



Buchkritik

Fabian Freyenhagen*

Kein scharfsinniger Unsinn, aber auch nicht einfach Unsinn

<https://doi.org/10.1515/dzph-2021-0028>

Gunnar Hindrichs. Zur kritischen Theorie. Berlin: Suhrkamp, 2020, 267 S.

Was zur kritischen Theorie der Frankfurter Schule gehört und was nicht, ist eine umstrittene Frage. Beispielsweise reicht Axel Honneth zufolge eine genealogische Methode allein nicht dafür aus. Es bedarf unbedingt eines moralischen Kriteriums, um progressive von regressiven historischen Entwicklungen (bzw. gesellschaftlichen Bewegungen) zu unterscheiden.¹ Ähnlich hatte schon Jürgen Habermas die fehlende normative Grundlage der Kritik in der ersten Generation der Frankfurter Schule bemängelt, insbesondere bei Theodor W. Adorno und Max Horkheimer.² Im Gegenzug haben manche Verteidiger*innen der frühen Frankfurter Schule Habermas und Honneth vorgehalten, nicht (selbst-)kritisch genug für die kritische Theorie zu sein, etwa weil sie nicht ausreichend hinterfragten, ob ihre Theorien durch einen möglichen Eurozentrismus beeinträchtigt würden.³

Gunnar Hindrichs' gerade erschienene Aufsatzsammlung greift – insbesondere in der Einleitung und dem ersten Kapitel – *quer* in diese Debatten ein. Ausgehend von begrifflichen und begriffshistorischen Erwägungen versucht Hindrichs darzulegen, dass die von Horkheimer 1937 durchgeführte Zusammenführung der Ausdrücke „kritisch“ und „Theorie“ eigentlich ein „Oxymoron“ sei (7; vgl. 44). Das soll zur Verteidigung von Horkheimer (und Adorno) dienen, denn diese seien sich jenes Umstandes durchaus bewusst gewesen und hätten sich absichtlich der

1 A. Honneth, Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt. Zur Idee der Kritik in der Frankfurter Schule, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 48.5 (2000), 729–737; ders., Das Recht der Freiheit, Berlin 2011.

2 J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns 1, Frankfurt am Main 1981. Vgl. dazu: F. Freyenhagen, Was ist orthodoxe Kritische Theorie?, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 65.3 (2017), 456–469.

3 A. Allen, Das Ende des Fortschritts: Zur Dekolonisierung der normativen Grundlagen der kritischen Theorie, Frankfurt am Main 2019.

*Kontakt: Fabian Freyenhagen; ffrey@essex.ac.uk

in-sich-widersprüchlichen Wortschöpfung verschrieben, die Hindrichs als einen „scharfsinnigen Unsinn“ bezeichnet (7, 9, 10). Dagegen seien Habermas, Honneth und andere auf Adorno und Horkheimer folgende Denker*innen (auch Rahel Jaeggi wird genannt) entweder auf traditionelle Theorie oder auf traditionelle Kritik zurückgefallen, und dabei gehe „das Entscheidende der kritischen Theorie verloren“ (7).

