Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 30-31 (1970-1971)

Artikel: Die "kritische Theorie" : Versuch einer Vermittlung zwischen Erkenntnis und Gesellschaft

Autor: Künzli, Arnold

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883257

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 05.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

DIE «KRITISCHE THEORIE»: VERSUCH EINER VERMITTLUNG ZWISCHEN ERKENNTNIS UND GESELLSCHAFT

von Arnold Künzli

Theodor W. Adorno charakterisiert Philosophie als «wesentlich nicht referierbar» (ND 42). Sie ist ein «Schwebendes», «der Musik verschwistert», und «läßt sich nicht festnageln» (ND 113). «Nichts» in ihr «ist . . . durchaus wörtlich gemeint» (PS 44), und «nur Gehirnakrobatik hat noch Beziehung zu der Sache» (ND 43). Da die kritische Theorie, wie Max Horkheimer einmal feststellte, das Erbe der Philosophie schlechthin bewahren möchte (KT II, 193), sich also als Philosophie par excellence versteht, sehe ich mich vor die von Adorno tabuisierte Aufgabe gestellt, über nicht Referierbares zu referieren, nicht Festzunagelndes festzunageln und was durchaus nicht wörtlich gemeint ist beim Wort zu nehmen.

Aber diese Aufgabe ist noch in anderem Bezug eine mehrfach unlösbare. Die Schriften der profilierteren Vertreter der sogenannten Frankfurter Schule – Horkheimer, Adorno, Marcuse und Habermas – füllen Bücherregale und berühren nicht nur sämtliche Problembereiche der Philosophie, sondern erörtern darüber hinaus zentrale Fragen auch der Theologie, der Soziologie, der politischen Ökonomie, der exakten Wissenschaften, der Psychoanalyse, der Technologie und der Politik. Selbst auf dem Gebiete der empirischen Grundlagenforschung hat die Frankfurter Schule Beachtliches geleistet – man denke an die Reihe «Frankfurter Beiträge zur Soziologie» –, und bloß zur Rechtswissenschaft hat sie, wohl nicht zufälligerweise, nichts zu sagen.

Unlösbar aber ist die Aufgabe, im Rahmen eines kurzen Referates über die kritische Theorie zu berichten, vor allem deshalb, weil es «die» kritische Theorie nicht gibt. Beinahe die einzige unwandelbare Grundthese der kritischen Theorie ist, daß sie, da mit der jeweiligen gesellschaftlich-geschichtlichen Situation vermittelt, selbst wan-

delbar ist. Als dialektische Theorie hängt sie nach Horkheimer von den historischen Bedingungen ab und besitzt ein Bewußtsein der eigenen Bedingtheit (KT I, 150). Alle Theorien sind immer wieder durch Reflexion auf ihre eigenen Voraussetzungen wie auf die sich entfaltenden Momente des Gegenstandes an die Wirklichkeit neu anzupassen (KT I, 195). Zwar meint der jüngere Horkheimer noch, daß durch diese Anpassung an neue Situationen der wesentliche Lehrgehalt der kritischen Theorie nicht verändert würde (KT II, 188), aber nach Auschwitz liest man's anders. In seinem Brief an den S. Fischer Verlag aus dem Jahre 1965 stellt Horkheimer fest, der im späten Vorwort zur Veröffentlichung seiner frühen Aufsätze bezeichnete Wandel werde, so fürchte er, die diesen Aufsätzen Verbundenen dieses Vorwort als Verrat, ja als feigen Widerruf empfinden lassen (KT II, VIII). Verrat und Widerruf aber können nur den wesentlichen Lehrgehalt einer Theorie meinen. Man sieht sich deshalb gezwungen, mindestens drei Perioden der kritischen Theorie zu unterscheiden: 1. die Frühschriften, von denen hier die erwähnten Aufsätze Horkheimers aus den dreißiger Jahren als repräsentativ herangezogen werden; 2. die von Horkheimer und Adorno in den Kriegsjahren gemeinsam verfaßte «Dialektik der Aufklärung», in der sich ein entscheidender Wandel ankündigt und die repräsentativ ist für eine Übergangsperiode; 3. Adornos «Negative Dialektik», in der die durch den Wandel eingeleitete Entwicklung bis zu ihren radikalsten Konsequenzen vorangetrieben wird und die auch als philosophisch anspruchsvollstes Werk der Frankfurter Schule für deren späte Periode stehen mag.

