

Fabian Freyenhagen*

Was ist orthodoxe Kritische Theorie?

DOI 10.1515/dzph-2017-0031

Abstract: Lukács' famously asked: "What is orthodox Marxism?" His answer was that a certain method was quintessential. What if we ask the orthodox question about Critical Theory? The answer in this case, I propose, is not a particular method. Moreover, what's critical about Critical Theory is also not – contrary to prevailing opinions in the literature – a program of justification. In fact, only without such a program can Critical Theory be adequately and appropriately critical. The position I advocate returns to insights from Horkheimer's writings of the 1930s (and Adorno's work). Indeed, it is also orthodox in another sense: taking the conviction of a partisan interest – the interest in abolishing social injustice, misery and unfreedom – as the only general criterion for Critical Theory. Its task is to contribute to the struggle against the aforementioned negative elements through conceptual work, self-reflection, and a critical appropriation of the genuine insights of traditional theorising. I conclude by outlining briefly the implications of this position for the mode of approaching social philosophy (and specifically the idea of social pathology).

Keywords: Critical Theory, program of justification, Horkheimer, Adorno, social pathology

Im Jahr 1919 stellte Georg Lukács die Frage „Was ist orthodoxer Marxismus?“. Bereits dort schwingt dabei Ironie mit – denn wenn wir mit Orthodoxie Strenggläubigkeit meinen, dann ist ein „mitleidiges Lächeln die angemessene Antwort“ (auf die Frage „Was ist orthodoxer Marxismus?“). Lukács betont jedoch zugleich, dass wir die Frage nach Orthodoxie auch so verstehen und stellen können, dass sie eine andere Art der Antwort einlädt oder sogar erfordert. Wenn wir sie als eine Frage nach der Quintessenz verstehen, lautet Lukács' Antwort wie folgt: Die Quintessenz des Marxismus bestehe nicht in den Resultaten von Marx' Forschung oder eines „Glauben[s]‘ an diese oder jene These“ und auch nicht in der „Auslegung eines ‚heiligen Buches““. Stattdessen beziehe sich „Orthodoxie in Fragen des Marxismus [...] vielmehr ausschließlich auf die *Methode*“.¹

1 Lukács (1968), 171; Hervorh. im Orig.

*Kontakt: Fabian Freyenhagen, University of Essex, School of Philosophy and Art History, Wivenhoe Park, Colchester CO4 3SQ, Vereinigtes Königreich; ffrey@essex.ac.uk

In diesem Essay möchte ich nun Lukács' Frage im Bezug auf die Kritische Theorie neu stellen: „*Was ist orthodoxe Kritische Theorie?*“ Ich möchte eine Herangehensweise ans Herz legen, nach der sich die Kritische Theorie in dreifacher Hinsicht als orthodox bezeichnen lässt.

Erstens: Wenn wir Orthodoxie im Sinne von Quintessenz verstehen, dann lautet meine Frage, um es mit einem Titel eines bekannten Aufsatzes von Nancy Fraser zu sagen: „Was ist kritisch an der Kritischen Theorie?“ Das Kritische ist schließlich die Quintessenz der Kritischen Theorie, wie man bereits ihrem Namen entnehmen kann. Gemäß der heute vorherrschenden Antwort auf die Quintessenz-Frage kann Kritische Theorie nur dann kritisch sein, wenn sie über ein Begründungsprogramm verfügt:² denn nur wenn die Kriterien der Kritik als allgemein teilbar ausgewiesen werden können, sei der Theoretiker berechtigt, diese in Anschlag zu bringen. Meine Position steht dieser Sichtweise diametral entgegen: Die Kritische Theorie muss, um kritisch zu sein, kein Begründungsprogramm umfassen – mehr noch, nur ohne ein solches Begründungsprogramm kann Kritische Theorie hinreichend kritisch sein.

Von Orthodoxie spreche ich zweitens deshalb, weil ich denke, dass wir Einsichten der ersten Generation der Frankfurter Schule wiederbeleben sollten, die in den gegenwärtig dominanten Strömungen entweder völlig vernachlässigt werden oder deren weitreichende Signifikanz übersehen wird. Ich werde daher, wenn ich folgenden für eine Neuorientierung der Kritischen Theorie plädiere, immer wieder auf Horkheimers Schriften der 1930er-Jahre zurückgreifen.

Drittens wird sich herausstellen, dass orthodoxe Kritische Theorie letztlich doch etwas mit Strenggläubigkeit zu tun hat – aller Ironie (und auch aller Säkularität) zum Trotz.

