeinheit kalkulierbares Handeln nicht möglich war und selbst ein privilegiertes Individuum und die Gesellschaft einander entfremdet waren. Lange Zeit bildete er so etwas wie das gesellschaftstheoretische Gewissen des Kreises, die Instanz, die immer wieder mahnte, die gemeinsame Aufgabe sei, eine Theorie der Gesamtgesellschaft, eine Theorie des gegenwärtigen Zeitalters zu liefern, die die Menschen als die Produzenten ihrer historischen Lebensformen, aber eben ihnen entfremdeter Lebensformen zum Gegenstand hatte“ (Wiggershaus 1986: 13-14).

From its beginning, critical theory was borne by three interlinked views of criticism.

The first view of criticism deals with a critique of social relations as they appear in contemporary society. It is this desire for critique that makes it obvious to link it to the young Marx, who develops his critical theory from an immediate critique of bourgeois society and its limitations. In this sense, there is not so much a link to a particular theory, but to a particular theoretical matter and a particular theoretical practice in which the young Marx is a model. In this view, there is a strong desire to change society through criticism, as it was expressed in Marx’ 11th thesis on Feuerbach: “*Die Philosophen haben die Welt nur verschieden* interpretiert*; es kommt darauf an, sie zu* verändern” (Marx 1968a: 341).

This leads to the second view of critical theory, which deals with a much broader traditional concern, i.e., that it is the task of every theory to be critical (Larsen 1991). In Plato’s dialogues, the philosopher is compared to a doctor, and Plato’s dialogues are permeated by the disparity between idea and phenomenon. Aristotle takes the true task of philosophy

further in his phenomenological critical theory. Thus, from the beginning with Plato and Aristotle, there is a conception that the job of theory is to be critical. It is also this concern that leads to positivism and hermeneutics. In both these theories, there is a desire to be critical, even though the concept of criticism is entirely different.

Finally, the third understanding of critical theory is linked to a specific view of criticism, developed by Marx in his later work, as summarized in his critique of political economy.

It is no longer possible to refer unilaterally to Marx' theory, as there is a tendency to do among a number of members of the Frankfurt School, without thereby disparaging the meaning of Marx' work. On the other hand, the concerns of critical theory mentioned here are still relevant to the understanding of the purpose and significance of theoretical work (Larsen 1991). It is this concern in critical theory I will maintain as I take it into a broader hermeneutic horizon of understanding, as it will appear in the following.

Gadamer's Hermeneutics

According to Gadamer, hermeneutics is not only a method but a fundamental philosophical understanding of our access to human life. In *Wahrheit und Methode*, Gadamer puts it in the following way:

„Indem wir nun als das universale Medium solcher Vermittlung die Sprachlichkeit erkannten, weitete sich unsere Fragestellung von ihren konkreten Ausgangspunkten, der Kritik am ästhetischen und historischen Bewußtsein und der an ihre Stelle zu setzenden Hermeneutik,

zu einer universalen Fragerichtung aus. Denn sprachlich und damit verständlich ist das menschliche Weltverhältnis schlechthin und von Grund aus. Hermeneutik ist, wie wir sahen, insofern ein universaler Aspekt der Philosophie *und nicht nur die methodische Basis der sogenannten Geisteswissenschaften*" (Gadamer 1990: 479).

In Gadamer's hermeneutics, language has a fundamental ontological meaning as the fundamental horizon of human life, and it is the task of hermeneutics to interpret this horizon of understanding, so that it not only expresses the tradition of theology, literature, and the humanities but also concrete living conditions insofar as these concrete living conditions, according to Gadamer, must be seen as a hermeneutic linguistic matter. It is the latter that leads to the relevance of hermeneutics for the social sciences, insofar as hermeneutics' view of human life as a linguistically-mediated relationship must also be expressed in the social sciences. Hermeneutics is often viewed as a conservative view of social life – in part, because hermeneutics is traditionally bound to texts of the past and, in part, because emphasis is laid in Gadamer's interpretation of hermeneutics on the problem of the hermeneutic circle, which consists of the fact that we are always in a previously given view, a pre-understanding, or, in a true sense, prejudice and that we are bound to it (Gadamer 1990: 270 ff.).