Eine letzte Schwierigkeit schließlich erschwert die hier in Angriff genommene Aufgabe bis zur Unlösbarkeit: obgleich Horkheimer und Adorno nie müde wurden, zu betonen, ihre Philosophie sei eine, lassen sich doch selbst zwischen ihnen zum Teil nicht unerhebliche Differenzen feststellen, was vor allem bei der Lektüre jüngster Aussagen von Horkheimer deutlich wird. Herbert Marcuse wiederum ist, von Husserl und Heidegger herkommend, von allem Anfang an zum Teil eigene Wege gegangen, und Jürgen Habermas' Versuch, das Erbe der kritischen Theorie im Hegelschen Sinne aufzuheben, impliziert eine immer deutlicher zutage tretende Distanzierung von wesentlichen Thesen der Spätschriften sowohl Marcuses wie auch Adornos. Von einer Einheit der kritischen Theorie kann deshalb nicht einmal innerhalb der einzelnen Perioden, die sie durchlaufen

hat, ohne wesentliche Vorbehalte die Rede sein. Aus zeitlichen Gründen sehe ich mich aber gezwungen, mich im folgenden auf einige mir als fundamental erscheinende Aspekte der Schriften von Horkheimer und Adorno zu beschränken.

Eine kritische Theorie, die sich dialektisch als das Selbstbewußtsein der Gesellschaft in einer bestimmten Situation versteht, ist selbst das Kind einer solchen. 1931 ist Max Horkheimer zum Direktor des 1924 gegründeten interdisziplinären Frankfurter «Instituts für Sozialforschung» gewählt worden. Die Situation der europäischen Gesellschaft war gekennzeichnet durch eine katastrophale Wirtschaftskrise, die eine Selbstzerstörungstendenz des Kapitalismus und die Ohnmacht der liberalen Demokratie und der sich zum Parlamentarismus bekennenden Sozialdemokratie gegenüber den fundamentalen Problemen der Zeit zu erweisen schien. Als Alternative boten sich der Kommunismus und der Faschismus bzw. National-Sozialismus an. Aber der am terroristischen Stalinismus orientierte europäische Kommunismus widersprach mit seiner byzantinischen Autoritätsverfallenheit, seiner bürokratischen Vereisung und seiner intellektuellen Sklerose fast allem, was die auf Marx zurückgreifenden Frankfurter Philosophen sich unter Emanzipation vorstellten, und daß sie von der schwarzen und braunen Reaktion nichts als nur Unheil erwarten konnten, ist evident. Einen, der wie Horkheimer – der spiritus rector des Frankfurter Instituts – in der Theorie des entscheidend von Hegel geprägten Marx die europäische Philosophie im Hegelschen Sinne aufgehoben und mit der gesellschaftlichen Praxis vermittelt sah, mußte die Erfahrung dieser Situation zu der Erkenntnis führen, daß seine Aufgabe nur lauten konnte, aus der Konkursmasse der europäischen Linken das philosophisch-theoretische Erbe von Marx zu retten. Und das heißt, gleichzeitig neu zu durchdenken, mit den herrschenden philosophischen Strömungen zu konfrontieren und in praktischer Absicht mit der neuen Situation dialektisch zu vermitteln, um so der Linken zu dem «richtigen» Selbstbewußtsein zu verhelfen, das in seiner Sicht allein einen Weg aus Dekadenz, Terror und Barbarei in die «richtige» Gesellschaft zu weisen vermochte.

Das ist der Ausgangspunkt der ersten Periode der kritischen Theorie. Für diese erscheinen vier Momente als grundlegend: 1. die Wiederentdeckung und kategorische Betonung des kritischen und dialektischen Charakters der Marxschen Theorie; 2. die ebenfalls von Marx inspirierte Konzeption der kritischen Theorie als – im wesent-

lichen – Kritik der politischen Ökonomie; 3. das Festhalten an der Marxschen These von der dialektischen Einheit von Theorie und Praxis; 4. der Glaube, daß trotz aller Enttäuschungen das Subjekt der revolutionären Praxis nur das mit Hilfe der kritischen Theorie seiner selbst bewußt gewordene Proletariat sein könne.