Noch eine klärende Bemerkung zum Anfang: Meine Antwort auf meine Frage hat gewisse Parallelen zur Lukács' Antwort auf seine Frage, aber es gibt auch wichtige Unterschiede. Ein wichtiger Unterschied ist, dass orthodoxe Kri-

² Ich werde hier keine notwendigen und hinreichenden Bedingungen dafür ausführen, was mit „Begründungsprogramm“ gemeint ist – ich vermute, dass dies ohnehin ein unmögliches Unterfangen wäre. Es ist allerdings nicht unmöglich, eine hinweisende Definition anzubieten. Was mir vorschwebt, ist das Unternehmen, was Christine Korsgaard versucht, wenn sie nach den Quellen der Normativität fragt, und wonach Jürgen Habermas und andere verlangen, wenn sie Theodor W. Adorno und Max Horkheimer dafür kritisieren, dass es deren Theorie an normativen Grundlagen fehle. Wie ich im Haupttext andeute, gibt es eine beeindruckende Vielfalt an jenen, die sich um ein Begründungsprogramm bemühen oder ein solches verlangen, mit teilweise ähnlichen Anliegen und Herangehensweise und teilweise sehr verschiedenen. Es geht mir hier darum, dass es möglich ist, mit dem Begründungsprogramm in all seiner Vielfalt zu brechen, und dass Kritische Theorie damit brechen sollte.

tische Theorie sich – im Gegensatz zu Lukács' Orthodoxem Marxismus – *nicht* „ausschließlich auf die *Methode*“ bezieht. Unter anderem scheint mir die Idee, dass Methode und Substanz ganz zu trennen seien, so dass sich eine Theorie ausschließlich durch ihre Methode definieren könnte, als abwegig – und besonders abwegig, wenn es sich um die Kritische Theorie dreht (ebenso wie bei der Marx'schen Theorie).

Beginnen möchte ich mit zwei Elementen von Max Horkheimers wegweisendem Aufsatz „Traditionelle und kritische Theorie“³. Dabei soll auch eine Problemstellung aufgezeigt werden, denn es gilt zunächst, verständlich zu machen, warum viele sich zu einem Begründungsprogramm hingezogen fühlen – ja ein solches für die Kritische Theorie als notwendig erachten.

Das erste Element, das ich aufgreifen möchte, ist Horkheimers Charakterisierung dessen, was für eine Kritische Theorie *ausgeschlossen* ist. Ausgeschlossen ist der unreflektierte Bezug auf die geltenden Kriterien der Verbesserung der Gesellschaft:

Die Kategorien des Besseren, Nützlichen, Zweckmäßigen, Produktiven, Wertvollen, wie sie in dieser Ordnung [d. i., der gegebenen gesellschaftlichen Struktur] gelten, sind [dem Kritischen Theoretiker] vielmehr sehr verdächtig und keineswegs außerwissenschaftliche Voraussetzungen[.]⁴

Die gesellschaftlich anerkannten Kriterien können also nicht einfach die normative Richtlinie vorgeben; sonst bleibt Kritik im Rahmen der existierenden Gesellschaft verhaftet, deren Missstände die Kritik ja erst auf den Plan gerufen hat. Gesellschaftlich anerkannte Kriterien einfach zu übernehmen erscheint insbesondere dann problematisch, wenn die bestehenden Missstände notwendig mit der gesellschaftlichen Ordnung verknüpft sind. In diesem Sinne könne eine Theorie, die kritisch ist, nicht produktiv, nützlich oder konstruktiv sein.⁵

Das zweite Element, das ich von Horkheimer aufgreifen will, dreht sich um die geschichtliche Situierung der Kritischen Theorie. Eines der wichtigsten Anliegen von Horkheimers Aufsatz besteht in der Historisierung von Kants Erkenntnistheorie. Er denkt Erkenntnisobjekt und Erkenntnissubjekt nicht als transzendental präformiert, sondern als sozial-geschichtlich:

³ Horkheimer (1988c), im Folgenden zit. als TKT.

⁴ TKT 180–181.

⁵ Vgl. auch TKT, 216.

Die Tatsachen, welche die Sinne uns zuführen, sind in doppelter Weise gesellschaftlich präformiert: durch den geschichtlichen Charakter des wahrgenommenen Gegenstands und den geschichtlichen Charakter des wahrnehmenden Organs.⁶

Hieraus ergeben sich verschiedene Konsequenzen für die Kritische Theorie, von denen ich eine kurz herausgreifen möchte. Horkheimer schreibt: „Niemand kann sich zu einem anderen Subjekt machen als zu dem des geschichtlichen Augenblicks“; und er wendet sich „gegen die Annahme eines absoluten, übergeschichtlichen Subjekts oder gegen die Auswechselbarkeit der Subjekte, als ob man sich aus dem gegenwärtigen Augenblick hinaus und ganz im Ernst in jeden beliebigen hineinversetzen könnte“.⁷

Zusammengenommen mögen die beiden von mir umrissenen Elemente zu dem Gedanken verleiten, dass kritische Theorie eigentlich unmöglich ist – und zwar dem eigenen Verständnis nach: denn wie kann eine Theorie kritisch sein, wenn sie weder auf die gesellschaftlich anerkannten Kriterien der Verbesserung noch auf übergeschichtliche Subjekte oder Reaktionsweisen zurückgreifen kann?⁸

Der gegenwärtig dominanten Auffassung der Geschichte der Frankfurter Schule zufolge setzt genau wegen dieser Problemstellung ein Lernprozess in dieser Theorietradition ein. Eine zweite, von Jürgen Habermas angeführte Generation erkannte die angedeutete Problemstellung und blies zum Rückzug aus der Sackgasse:

Wer an einem Ort, den die Philosophie einst mit ihren Letztbegründungen besetzt hielt, in einer Paradoxie verharret, nimmt nicht nur eine unbequeme Stellung ein; er kann die Stellung nur halten, wenn mindestens plausibel zu machen ist, daß es *keinen* Ausweg gibt. Auch der Rückzug aus einer aporetischen Situation muß verlegt sein, sonst gibt es einen Weg, eben den zurück. Dies, meine ich, ist aber der Fall.⁹

6 TKT, 174. Er fährt fort: „Beide sind nicht nur natürlich, sondern durch menschliche Aktivität geformt; das Individuum jedoch erfährt sich selbst bei der Wahrnehmung als aufnehmend und passiv.“ Vgl. auch Horkheimer (1988b), 218.