However, one must be aware that Gadamer's hermeneutics can also be read in such a way that it is inquiry and criticism, which are the important things in hermeneutics. Gadamer develops this in his discussion of the hermeneutic priority of the question, "Der hermeneutische Vorrang der Frage" (Gadamer 1990: 368 ff.). Gadamer notes that it is an inquiry and a radical negativity that is the decisive thing in hermeneutics. Gadamer puts it this way:

„Damit ist uns der Gang der weiteren Untersuchung vorgezeichnet. Wir fragen nämlich …, welche Bedeutung bei der Analyse der hermeneutischen Situation dem Begriff der Frage *zukam. Daß in aller Erfahrung die Struktur der Frage vorausgesetzt ist, liegt auf der Hand.*

Man macht keine Erfahrung ohne die Aktivität des Fragens. Die Erkenntnis, daß die Sache anders ist und nicht so, wie man zuerst glaubte, setzt offenbar den Durchgang durch die Frage voraus, ob es so oder so ist. Die Offenheit, die im Wesen der Erfahrung liegt, ist logisch gesehen eben diese Offenheit des So oder So. Sie hat die Struktur der Frage. Und wie die dialektische Negativität der Erfahrung in der Idee einer vollendeten Erfahrung ihre Perfektion fand, … so ?ndet auch die logische Form der Frage und die ihr einwohnende Negativität ihre Vollendung in einer radikalen Negativität, dem Wissen des Nichtwissens. Es ist die berühmte sokratische docta ignorantia, die in der äußersten Negativität der Aporie die wahre Überlegenheit des Fragens eröffnet. … Es gehört zu den größten Einsichten, die uns die platonische Sokratesdarstellung vermittelt, daß das Fragen – ganz im Gegensatz zu der allgemeinen Meinung – schwerer ist als das Antworten" (Gadamer 1990: 368).

It is the central significance of an inquiry, a critique and a negation that leads me to be able to view hermeneutics as a critical science, which can also be applied within the social sciences. In an extension thereof, I will try to unite the concerns of critical theory, mentioned above, with the view presented of hermeneutics through which I am able to talk about a 'critical hermeneutics' in order to distinguish the critical dimension in hermeneutics.

Paul Ricœur has the same concern in his essay, "Pour une herméneutique critique", in which he tries to show the connection between hermeneutics and critical theory (Ricœur 1986: 362 ff.). For Ricœur, hermeneutics and critical theory form a unit that must be viewed together. John B. Thompson has a similar perspective in his *Critical Hermeneutics*, in which he discusses the concept of a critical hermeneutics in the light of the theoretical works of Ricœur, Gadamer and Habermas (Thompson 1981) and Hans-Herbert Kögler, *Die Macht des Dialogs – Kritische Hermeneutik nach Gadamer, Foucault und Rorty* (Kögler 1992).

Habermas on Critical Hermeneutics

Habermas presents his view of critical hermeneutics in the introduction to *Theorie des kommunikativen Handelns* (Habermas 1981, I, 8-9). Habermas shares hermeneutics' conception of the fundamental ontological significance of language for human life – that is, the circumstance that human life is fundamentally defined as a linguistic matter. Habermas' critique of Gadamer's hermeneutics in his article "Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik" (1970) is not directed toward hermeneutics as such, as it has often been understood, but toward the special understanding of hermeneutics that Gadamer sets forth in *Wahrheit und Methode*. According to Habermas, the problem is that Gadamer does not only connect hermeneutics to language in its abstract universality, but also to language in its particular tradition. Whereas, in Gadamer, there may be a tendency to displace the ontological from language to tradition, which makes it impossible to distinguish between a true and a systematically distorted communication. Habermas expresses it in the following way:

„Gadamer ist, wenn ich recht sehe, der Auffassung, dass die hermeneutische Klärung unverständlicher oder mißverstandener Lebensäußerungen stets auf einen Konsensus zurückführen muß, der vorgängig durch konvergierende Überlieferung verläßlich eingespielt ist. Diese Überlieferung aber ist für uns objektiv in dem Sinne, dass wir sie nicht einem prinzipiellen Wahrheitsanspruch konfrontieren können. Die Vorurteilsstruktur des Verstehens verbietet nicht nur, sondern läßt es als sinnlos erscheinen, jenen faktisch eingespielten, unserem Mißverständnis und Unverständnis jeweils zugrunde liegenden Konsensus wiederum in Frage zu stellen. Hermeneutisch sind wir gehalten, uns auf konkrete Vorverständigungen, die letztlich auf Sozialisation, auf die Einübung in gemeinsame Traditionszusammenhänge zurückgeht, zu beziehen. Keine ist der Kritik grundsätzlich entzogen, aber keine kann abstrakt in Frage gestellt werden. Das wäre nur dann möglich, wenn wir einen durch wechselseitige Verständigung herbeigeführten Konsensus gleichsam von der Seite einsehen und hinter dem Rücken der Beteiligten erneuten Legitimationsforderungen unterwerfen könnten. Aber Forderungen dieser Art können wir nur im Angesicht der Beteiligten stellen, indem wir uns auf ein Gespräch mit ihnen einlassen. Damit unterwerfen wir uns wiederum dem hermeneutischen Zwang, einen klärenden Konsensus, zu dem das

wiederaufgenommene Gespräch führen mag, als tragendes Einverständnis vorerst zu akzeptieren. Der Versuch, dieses gewiß kontingente Einverständnis abstrakt als falsches Bewusstsein zu verdächtigen, ist sinnlos, weil wir das Gespräch, das wir sind, nicht transzendieren können. Daraus schließt Gadamer auf den ontologischen Vorrang der sprachlichen Überlieferung vor möglicher Kritik: wir können daher nur an jeweils einzelnen Traditionen, indem wir selbst dem umfassenden Traditionszusammenhang einer Sprache angehören, Kritik üben.

Diese Überlegungen erscheinen zunächst plausibel. Sie werden aber durch die tiefenhermeneutische Einsicht, daß ein scheinbar „vernünftig" eingespielter Konsensus sehr wohl auch das Ergebnis von Pseudokommunikation sein kann, erschüttert. Albrecht Wellmer hat darauf hingewiesen, dass in der Tradition der Aufklärung jene traditionsfeindliche Einsicht generalisiert worden ist. Die Aufklärung fordert bei allem Interesse an Verständigung, dass Vernunft als das Prinzip gewaltloser Kommunikation gegenüber der erfahrenen Wirklichkeit einer durch Gewalt verzerrten Kommunikation zur Geltung gebracht wird: "Die Aufklärung wußte, was die Hermeneutik vergißt: Daß das 'Gespräch', das wir nach Gadamer ‚sind', auch ein Gewaltzusammenhang und gerade darin kein Gespräch ist... Der universale Anspruch des hermeneutischen Ansatzes (läßt sich) nur dann aufrechterhalten, wenn man davon ausgeht, dass der Überlieferungszusammenhang als der Ort möglicher Wahrheit und faktischen Verständigtseins zugleich auch der Ort faktischer Unwahrheit und fortdauernder Gewalt ist" (Wellmer 1969: 48f).

Wir wären nur dann legitimiert, das tragende Einverständnis, das Gadamer zufolge der verfehlten Verständigung jeweils vorausliegt, mit dem jeweiligen faktischen Verständigtsein gleichzusetzen, wenn wir sicher sein dürften, dass jeder im Medium der sprachlichen Überlieferung eingespielte Konsensus zwangslos und unverzerrt zustande gekommen ist. Nun lehrt aber die tiefenhermeneutische Erfahrung, dass sich in der Dogmatik des Überlieferungszusammenhangs nicht nur die Objektivität der Sprache überhaupt, sondern die Repressivität eines Gewaltverhältnisses durchsetzt, das die Intersubjektivität der Verständigung als solche deformiert und die umgangssprachliche Kommunikation systematisch verzerrt" (Habermas 1970: 97-99).