Diese Herangehensweise ist leider weder hilfreich noch wird sie ihrem Gegenstand gerecht. Sie ist nicht hilfreich, da wir nie wirklich erfahren, was an dem angeblichen Unsinn scharfsinnig sein soll (und die Frage, ob und inwiefern Unsinn scharfsinnig sein kann, wird nicht einmal thematisiert). Auch ist es nicht hilfreich, wenn erst etwas pedantisch darauf hingewiesen wird, dass in der Wortschöpfung „kritische Theorie“ das erste Wort adjektivisch, das zweite substantivisch verwendet werde (12), um dann ohne Wimpernzucken damit fortzufahren, „Kritik“ als Substantiv zu erläutern (12 ff.). Der Beleg des Selbstwiderspruchs der Idee der kritischen Theorie überzeugt auch deshalb nicht, da ja der gegensätzliche Begriff durchaus verständlich ist – „traditionelle Theorie“ als eine, die ihre gesellschaftlichen Verbindungen und Funktionen nicht reflektiert und Tatsachen als gegeben hinnimmt – und somit die Idee einer im Gegensatz dazu „kritischen Theorie“ durchaus sinnvoll verwendet werden kann und wird. Das schließt Hindrichs selbst mit ein, wenn er, beispielsweise, in einem späteren Kapitel die Abwendung davon, was kritische Theorie im eigentlichen Sinne meine, mit unzureichender Selbstkritik der gesellschaftlichen Einbindung gleichsetzt (90). Zuletzt ist es auch nicht wirklich hilfreich, sich als Sprachpolizei aufzuführen und den Theorien von Habermas und Honneth (und anderen) abzusprechen, unter den Begriff „kritische Theorie“ zu fallen, anstatt sich sachlich, methodologisch, und politisch mit ihrer Akzeptanz der liberalen Gesellschaft als historischem und normativem Horizont auseinanderzusetzen. (Dass diese Wendung weitreichende Konsequenzen hat und kritisch beleuchtet werden muss, will ich damit keineswegs leugnen; nur scheint mir das Pochen auf ein bestimmtes Begriffsverständnis wenig hilfreich dabei, besonders als Anfangspunkt. Ein detailliertes Nachzeichnen der Morphingsequenzen der Forschungstradition und eine kritische Auseinandersetzung mit den verschiedenen [möglichen] ‚Familienmitgliedern‘ sind eher dazu geeignet, aufzuzeigen, wo und wann wir nicht mehr geneigt sind, von kritischer Theorie zu sprechen.)

Hindrichs' Herangehensweise wird ihrem Gegenstand nicht gerecht, denn er verliert aus dem Blick, was er selbst im zweiten Kapitel als entscheidendes Merkmal der kritischen Theorie Horkheimers herausarbeitet: Der Zeitbezug der kritischen Theorie und die Selbstreflexion ihrer Stellung in der Gesellschaft (insbesondere 47–50; vgl. 58–62, 90 und 195). Statt eines Zeitbezuges zu entweder Horkheimers historischer Situation oder der unsrigen finden wir im ersten Kapitel

und der Einleitung eine Mischung aus Rückgriffen auf historische Denker, die Horkheimer zeitlich vorausgehen, vor allem Immanuel Kant und Parmenides (!), und zeitlos auftretende begriffliche Klärungsversuche.

Zudem wird Hindrichs nicht einmal seiner eigenen Ausrichtung gerecht, denn seine Erwägungen scheinen die kritische Theorie zu einem Begründungsprogramm zu verpflichten, das Habermas (sowie Honneth und Rainer Forst) nähersteht als Horkheimer und Adorno. Statt den habermasianischen Interpretationsrahmen radikal zu hinterfragen, wird behauptet, dass eine bewusste Aporie eben scharfsinniger Unsinn sei. Ohne jegliche Problematisierung wird dabei sowohl an der Idee der Begründung festgehalten als auch (besonders) daran, den Rechtsprozess, ja sogar „die Verrechtlichung“ (15), als konstitutiv für die kritische Theorie zu verstehen. Implizit scheint es bei Hindrichs' begrifflichen Klärungsversuchen Anleihen beim frühen Ludwig Wittgenstein zu geben, wo doch dessen spätere Schriften eher weitergeholfen hätten. Dass das Sprachspiel Rechtsprozess nicht notwendig als maßgebend für jegliche kritische Theorie zu verstehen ist, hat jemand wie Honneth eher gesehen, der ja zumindest die Möglichkeit einer erschließenden Kritik zugesteht,⁴ die sich nicht nach den gleichen Regeln wie Rechtsprozesse vollzieht. Die Einsicht, dass es Adorno und Horkheimer nicht um Begründung geht und auch nicht darum, einen Rechtsgrund für Kritik vorzutragen, würde eigentlich Hindrichs' eigener Ausrichtung zugutekommen (wie auch die Einsicht, dass ihre Arbeiten oft auf dem Weg der indirekten Kommunikation verlaufen), gerät aber durch seine Herangehensweise aus dem Blick.