7 TKT, 213–214. In dem im darauffolgendem Heft erschienenen „Nachtrag“ zu „Traditionelle und kritische Theorie“ spitzt Horkheimer den Punkt noch weiter zu, wenn er schreibt, dass die „klassenmäßige Form“ jeder Tätigkeit „allen menschlichen Reaktionsweisen, auch der Theorie, ihren Stempel aufprägt“ (Horkheimer 1988b, 218).

8 Von welchem Standpunkt spricht sie insbesondere, wenn sie die gegebene Welt gleichzeitig als „schlechte Faktizität“ und „unwahres Ganzes“ versteht (um mit Marcuse 1937 bzw. dem Adorno der 1940er-Jahre zu sprechen)?

9 Habermas (1985), 155; Hervorh. im Orig. Hier mag eingewendet werden, dass Habermas in dem zitierten Text eine andere Problemstellung im Blick hat. Er kritisiert die Vernunftkritik von Adorno und Horkheimer als eine, die sich selbst unmöglich mache, und der Weg zurück beinhaltet dann (in späteren Schriften von Habermas), der instrumentellen Vernunft eine zweite Vernunft zur Seite zu stellen und dadurch eine Kritik an der ersteren zu ermöglichen. Ich bestreite nicht, dass es Ha-

Seither gilt es als ausgemacht, dass ein Begründungsprogramm für die Kritische Theorie wesentlich sei.

Dieses Programm wurde dann unterschiedlich ausgeführt, und hier gibt es kleine, aber feine Unterschiede – die einen orientieren sich im Vollzug der Habermas'schen Kehrtwende an Kant; die anderen an Hegel. Trotz aller Verschiedenheit gibt es dabei eine Konstante: Die jeweiligen Begründungsprogramme sollen den Nachweis der moralischen Richtigkeit der kritischen Maßstäbe leisten. Wie dies zu bewerkstelligen ist, bleibt umstritten. Manche versuchen es durch Rückgriff auf etwas, was nicht direkt moralisch ist (wie die Voraussetzungen des kommunikativen Handelns); andere mit Hilfe einer Geschichtsphilosophie, die uns in die Lage versetzen soll, von historischen Lernprozessen zu sprechen; und wieder andere mit Bezug auf eine direkt moralische Grundlage, etwa das basale Recht auf Rechtfertigung.

Mein Ansatz unterscheidet sich von den soeben skizzierten dadurch, dass ich eine zweite Kehrtwende vorschlagen möchte, die jedoch nicht in der Wiederherstellung jeder These oder Behauptung der ersten Generation der Frankfurter Schule besteht (dies wäre, mit Lukács gesprochen, orthodoxe Theorie im falschen Sinne – in dem Sinne, wie wir sie nur mitleidig belächeln können). Es geht darum, die „unbequeme Stellung“, in der Adorno und Horkheimer kritische Theorie situieren, als „haltbar“ – vor allem *philosophisch* haltbar – zu verteidigen. Im Folgenden werde ich kurz etwas von dieser Verteidigung skizzieren und andeuten, wie wir in der Kritischen Theorie weiter vorgehen können.

Der erster Schritt besteht darin wieder, ernst zu nehmen, dass Kritische Theorie – wie es 1937 bei Horkheimer heißt – mit der „Not der Gegenwart“ beginnt.¹⁰ Auch diese wird nicht einfach unreflektiert aufgenommen, aber der Schwerpunkt liegt erst einmal auf den Negativerfahrungen der Menschen entlang verschiedener Achsen (nicht allein der Ungerechtigkeit). Elend, Unfreiheit und Unrecht verlangen nach ihrer Abschaffung¹¹ – und dazu versucht die Kritische Theorie beizutragen. Kritische Theoretiker sind Partisanen im Kampf um die Aufhebung des gesellschaftlichen Unrechts, der versklavenden Verhältnisse, in denen das Elend vorherrscht – sie haben keine Ambitionen, neutrale Wissenschaftler zu sein, denen es um eine bloße Registrierung und Systematisierung

bermas in dem zitierten Text um die Vernunftkritik von Adorno und Horkheimer geht, aber mir scheint es sich dabei nur um eine andere Gestalt der gleichen philosophischen Problemstellung zu handeln, die ich im Haupttext anreißer. Auf die Vernunftkritik umformuliert, lautet die Problemstellung, dass sich Adorno und Horkheimer weder einfach auf die (nach ihrer Analyse) geschichtlich vorherrschende Vernunft stützen noch auf eine transhistorische Vernunft zurückgreifen können.

¹⁰ TKT, 190.