Horkheimer setzt ein mit einer Abgrenzung der Philosophie von Wissenschaft. Die kritische Theorie beruft sich auf die griechische Philosophie, die in ihrer Blüte nicht bloß auf Vermehrung des Wissens, sondern auf Emanzipation des Menschen aus versklavenden Verhältnissen abzielte (KT II, 194). Philosophie ist der methodische Versuch, Vernunft in die Welt zu bringen (ebd. 307), weshalb ihr eine gesellschaftliche Funktion zukommt. Wissenschaft aber versagte vor dem Problem des gesellschaftlichen Gesamtprozesses, da ihre Methode am Sein und nicht am Werden orientiert ist und sie die gegebene Gesellschaftsform als einen Mechanismus von sich wiederholenden gleichen Abläufen ansieht (KT I, 3). Es geht ihr zwar um die Erkenntnis umfassender Zusammenhänge, aber den umfassenden Zusammenhang, von dem sie selbst abhängt, die Gesellschaft, vermag sie nicht zu begreifen (ebd. 6), da sie letzten Endes durch die gesellschaftlichen Lebensnotwendigkeiten bestimmt wird (ebd. 7). Als gesellschaftliche Funktion spiegelt sie die Widersprüche der Gesellschaft, vor allem der Wirtschaft wider (ebd. 6, 8) und ist ideologisch, insofern sie die Aufdeckung der wirklichen Krisenursachen hemmt (ebd. 5). Die Leistungen der Wissenschaft sind nicht identisch mit dem wirklichen Fortschritt der Menschheit, da trotz dieser Leistungen das Individuum verkümmern und ausgelöscht werden kann (KT II, 298f.). Damit postuliert Horkheimer keineswegs eine Absage an die Wissenschaften, deren Leistungen auch für die kritische Theorie relevant, ja unerläßlich bleiben, sondern er visiert nur deren gesellschaftliche Insuffizienz an. Wesentlich ist weiter, daß Horkheimer in dieser ersten Periode noch die wahre Freiheit und das Glück des Menschen mit einer Beherrschung der Natur in und außer uns identifiziert (KT I, 117, 223) und sogar der Technik die Fähigkeit zuschreibt, das Leben nicht nur zu zerstören, sondern auch zu erhalten, zu erleichtern und zu fördern (ebd. 133).

Aber mehr als der Wissenschaft als solcher gilt sein Interesse deren Transformation in Philosophie, wie sie mit Descartes begann. Die Welt wurde hier in zwei voneinander unabhängige Reiche, in geistige und räumliche Substanz zerteilt, wobei dem Geist die Fähigkeit

zugesprochen wurde, aus sich selbst gültige Erkenntnisse zu erzeugen. Das Verhältnis zwischen Begriff und Wirklichkeit wurde als konstant und von menschlicher Praxis unabhängig betrachtet (ebd. 118). Subjekt und Objekt, Denken und Sein, Wissen und Handeln, Wert und Forschung sind hier streng getrennt. Diese traditionelle Theorie, wie Horkheimer sie im Gegensatz zur kritischen nennt, orientiert sich am Vorbild der erfolgreichen Naturwissenschaften und der Mathematik, ihre höchsten Sätze sind abgeschlossene Induktionen, sie ist unhistorisch, ihr Prinzip ist das autonome bürgerliche Ego und sie gehört zum arbeitsteiligen Produktionsprozeß (KT II, 138ff.). Von diesem Rationalismus ist es nur ein Schritt zum Positivismus. (Ich verzichte hier auf eine Darstellung der Positivismuskritik der kritischen Theorie, da dies das Thema meines Votums von heute Nachmittag sein wird.)

Horkheimer setzt sich aber nicht nur von Rationalismus, Positivismus und Neokantianismus ab, sondern auch von der traditionellen Metaphysik, die zum Teil, besonders in ihrer neoromantischen Form und mit ihren organizistischen Theorien von Staat und Gesellschaft den National-Sozialismus geistig mit vorbereiten half (ebd. 89). Hier stellt sich ihm freilich die Frage nach dem metaphysischen Gehalt jener Philosophie, auf der er selbst aufbaut, derjenigen von Hegel. Er entdeckt diesen Gehalt in Hegels Geschichtsphilosophie, vorab in dem diese bestimmenden Begriff einer abschließenden Totalität. Marx und Engels hätten an der Überzeugung Hegels von der Existenz überindividueller dynamischer Strukturen und Tendenzen in der geschichtlichen Entwicklung festgehalten, jedoch den Glauben an eine in der geschichtlichen Entwicklung wirkende selbständige geistige Macht verworfen (KT I, 14). Wenn der als Motor der Geschichte wirkende dialektische Gegensatz zwischen den wachsenden menschlichen Kräften und den gesellschaftlichen Strukturen als universales Konstruktionsschema an die Stelle konkreter Untersuchungen tritt oder zu einer mit Notwendigkeit die Zukunft gestaltenden Macht erhoben wird, kann diese Geschichtsauffassung sich in dogmatische Metaphysik verwandeln (ebd. 17). Im Gegensatz zu einer solchen metaphysischen verfüge die ökonomische Geschichtstheorie über keine abschließende Sicht der Totalität (ebd. 19) im Sinne eines Anspruchs auf ein Wissen vom Ganzen. Besteht eine unaufhebbare Spannung zwischen Begriff und Sein, «so darf kein Satz die Würde vollendeter Erkenntnis beanspruchen» (ebd. 48). Die materialistische Theorie