As it appears, Habermas has a positive relationship to hermeneutics, but he does not link hermeneutics to a given tradition as an ultimate arbiter of truth, because the tradition is also interwoven into a power relationship. Therefore, according to Habermas, it is a matter of taking a position with the help of reason as a critical relation to the given tradition. This is expressed in the following way:

„K. O. Apel hat mit Recht betont, dass hermeneutisches Verstehen zugleich der kritischen Vergewisserung der Wahrheit nur in dem Maße dient, als es sich dem regulativen Prinzip unterstellt: Universale Verständigung im Rahmen einer unbegrenzten Interpretationsgemeinschaft herbeizuführen (Apel 1970: 105). Erst dieses Prinzip sichert nämlich, dass die hermeneutische Anstrengung nicht ablassen darf, bevor nicht im gewaltsamen Konsensus die Täuschung und im scheinbar zufälligen Mißverstehen die systematische Entstellung durchschaut sind. Wenn Sinnverstehen nicht a fortiori gegenüber der Idee der Wahrheit indifferent bleiben soll, müssen wir mit dem Begriff einer Wahrheit, die sich an der idealisierten, in unbegrenzter und herrschaftsfreier Kommunikation erzielten Übereinstimmung bemißt, zugleich die Struktur eines Zusammenlebens in zwangloser Kommunikation Vorwegnehmen. Wahrheit ist der eigentümliche Zwang zu zwangloser universaler Anerkennung; diese aber ist gebunden an eine ideale Sprechsituation, und das heißt Lebensform, in der zwanglose universale Verständigung möglich ist. Insofern muß sich kritisches Sinnverstehen die formale Antizipation richtigen Lebens zumuten. … Wir können auch sagen: sie schließt die Idee der Mündigkeit ein. Erst die formale Vorwegnahme des idealisierten Gesprächs als einer in Zukunft zu realisierenden Lebensform garantiert das letzte tragende kontrafaktische Einverständnis, das uns vorgängig verbindet und an dem jedes faktische Einverständnis, wenn es ein falsches ist, als falsches Bewußtsein kritisiert werden kann“ (Habermas 1970: 99-100).

In the 1970s, Habermas developed the fundamental principles, which were later developed in his theory of communicative action. It is worth noting that “the principle of rational discourse” is a regulative principle, which is the same as a critical principle for distorted speech and discourse. Thus, from the beginning, there is a critical principle embedded in

Habermas' ideas about language, which makes it legitimate to look at Habermas' theory of language as a theory of critical hermeneutics, even though, in Habermas' theory, there is also a strong tendency to look at language in positive consensus-oriented terms.

Concerning Habermas' critique of Gadamer, Allan How's *The Habermas-Gadamer Debate and the Nature of the Social* can be recommended, in which How recounts the way Habermas incorporates large parts of the hermeneutical view of language, even as he advances the above-mentioned critique (How 1995: 116 ff.). In this context, Paul Ricœur's essay "Herméneutique et critique des ideologies" in *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* should also be mentioned, in which Ricœur discusses the debate between Habermas and Gadamer (Ricœur 1986: 333 ff.). It is in this connection that Ricœur introduces his concept of critical hermeneutics (Ricœur 1986: 362 ff., see also Hermansen and Rendtorff (2002: 11 ff.)).

It is this critical perspective in Habermas' theory that I have further developed in a more detailed way in the treatise *The Right to Dissent*, as I discuss the central meaning of the principle of *Das Nein-sagen-Können* in Habermas' later theory of communicative action and his subsequent political and jurisprudential development of this principle (Larsen 2009 210 ff.; 220 ff.). *Das Nein-sagen-Können*, the right to dissent, represents the final critical perspective in Habermas' theory of communicative action.

In the treatise *Ethik und Demokratie*, I use the concept 'dialectical hermeneutics' instead of 'critical hermeneutics' related to the problem of a hermeneutical understanding of the ancient Greek democracy compared to modern democracy (Larsen 1990: 3 ff.). However, the two concepts are pretty much used in the same way.

References:

Bertilsson, Margaretha (1996), ‘Weber: Videnskab som besindelse’, i: *Dansk Sociologi* nr. 4, 7. årgang, København.

Bruun, Hans Henrik (1996), ‘Værdi og værdifrihed i Max Webers sociologi’, i: *Dansk Sociologi* nr. 4, 7. årgang, København.

Collin, Finn (1996), ‘Værdi og idealtype hos Max Weber’, i: *Dansk Sociologi* nr. 4, 7. årgang, København.