¹¹ Vgl. Adorno (1966), 203: „Weh spricht: vergeh“.

von Tatsachen geht,¹² und die Denken und Handeln (vor allem wissenschaftliches Denken und politisches Handeln) kategorisch trennen. Sie meinen auch nicht, dass wir einfach unter Absehung von den bestehenden Verhältnissen normative Theorien konstruieren können, die dann mit Hilfe der Sozialwissenschaften nur noch auf diese Verhältnisse angewendet werden müssten.¹³ Nein, es geht darum, eine parteiische Welt kritisch zu durchleuchten, geleitet von einem Interesse an der Emanzipation des Menschen aus versklavenden Verhältnissen. In einer solchen parteiischen Welt wird diese Parteinahme dann „parteiisch und ungerecht“ wirken,¹⁴ was wiederum dazu führt, dass eine unabhängige, universelle Begründung notwendig erscheint. Dies ist aber, so lautet der erste Schritt meiner Antwort, voreilig; denn wer so argumentiert, setzt voraus, dass es einen neutralen Ort oder eine neutrale Art und Weise der Begründung geben kann. Nun ist es aber gerade diese Voraussetzung, die ich mit Horkheimer bezweifeln will:

Es gibt keine Theorie der Gesellschaft, auch nicht die des generalisierenden Soziologen, die nicht politische Interessen mit einschliesse, über deren Wahrheit anstatt in scheinbar neutraler Reflexion nicht selbst wieder handelnd und denkend, eben in konkreter geschichtlicher Aktivität, entschieden werden müßte.¹⁵

Ich möchte Horkheimer darin folgen, dass es keinen neutralen Standpunkt gibt und auch nicht geben kann – und insofern Begründungsprogramme einen solchen Standpunkt voraussetzen, sind sie damit disqualifiziert. Keine Theorie kann wirklich neutral sein. Jeglicher Versuch, der parteiischen Welt gegenüber neutral zu sein, kommt letztlich dem Status quo zugute. Gewollt oder ungewollt sind solche Versuche letztlich von den herrschenden Interessen geleitet.

Horkheimer bringt noch eine andere Überlegung ins Spiel, die wesentlich für meine Argumentation ist. Direkt anschließend an das obige Zitat fährt er fort:

Daß der Intellektuelle sich so hinstellt, als bedürfe es zunächst einer von ihm zu leistenden schwierigen Denkarbeit, um zwischen revolutionären, liberalistischen und faschistischen Zielen und Wegen die Wahl zu treffen, ist überhaupt verwirrend. [...] Die Avantgarde bedarf der Klugheit im politischen Kampf, nicht der akademischen Belehrung über ihren sogenannten Standpunkt.¹⁶

¹² Vgl. Marcuse (1965), 111.

¹³ Hier spiele ich auf idealtheoretische Ansätze in der gegenwärtigen politischen Philosophie an, insbesondere jene, die sich im Rahmen der Rawls'schen Theorie verorten.

¹⁴ TKT, 192.

¹⁵ TKT, 196; vgl. Horkheimer (1988a), 149.

¹⁶ TKT, 196–197.

Der zweite Schritt besteht also in der These, dass zumindest bestimmte Werturteile nicht der Denkarbeit der Intellektuellen bedürfen (nicht der Theorie) – über manche Übel ist akademische Belehrung unnötig und sogar fehl am Platze.

Eine ähnliche Sichtweise findet sich auch bei Adorno in einem Vortrag von 1962 in der folgende Nebenbemerkung über „Unfreiheit und Unterdrückung“: diese seien „das Übel, das so wenig eines philosophischen Beweises bedarf, daß es das Übel sei, wie daß es existiert“.¹⁷ Vier Jahre später, in *Negative Dialektik*, geht Adorno dann aber noch einen Schritt weiter, wenn er schreibt, dass der neue kategorische Imperativ – d. i., der Imperativ, unser Denken und Handeln so einzurichten, dass Auschwitz nicht sich wiederhole, nicht Ähnliches geschehe – „so widerspenstig gegen seine Begründung [ist] wie einst die Gegebenheit des Kantischen“, mehr noch: „Ihn diskursiv zu behandeln, wäre Frevel“.¹⁸

Ich sehe hierin eine Kritik am Begründungsprogramm,¹⁹ die ich teile. Die von der Not der Gegenwart ausgehende, interessengeleitete Kritische Theorie hat nicht die Aufgabe, so Horkheimer und Adorno, die Übel als solche zu begründen und das Interesse an Emanzipation diskursiv abzuleiten. Nein, wenn Adorno Glauben zu schenken ist, dann wäre dies *nicht nur ein unnötiges*, sondern ein *tief problematisches* Unterfangen („ein Frevel“).