Leider ist die Problemlage nicht einfach dadurch zu lösen, dass Leser*innen von der Einleitung und dem ersten Kapitel absehen. Neben diesen Originalbeiträgen enthält der Band sieben wiederveröffentlichte Aufsätze, die über 20 Jahre erschienen sind. Darunter finden sich eine Art Übersicht der Frankfurter Schule von Franz Neumann und Horkheimer über Habermas und Honneth bis zu Jaeggi, mit Schwerpunkt auf Horkheimers weichenstellendem Aufsatz „Traditionelle und kritische Theorie“ und auf der zusammen mit Adorno verfassten *Dialektik der Aufklärung* (Kapitel 2); ein eigenständiger Aufsatz zu diesem Buch (Kapitel 3); ein Referat über die Idee der Kulturindustrie (Kapitel 4); dann zwei Aufsätze zu Adornos späteren Schriften, einer zur ästhetischen Erfahrung (Kapitel 5) und einer zu seinem „kritischen Materialismus“ als die (so Hindrichs' These) Vereinigung von kritischer Theorie und negativer Dialektik (Kapitel 6); und zuletzt zwei kritische Betrachtungen zu Habermas' Werk, erst im Hinblick auf die neuzeitliche

⁴ A. Honneth, Über die Möglichkeit einer erschließenden Kritik. Die *Dialektik der Aufklärung* im Horizont gegenwärtiger Debatten über Sozialkritik, in: ders., Das Andere der Gerechtigkeit, Frankfurt am Main 2000, 70–87.

Subjektivität (Kapitel 7) und sodann eine kritische Diskussion des Schlüsselbegriffs der „kommunikativen Macht“ (Kapitel 8). Zwar findet sich in diesen Kapiteln die Denkfigur des Selbstwiderspruchs im Begriff „kritische Theorie“ nur in einer Nebenbemerkung (189), aber das Festhalten am habermasianischen Interpretationsrahmen, dem Begründungsprogramm und der kantischen Rechtsmetapher findet sich auch hier – und ist auch hier zumeist problematisch.

Der Band enthält allerdings durchaus auch Elemente, denen zuzustimmen ist, beziehungsweise die bemerkenswert sind. Ich werde im Folgenden drei dieser Elemente aufgreifen.

Erstens hat Hindrichs Recht damit, dass Horkheimers (und Adornos) kritische Theorie einen besonderen „Schwellenstatus zwischen traditioneller Theorie und revolutionärer Praxis“ (95) einnimmt, was bedeutet, dass sie nicht einfach Teil des Wissenschaftsbetriebes ist (7 und 56), sondern als Klassenkampf im Medium des Denkens zu bestimmen ist (vgl. 56–57 und 194–195). Damit zusammenhängend ist auch richtig, dass es in der Hauptströmung der Frankfurter Schule seit Habermas (zumindest ab den 1970er Jahren) eine Kehrtwende gibt. Diese Kehrtwende hat zum Resultat, dass die Theorie (speziell die Philosophie) nicht mehr als Teil dieses Kampfes bzw. der Politik verstanden wird – dafür ist, bei Habermas, die Rolle des öffentlichen Intellektuellen vorgesehen, nun aber getrennt von der Philosophenrolle, selbst wenn die gleiche Person beide Rollen zu erfüllen anstrebt, wie es bei Habermas der Fall ist. (Ob diese Kehrtwende mit der Trennung von Theorie und Kritik [9] am besten begrifflich zu greifen ist, sei dabei dahingestellt.) Hindrichs hat ein gutes Gespür dafür, wie sich auf diesem Weg einschleicht, (oft unhinterfragte) Faktizität zugrunde zu legen, wodurch dem eigenen Begründungsanspruch nicht mehr genüge getan wird (mehr dazu unten).

Zweitens schreibt Hindrichs Horkheimer und Adorno einen Negativismus zu: Die positive Alternative zu unserer falschen (sozialen) Welt wird nicht nur von ihnen nicht dargestellt, sondern ist – innerhalb dieser sozialen Welt und somit vor einer gelungenen sozialen Revolution – *nicht darstellbar* (explizit 41–45, aber vgl. auch 70–71, 93 und 165–166). Nach meiner Einschätzung liegt Hindrichs mit der Zuschreibung eines solchen Negativismus (den er nie so benennt) vollkommen richtig. Die von ihm verfolgten Erschließungsversuche erweisen dieser Einsicht allerdings oft einen Bärendienst. Obwohl G. W. F. Hegels Werk permanent als Referenzpunkt für Hindrichs dient, greift er nur im Vorbeigehen (53–54) auf dessen Einsicht zurück, dass Philosophie praktische Innovationen nicht antizipieren, sondern nur im Nachhinein reflektieren kann. Auch die adornosche Einsicht, dass eine selbstreflexive Theorie auch kritisch mit einbeziehen muss, dass selbst unsere Einbildungskraft, selbst unsere Fantasie sich nicht vom Verblendungszusammenhang freimachen kann, bringt Hindrichs nicht klar in Anschlag.