Crone, Manni (1996), ‘Max Weber mellem etik og nihilisme – Leo Strauß om Webers dobbelte værdibegreb’, i: *Dansk Sociologi* nr. 4, 7. årgang, København.

Gadamer, Hans-Georg (1990), *Wahrheit und Methode – Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 6. Auflage, 1. Auflage 1960, i: Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke* Band I, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Habermas, Jürgen (1970), ‘Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik’, i: R. Bubner, K. Cramer og R. Wiehl (Hrsg.), *Hermeneutik und Dialektik. Festschrift für H. – G. Gadamer*, Band

I, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Habermas, Jürgen (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*, bind I-II, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.

Hermansen, Mads og Dahl Rendtorff, Jakob (2002), 'Indledning. Omrids af Paul Ricœurs handlingshermeneutik', i: Ricœur, Paul (2002), *En Hermeneutisk Brobygger. Tekster af Paul Ricœur*, redigeret af Mads Hermansen og Jacob Rendtorff, Forlaget Klim, Århus.

Horkheimer, Max (1970a), 'Tradisjonell og kritisk teori', i: Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Theodor W. Adorno, Jürgen Habermas (1970), *Kritisk teori – En antologi over Frankfurter-skolen i filosofi og sosiologi*, Gyldendal Norsk Forlag, Oslo.

How, Allan (1995), *The Habermas – Gadamer Debate and the Nature of the Social*, Avebury, Ashgate Publishing Ltd, Aldershot.

Kögler, Hans-Herbert (1992), *Die Macht des Dialogs – Kritische Hermeneutik nach Gadamer, Foucault und Rorty*, Metzler Verlag, Stuttgart.

Larsen, Öjvind (1990), *Ethik und Demokratie. Die Entstehung des ethischen Denkens im demokratischen Stadtstaat Athen*, Edition Philosophie und Sozialwissenschaften 17, Argument-Verlag, Berlin – Hamburg.

Larsen, Øjvind (1991), ‘Etik og Sociologi’, i: *Social Kritik* nr. 17, København.

Larsen, Øjvind (1996), ‘Kritik og kommunikation i samfundsvidenskaberne’, i: *Dansk Sociologi* nr. 4, 7. årgang, København.

Larsen, Øjvind (2009), *The Rigt to Dissent*, Museum Tusculanum Press, Copenhagen 2009.

Marx, Karl (1968), *Die Frühschriften*, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart.

Marx, Karl (1968a), Thesen über Feurbach (1845/46), i: Karl Marx, *Die Frühschriften*, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart.

Ricœur, Paul (1986), *Du texte à l’action. Essais d’herméneutique II*, Édition du Seuil, Paris.

Ricœur, Paul (2002), *En Hermeneutisk Brobygger. Tekster af Paul Ricœur*, redigeret af Mads Hermansen og Jacob Rendtorff, Forlaget Klim, Århus.

Thompson, John B. (1981), *Critical Hermeneutics. A study in the thought of Paul Ricoeur and*

Jürgen Habermas, Cambridge University Press, Cambridge.

Weber, Max (1988a), 'Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie', i: Weber, Max (1988), *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftlehre*, Herausgegeben von Johannes Winckelmann, , 1. Auflage 1922, 7. Auflage, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Weber, Max (1988b), 'Die 'Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis', i: Weber, Max (1988), *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftlehre*, Herausgegeben von Johannes Winckelmann, , 1. Auflage 1922, 7. Auflage, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Weber, Max (1988c), 'Der Sinn der 'Wertfreiheit' der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften', i: Weber, Max (1988), *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftlehre*, Herausgegeben von Johannes Winckelmann, , 1. Auflage 1922, 7. Auflage, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Weber, Max (1988d), 'Wissenschaft als Beruf', i: Weber, Max (1988), *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftlehre*, Herausgegeben von Johannes Winckelmann, , 1. Auflage 1922, 7. Auflage, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Wellmer, Albrecht (1986), *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.

Wiggershaus, Rolf (1986), *Die Frankfurter Schule. Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung*, Carl Hanser Verlag, München, Wien.

Share this:

Share