Wie können wir diese These verstehen und auch nur damit beginnen, sie zu verteidigen? Als erstes möchte ich nochmals die Idee aufgreifen, dass wir historisch situiert sind und nicht die Position eines übergeschichtlichen Subjekts einnehmen können. Wenn dies wahr ist, schließt es gewisse Begründungsstrategien aus. Zum Beispiel hat diese Überlegung negative Konsequenzen für Axel Honneths geschichtsphilosophische Begründungsstrategie. In *Recht auf Freiheit* besteht Honneth gegen Michael Walzer und andere darauf, dass eine Kritische Theorie nicht nur in der gesellschaftlichen Wirklichkeit verankert sein müsse, sondern es auch eines Nachweises der moralischen Vernünftigkeit ihrer Standards bedürfe.²⁰ Gleichzeitig kritisiert er Rainer Forst (und andere) – zurecht, wie ich meine – dafür, dass eine Rechtfertigung unabhängig von sozialen und historischen Verhältnissen „vollkommen leer“ sei.²¹ Stattdessen will Honneth auf eine post-metaphysische Version der kantischen und hegelschen Geschichtsphilosophie zurückgreifen. Ein zentrales Problem hierbei ist es, dass die Kriterien für den angeblich stattgefundenen historischen Lernprozess entweder selbst historisch

¹⁷ Adorno (2003b), 465.

¹⁸ Ders. (1966), 358.

¹⁹ Vgl. auch Horkheimer (1988a), 133–134 u. 146.

²⁰ Vgl. Honneth (2011), 16.

²¹ Ebd., 39, Fn. 6.

sind (und als solche nicht geeignet, die historischen Umstände und Wertvorstellungen unabhängig von diesen selbst zu begründen) oder eben – wie Honneth bei Forst bemängelt – „vollkommen leer“. Deswegen ist auch nicht klar, warum Honneth in anderen Werken meint, die Auffassung vertreten zu können, „soziale Inklusion“ und „Individualisierung“ taugten als Kriterien des Fortschritts – denn das Dilemma, das ich gerade skizziert habe, besteht für das „Recht der Rechtfertigung“ ebenso wie für die Kriterien der „sozialen Inklusion“ und „Individualisierung“.

Dies bringt mich zu einer weiteren Überlegung, die mir ebenso wichtig erscheint. Nicht nur ist Neutralität unmöglich, sondern „[e]s gehört ein bestimmtes Interesse dazu“, ausschlaggebende „Tendenzen zu erfahren und wahrzunehmen“.²² Anders gesprochen: Wir haben nur dann Zugang zur Wahrheit, wenn wir von einem bestimmten Interesse geleitet sind – dem „Interesse an der Aufhebung des gesellschaftlichen Unrechts“.²³ Dieser Zugang ist nicht unparteilich oder interessenneutral, sondern erfolgt durch ein Subjekt mit diesem Interesse – nur so können wir die Wahrheit als solche wahrnehmen. Hieraus folgt, dass es keine Begründung des die kritische Theorie leitenden Interesses *geben kann*, denn jeder Zugang zur Wahrheit (und parallel, jeder Zugang zu Kriterien der Richtigkeit und zu Begründungsstrategien) setzt schon jenes Interesse voraus. Vielleicht ist so auch der „Frevel“ zu verstehen, von dem Adorno spricht: Zu meinen, dass das emanzipatorische Interesse begründet werden müsste, bedeutete, dass es noch etwas Wichtigeres gäbe, was diese Begründung zuallererst lieferte. Unrecht, Unfreiheit und Unterdrückung würden metaethisch nicht als für sich sprechend betrachtet. Dies wiederum bedeutete, dass ihre Abschaffung nicht als das Wichtigste gälte. Mehr noch, es bedeutete, dass Unrecht, Unfreiheit und Unterdrückung – zumindest im Prinzip – als gerechtfertigt gelten könnten, nämlich dann, wenn das Wichtigere, was sie begründen soll, auf eine bestimmte Weise beschaffen wäre. (Darauf zu antworten, dass das Wichtigere nicht so beschaffen sei oder sogar nicht so beschaffen sein könnte, wird der Problemlage nicht gerecht – denn entweder ist dann die Begründung doch überflüssig oder es wird übersehen, dass schon das Offenlassen der Möglichkeit, dass Unfreiheit und Unterdrückung keine Übel seien, problematisch ist – so ähnlich wie alle Beteuerungen der Verteidiger des Utilitarismus, dass es in der Wirklichkeit unter seiner Vorherrschaft nie zum Hängen Unschuldiger käme, nicht ausreichen, um ihn zu verteidigen. Man kann auch falsch liegen, wenn man falsche Gründe für etwas an sich Richtiges anführt.)

²² TKT, 187; vgl. auch ebd., 196, u. Horkheimer (1988a), 131.

²³ TKT, 216.

Hier sollte kurz angemerkt werden, dass eine Ablehnung des Begründungsprogramms nicht die Ablehnung von Argumentation, Philosophie, Vernunft oder Normativität einschließt. Stattdessen bedeutet es nur eine andere Art, in der Philosophie vorzugehen, eine andere Art der Argumentation, ein anderes Vernunftverständnis. Ganz besonders wesentlich in diesem Ansatz sind Strategien der Sichtbarmachung. Manche der Übel werden leicht einsichtig sein, aber insbesondere angesichts der Präformierung der Wahrnehmungsorgane und -gegenstände ist es nötig, zur Erfahrbarkeit und Sichtbarkeit der komplexeren Missstände durch Theorie beizutragen – sie uns zu erschließen. Ein wichtiger Aspekt dabei ist die Bekämpfung der theoretischen Gebilde, die – ob von ihren Vertretern gewollt oder ungewollt – die Sichtbarkeit der gesellschaftlichen Missstände verschleiern oder verdecken. Was die Kritische Theorie dabei als Übel sichtbar macht, muss dann nicht als solches begründet werden.