Stattdessen wird der Negativismus mit der schon kritisierten Oxymoronthese verknüpft (44); und die *Dialektik der Aufklärung* – trotz Kritik an den sie verschüttenen Klischees (64) – als totalisierende Geschichtsphilosophie gedeutet (Kapitel 2 und 3). Hindrichs ist allerdings zuzustimmen, dass „Adorno die regulative Idee der Erlösung nicht aufgegeben“ hat (111). Negativismus bei ihm (und Horkheimer) bedeutet nicht ein „Gar-Niemals“, sondern ein „Noch-Nicht“ (45), denn an der Möglichkeit einer positiven Alternative und der daran anschließenden Möglichkeit der (nach-revolutionären) Darstellung derselben wird weiter festgehalten.

In diesem Zusammenhang ist Hindrichs auch darin rechtzugeben, dass etwas schiefläuft, wenn die *Dialektik der Aufklärung* zur intellektuellen Gründung der Bundesrepublik bemüht wird (74–75), zumindest wenn darunter eine „Renationalisierung“ und eine Wiederaufnahme bzw. Fortführung der deutschen Kultur verstanden wird (ebd.). Dabei wird Horkheimers und Adornos Kritik wahrlich entkernt, die ja Auschwitz gerade nicht als Zivilisationsbruch mit der deutschen Kultur und der westlichen Zivilisation im Ganzen begreift, sondern als Realisierung von Tendenzen, die ihnen von Anfang an innegewohnt haben, was sich aber erst in den Konzentrations- und Vernichtungslagern in aller Deutlichkeit gezeigt hat. Ob nun Herbert Marcuses Rettungsversuche der Vernunft als Beispiel der Zurücknahme der Dialektik der Vernunft zu verstehen sind, wie es Hindrichs vorschlägt (75–80), soll dabei dahingestellt bleiben.

Drittens findet sich in Hindrichs' hier gesammelten Aufsätzen eine bestimmte Verfahrensweise, die durchaus bemerkenswert, wenn auch nicht immer von Erfolg gekrönt ist. Vielleicht durch Beispiele guter Lehre geleitet, beginnt Hindrichs nicht einfach mit den wissenschaftlichen Debatten, wie sie sich nun einmal kontingent ergeben und entwickelt haben. Stattdessen tendiert er dazu, seine Problemstellungen – teils historisch, teils systematisch, teils begrifflich – in unabhängiger Weise zu entwickeln. Diese Verfahrensweise mag auch hinter der Herangehensweise der Originalbeiträge (der Einleitung und dem ersten Kapitel) liegen, die ich anfangs kritisiert habe. Selbst wenn ich damit richtig liege, dass das Vorgehen dort misslingt, bewährt sie sich besonders in zwei Kapiteln, Kapitel 5 zu Adorno (dazu ein wenig mehr unten) und Kapitel 7 zu Habermas.

Um das letztere Beispiel aufzugreifen: Hindrichs zeigt darin gekonnt, wie die „neuzeitliche Gleichsetzung von Rationalität und Subjektivität“ (214) bei Kant in aller Konsequenz durchgeführt wird, diese allerdings zu dem Problem der Entzweiung von Subjekt und Objekt führt; wie Hegel diese Entzweiung durch eine intersubjektivistische Wendung aufzuheben strebt; und wie Habermas versucht, Kant und Hegel so zu vereinen, dass sowohl die Entzweiung vermieden wird als auch die Transzendentalphilosophie erhalten bleibt. Hindrichs' Kritik an Habermas bringt dann überzeugend die ungedeckten Vorentscheidungen in Habermas' Begriff der „unvollendeten Moderne“ heraus (224–227), um daraufhin – leider