Angesichts der Kritik am Begründungsprogramm ist die Rede von Orthodoxie – von Strenggläubigkeit – doch nicht ganz fehl am Platz, trotz aller Ironie, mit der sie von Lukács (und mir) eingeführt wurde; und auch bezüglich dieses Punktes meine ich mich in Übereinkunft mit Horkheimer zu befinden, der ausführt:

Allgemeine Kriterien für die kritische Theorie als Ganzes gibt es nicht[,] [...] Die kritische Theorie hat bei aller Einsichtigkeit einzelner Schritte und der Übereinstimmung ihrer Elemente mit den fortgeschrittensten traditionellen Theorien keine spezifische Instanz für sich als das mit ihr selbst verknüpfte Interesse an der Aufhebung des gesellschaftlichen Unrechts.²⁴

Hier wäre in einer Hinsicht ein guter Schlusspunkt erreicht, aber in anderer Hinsicht ist dem nicht so, und wir stehen eigentlich erst am Anfang. Ich schließe mit zwei Bemerkungen.

Zum einen möchte ich kurz auf einen Einwand eingehen: Wie kann die Kritische Theorie, wie ich sie skizziert habe, dem Vorwurf des Dogmatismus und Irrationalismus entgegen? Hat nicht Habermas doch recht, dass es sich hierbei um eine unbequeme Stellung, ja sogar eine aporetische handle, aus der wir besser täten, den Rückzug anzutreten?

Ich gebe gerne zu, dass der Ansatz, den ich umrissen habe, *in einer Hinsicht* unphilosophisch und problematisch klingt: Wenn Philosophie so verstanden wird, dass es in ihr um Begründungsprogramme gehe und um universelle Wahrheiten, dann ist die Traditionslinie der Kritischen Theorie, für die ich Partei ergriffen habe, unphilosophisch oder sogar anti-philosophisch. Wenn man zudem

²⁴ TKT, 216.

der Überzeugung ist, dass ein Begründungsprogramm sowohl möglich als auch notwendig ist, und universelle Wahrheiten sowohl existieren als uns zugänglich sind, dann muss mein Ansatz unweigerlich als problematisch erscheinen.

Hierauf möchte ich wie folgt antworten: Wenn unsere Situation eine ist, in der Begründungsprogramme und das Festhalten an universeller Geltung fehlgeleitete Ambitionen sind – und was ich in diesem Essay dazu gesagt habe, hat dieses überaus komplexe Thema natürlich nicht im Geringsten abschließend behandeln können – aber wenn sie fehlgeleitete Ambitionen sind, dann ist es reflektierter und philosophischer, sich dies bewusst zu machen und andere Strategien zu wählen, um dem Irrationalismus und Dogmatismus entgegenzuarbeiten: Strategien der Selbstreflexion, Distanzierung (u. a. durch genealogische Studien) und sogar Selbstironie, der Einbeziehung von und Bezugnahme auf die Stimmen, die ausgeschlossen wurden und werden – wie z. B. in den Arbeiten von Nancy Fraser, Amy Allen und anderen. Es ginge dann darum, es der Gesellschaft *und sich selbst* unbequem zu machen – auch dies gehört zur Quintessenz der Kritischen Theorie.

Solche Strategien mögen auch denen offenstehen, die sich Begründungsprogrammen verschreiben, aber ist es eine Illusion zu glauben, dass sie (durch das Begründungsprogramm) mehr anbieten können. Im Gegenteil: Es besteht die Gefahr, dass durch den Fokus auf das Begründungsprogramm die Strategien der Selbstreflexion und Selbstdistanzierung vernachlässigt oder sogar verzerrt werden. Dies kann geschehen, wenn alles in ein abstraktes Schema eingepresst wird oder ein spezifisches Begründungsprogramm den Blick verengt. Nehmen Sie beispielsweise Honneths Ansatz in *Das Recht der Freiheit*: Er beschränkt sich in diesem Werk (und nicht zufälligerweise) darauf, die für die Reproduktion der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung unverzichtbaren Praktiken normativ zu rekonstruieren.²⁵ Verloren geht dabei die normative Rekonstruktion der subversiven Praktiken, die die herrschenden Werte und Institutionen destabilisieren könnten und damit für unsere Selbstreflexion und Emanzipation vielleicht von viel größerer Bedeutung sind.

Ich gebe gerne zu, dass Selbstreflexionsstrategien keine Garantien bieten – aber wenn das Begründungsprogramm wirklich fehlgeleitet ist, dann kann nichts und niemand Garantien anbieten; die ‚unbequeme Stellung‘ (von der Habermas in Bezug auf Adorno und Horkheimer spricht) erweist sich dann in der Tat als ausweglos. Eine kritische Sozialphilosophie auszuarbeiten, die weder im schlechten Sinne dogmatisch ist noch sich einem Begründungsprogramm verschreibt, ist eine der wichtigsten philosophischen Aufgaben – und eine, der wir uns widmen sollten.

25 Vgl. Schaub (2015).

Sozialphilosophie beschränkt sich natürlich nicht auf kritische Selbstreflexion (und die darin eingeschlossene Kritik des Begründungsprogramms). Ich habe mich hier lediglich darauf konzentriert, um zu umreißen, wie ich denke, dass die Tradition der Frankfurter Schule weiterzuführen ist.

Bereits bei Horkheimer gibt Auskunft über weitere Rollen der kritischen Sozialphilosophie, etwa die der Kritik der Sozialwissenschaften, die ich allesamt für bedeutsam halte. So führt er (im „Nachtrag“) aus:

Im Unterschied zum Betrieb der modernen Fachwissenschaft ist jedoch die kritische Theorie der Gesellschaft auch als Kritik der Ökonomie philosophisch geblieben: ihren Inhalt bildet der Umschlag der die Wirtschaft durchherrschenden Begriffe in ihr Gegenteil, des gerechten Tauschs in die Vertiefung der sozialen Ungerechtigkeit, der freien Wirtschaft in die Herrschaft des Monopols, der Erhaltung des Lebens der Gesellschaft in die Verelendung der Völker.²⁶

Implizit wird hier Philosophie mit einer bestimmten Art der Begriffsarbeit gleichgesetzt – mit der kritischen Analyse ökonomischer (oder, weiter gefasst, gesellschaftlicher) Prozesse, die in ihr Gegenteil umschlagen. Philosophisch ist eine solche Analyse insofern, als diese Prozesse von Begriffen bestimmt werden und die Arbeit am Begriff – etwa die Rekonstruktion und das Kritisieren von begrifflichen Permutationen – das Metier der Philosophie ist.²⁷

Die von Honneth angeregte Konzeptualisierung gesellschaftlicher Fehlentwicklungen als „soziale Pathologien“ stellt ein gutes Beispiel einer solchen kritischen Begriffsarbeit dar. Nur sollten wir dieses Forschungsprogramm zur sozialen Pathologie in einer veränderten Form fortführen, d. h. in einer Form, die mit meiner vorgeschlagenen zweiten Kehrtwende vereinbar ist. Solch ein Forschungsprogramm sollte, erstens, seinen Ausgangspunkt bei der herrschenden Not in der jetzigen Gesellschaft und den Mechanismen, die sie verschleiern, nehmen.

Zweitens bestünde eine Aufgabe der Kritischen Theorie dann darin, zu klären, inwieweit diese Not mit der gesellschaftlichen Struktur zusammen-

²⁶ Horkheimer (1988b), 220.

²⁷ Es sollte unnötig sein klarzustellen, dass es sich hier nicht um Begriffsarbeit im Sinne der Begriffsanalyse der angelsächsischen Philosophie handelt, und auch nicht um Idealismus. Vielmehr geht es um die These, dass gesellschaftliche Prozesse nicht einfach von bestimmten Kernbegriffen, die sie kennzeichnen, zu trennen sind. Diese Begriffe werden nicht einfach vom Denken den Praktiken zugeschrieben, sondern in gewissem Sinne durch diese Prozesse „erzeugt“ – sie sind „Realabstraktionen“ (um mit Sohn-Rethel zu sprechen). Das Umschlagen von Begriffen ist somit nicht dem Umschlagen der Praktiken äußerlich, aber auch nicht die Letztursache (dies wäre schlechter Idealismus); und die Begriffsarbeit ist keine reine Begriffsanalyse, sondern immer mit Gesellschaftsanalyse und Zeitdiagnose verbunden.

hängt – und zu zeigen, dass Kranksein angesichts der Umstände, in denen wir leben, in gewisser Weise normal ist.²⁸ Dabei darf nicht von vornherein ausgeschlossen werden (besonders nicht durch methodische Weichenstellungen), dass es nötig sein könnte, die gesellschaftliche Struktur und sogar unsere Vorstellung von sozialer Freiheit zu überwinden. Dies nicht auszuschließen, führt zu keinem aktionistischen Revolutionismus von der Art, die Adorno abgelehnt hat, sondern impliziert ein Festhalten daran, dass es möglich sein kann, dass eine Transformation des gesellschaftlichen Ganzen notwendig ist. Diese Option darf selbst dann nicht einfach ausgeschlossen werden, wenn momentan keine gesellschaftlichen Akteure vorhanden sind, die diese Transformation realisieren könnten.²⁹

Drittens sollte ein solches Forschungsprogramm einen von Begründungsprogrammen oft nahegelegten Monismus vermeiden – denn nicht alle Phänomene lassen sich etwa durch das Prisma des kommunikativen Handelns oder der Anerkennung angemessen verstehen und kritisieren.³⁰ Folter mag kommunikatives Handeln verunmöglichen und auch nicht auf reziprokes Verständnis abzielen; sie mag eine Missachtung von Anerkennung beinhalten und die eigene Anerkennung erschweren; aber zu denken, Folter sei nur deshalb falsch und verurteilenswert, scheint mir etwas Wesentliches misszuverstehen. Folter ist auch deshalb falsch, weil zu ihr gravierende, unnötige Schmerzen gehören. Dies allein ist schon Grund genug, sie zu verurteilen. Und überhaupt ist es wohl am angemessensten, Folter als Paradigma des Schlechten zu verstehen und anderes dadurch zu verurteilen, dass es Elemente mit Folter teilt.