weniger überzeugend – Habermas vorzuhalten, hinter Kant und (besonders) Hegel zurückzufallen. Hindrichs argumentiert, dass selbst dort, wo Konsens die Entzweiung zwischen Subjekten zu überwinden vermag, die Entzweiung von den Objekten mit dem intersubjektiven Paradigmenwechsel nur größer zu werden drohe (228–230). Und weil die Einheit des Gedankens – ganz im Sinne Kants verstanden – der Kommunikation vorrangig sei (229–230), sitze die kommunikative Vernunft der subjektiven Vernunft bloß auf (232). Die erste dieser beiden Argumentationen ließe sich ausbauen, um im Detail zu zeigen, dass Habermas' anfängliches Auflösen der Gültigkeit in reine Intersubjektivität bei Erkenntnisfragen tief problematisch ist. Allerdings hat ja Habermas seine Ansicht dazu revidiert, was jedoch von Hindrichs nicht beachtet wird. (Beides – Kritik und Revision – wird besonders gut bei Maeve Cooke herausgearbeitet,⁵ deren Arbeiten aber samt der ganzen englischsprachigen Literatur zur Frankfurter Schule ignoriert werden.) Die zweite Argumentationslinie ist dagegen fragwürdiger, vor allem wegen ihrer Trennung von Gedanken und Sprache, ihres Bildes einer privaten Gedankenwelt, und ihres Verständnisses von Sprache als bloßem Ausdrucksmittel dieser Gedankenwelt. So sehr mich ein Beleg dafür freuen würde, dass Habermas' kommunikationstheoretische Kleider uns letztlich „ganz nackt“ (233) zurückließen, scheint er mir in Kapitel 7 auszubleiben. Dagegen überzeugt die in Kapitel 8 durchgeführte Nachzeichnung davon, wie der Begriff der „kommunikativen Macht“ den Schlüssel zu Habermas' Werk darstellt, obwohl er erst in späteren Schriften benannt wird. Dabei kommt die kantische Unterscheidung von Tatsachen- und Rechtsfragen ebenfalls zu einer gelungenen Anwendung: als immanente Kritik daran, dass kommunikative Macht „ihre Begründung durch die Faktizität ihres Gegenstandes“ durch „[d]ie überwältigende Unausweichlichkeit der Kommunikation“ verdränge (260).

Zu welchem Gesamtverdikt sollen wir also kommen? Manches passt in dieser Aufsatzsammlung nicht zusammen – wie etwa, dass Hindrichs einerseits auf einer essentiellen Bindung der *Dialektik der Aufklärung* (und der kritischen Theorie) an negative Totalität besteht (insbesondere Kapitel 2 und 3), um aber andererseits vorzuschlagen, diese Bindung angesichts der geänderten historischen Lage, des Hinwegschreitens über die offen totalitären Gesellschaften des 20. Jahrhunderts, aufzugeben (117). Manches ist durchaus richtig, aber nicht neu, was allerdings bei der recht selektiven Rezeption der in den letzten zwanzig Jahren stark anwachsenden Literatur zu Adorno (und Horkheimer) nicht deutlich herausgestellt wird – wie z. B. im Fall der These im vierten Kapitel, dass es bei der Problematik der Kulturindustrie nicht einfach um die Kritik an Massenkultur

5 M. Cooke, *Re-Presenting the Good Society*, Cambridge, Mass., 2006.

geht, sondern stattdessen auch um eine „Selbstkritik der bürgerlichen Ästhetik“ (143). Manches scheint mir fehlgeleitet zu sein – wie die Oxymoronthese und die damit verbundene Herangehensweise, die ich anfangs kritisch beleuchtet habe. Aber es gibt auch klare Höhepunkte, vor allem das fünfte Kapitel, in dem sehr schön gezeigt wird, wie ein bestimmter Erschütterungsbegriff zentral für Adornos Theorie der ästhetischen Erfahrung ist, und wie Adorno dabei auf Kant aufbaut und gleichzeitig die Grenzen der kantischen Philosophie produktiv sprengt. Und selbst wenn die Kritik an Habermas' Ansatz nicht immer ganz überzeugt, stimme ich Hindrichs darin völlig zu, dass wir bei dessen Ansatz nicht stehenbleiben sollten und mit einer Wiederaufnahme von Adorno und Horkheimer besser beraten sind.