Viertens sollte Pluralismus auch auf einer zweiten Achse, d. h. bezüglich der Konzeptualisierung der sozialen Pathologie, an den Tag gelegt werden – manche Phänomene sind besser dadurch zu beschreiben, dass die Gesellschaft oder eines ihrer zentralen Teilsysteme „krank“ ist (wie z. B. die Institutionen der repräsentativen Demokratie, deren Dysfunktionalität sowohl an „Occupy“ als auch an Unruhen in Paris, London und Ferguson abzulesen ist); andere Phänomene besser dadurch, dass die Gesellschaft Individuen krank macht (wie z. B. die ansteigende Rate an Depressionen seit den 1970er-Jahren oder die höhere Selbstmordrate und Kindersterblichkeit in Ländern, wo Austerität als Antwort auf die Finanzkrise 2008 gewählt wurde oder erzwungen worden ist).³¹

28 Vgl. Adorno (2003a), Nr. 36 („Die Gesundheit zum Tode“).

29 In diesem Paragraphen beziehe ich mich auf die Kritik an Honneths *Das Recht der Freiheit* in *Critical Horizons* 16.2 (2015) und seine Replik („Rejoinder“) im gleichen Heft.

30 Vgl. auch, in Bezug auf Habermas, Stahl (2013).

31 Hier spiele ich erneut kritisch auf Honneths neuere Arbeiten an, speziell Honneth (2014).

Zuletzt sollten wir auch nicht vor ethischen Urteilen zurückschrecken – der Rawls'sche Einwand, dass dies aus dem Pluralismus der Weltanschauungen folge, trifft nämlich genauso auf moralische Werte zu (und auf die Frage, was überhaupt als ‚moralisch‘ gelten kann) wie auf ethische; und wenn wir uns der Idee verschreiben wollten, dass normative Kriterien allgemein teilbar sein müssten, dann hat die Negativität physischer Schmerzen oder psycho-pathologischer Phänomene wie Depression oder die Tragik des frühen Todes von Kindern weit höhere Chancen, dies zu erreichen, als die bestimmten Ideen von Freiheit und Gleichheit, die von Rawls und anderen propagiert werden.

Ich habe hier nur sehr knapp Elemente eines Forschungsprogramms umrissen. Was sie in einer Konstellation zusammenhält und vereint, ist kein deduktives System, kein Begründungsprogramm und kein normativer Monismus, sondern das Interesse an der Aufhebung gesellschaftlichen Unrechts und Elends.

Was also ist orthodoxe Kritische Theorie? Es ist das Festhalten an diesem Interesse als einziger Instanz der kritischen Theorie; es ist das durch dieses Interesse geleitete Unterfangen, durch Begriffsarbeit, Selbstreflexion und kritische Bezugnahme auf die Sozial- und Humanwissenschaften zum Kampf gegen Elend, Unrecht und Unfreiheit beizutragen.³²

Literatur

- Adorno, T. W. (1966), *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main.
- Adorno, T. W. (2003a), *Minima Moralia* [1951] (= Gesammelte Schriften 4), hg. v. Tiedemann, R., Frankfurt am Main.
- Adorno, T. W. (2003b), *Wozu noch Philosophie* [1962], in: *Gesammelte Schriften* 10.2, hg. v. Tiedemann, R., Frankfurt am Main, 459–473.
- Habermas, J. (1985), *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main.
- Honneth, A. (2011), *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin.
- Honneth, A. (2014), *Die Krankheiten der Gesellschaft. Annäherung an einen nahezu unmöglichen Begriff*, in: *WestEnd* 11.1, 45–60.
- Horkheimer, M. (1988a), *Materialismus und Moral* [1933], in: *Gesammelte Schriften* 3, 111–149.
- Horkheimer, M. (1988b), *Nachtrag* [1937], in: *Gesammelte Schriften* 4, hg. v. Schmidt, A., Frankfurt am Main, 217–225.
- Horkheimer, M. (1988c), *Traditionelle und kritische Theorie* [1937], in: *Gesammelte Schriften* 4, hg. v. Schmidt, A., Frankfurt am Main, 162–216 [TKT].

³² Vgl. Horkheimer (1988a), 131: „die theoretische Seite der Anstrengungen, das vorhandene Elend abzuschaufen“. – Meinen Dank möchte ich all jenen aussprechen, die Kommentare und Kritik zu früheren Fassungen abgegeben haben, insbesondere Timo Jütten und Jörg Schaub.

- Lukács, G. (1968), *Geschichte und Klassenbewußtsein* [1923], in: *Frühschriften II* (= Werke 2), Neuwied, 161–518.
- Marcuse, H. (1965), *Philosophie und Kritische Theorie* [1937], in: *Kultur und Gesellschaft* 1, Frankfurt am Main, 102–127.
- Schaub, J. (2015), *Misdevelopments, Pathologies, and Normative Revolutions: Normative Reconstruction as Method of Critical Theory*, in: *Critical Horizons* 16.2, 107–130.
- Stahl, T. (2013), *Habermas and the Project of Immanent Critique*, in: *Constellations* 20.4, 533–552.