leitet von den in der Geschichte erkennbaren Tendenzen keine eindeutigen Voraussagen ab (ebd. 105), sie leugnet einen absoluten Sinn (ebd. 207) und eine Harmonie von Denken und Sein, deren Widerspruch sie im Gegenteil als die noch heute treibende Macht erkennt (KT II, 257). Hier ist die spätere kategorische Absage Adornos an alle Identitätsphilosophie bereits angelegt, bloß bleibt Marx – was später revidiert wird – von diesem Anathema noch ausgeschlossen. Aber nicht nur kündigt Horkheimer dem Hegelschen Geschichtsoptimismus die Gefolgschaft, er neigt sogar zu einem betonten Geschichtspessimismus, in dem ihn Hegels verbissener Widersacher Schopenhauer bestärkt. Der metaphysische Pessimismus ist ihm ein implizites Moment jedes genuinen materialistischen Denkens (KT I, XIII). Begründet wird dieser Pessimismus einerseits mit der Trauer über das nicht wieder gutzumachende Unrecht in der Vergangenheit (ebd. 47), andererseits mit der Erfahrung, daß die Welt einem Unheil zuzutreiben oder sich vielmehr schon in ihm zu befinden scheint, das nur mit dem Untergang der Antike verglichen werden kann (ebd. 95), vor allem aber mit der Erfahrung des Todes, der nicht der Friede sei, sondern ins Nichts führe (ebd. 169, 208, 372). Diese metaphysische Trauer darüber, daß man keine sinnvolle Ordnung in der Welt zu erkennen vermag (ebd. 211), will sich weder als Skepsis noch als Nihilismus verstanden wissen, wird aber in dieser ersten Periode noch überlagert von dem hoffnungsvollen Glauben an eine durch die kritische Theorie zu ermöglichende Abwendung des Unheils.

Abzuwenden ist aber das Unheil nach Horkheimer nur, wenn die Menschen lernen, die fundamentale geschichtliche Rolle der ökonomischen Verhältnisse zu erkennen, von denen sie bisher wie von einem Naturgesetz beherrscht worden sind und die sie, von ihren wahren Bedürfnissen ausgehend, bewußt zu gestalten unternehmen müssen. Das ist es, was Horkheimer Materialismus nennt, und dessen Methode ist die von Marx übernommene Kritik der politischen Ökonomie (ebd. 46, 66, 263). Dieser Materialismus – der insofern gar keiner ist, als er ja nicht, wie etwa Ernst Bloch, von einem Materiebegriff ausgeht –, dieser Materialismus leugnet nicht das Denken, bestreitet bloß seine Autonomie (ebd. 53) und bekennt sich zu einem Vernunftinteresse an der Aufhebung gesellschaftlichen Unrechts, rekurriert also, wie Horkheimer selbst hervorhebt, auf den idealistischen Begriff der Vernunft (ebd. 263). Einer Vernunft allerdings, deren Interesse sich an den Bedürfnissen der Menschen entzündet,

denn «ein Gott vermöchte gar nichts zu erkennen, weil er keine Bedürfnisse hat» (ebd. 148). Denken und gesellschaftliches Sein sind somit vermittelt, aber keineswegs identisch, da ihr Verhältnis kein konstantes und die zwischen ihnen bestehende Spannung unaufhebbar ist (ebd. 125, 130). Erkenntnis hängt noch von ganz anderen als rein logischen Voraussetzungen ab (ebd.), auch die Bestimmung der Wahrheit ist geschichtlich bedingt (ebd. 148), das Individuum hängt mit allen seinen Kategorien von der gesellschaftlichen Entwicklung ab (ebd. 151). Daß man im 17. Jahrhundert zum kopernikanischen System überging, lag nicht an seinen logischen Eigenschaften allein, sondern bildet Teil des geschichtlichen Prozesses, in dem das mechanistische Denken zur Herrschaft gelangt (KT II, 144). Die Tatsachen, die uns die Sinne zuführen, sind in doppelter Weise gesellschaftlich präformiert: durch den geschichtlichen Charakter des wahrgenommenen Gegenstandes und den geschichtlichen Charakter des wahrnehmenden Organs. Beide sind durch menschliche Aktivität geformt (ebd. 149). Hier wäre freilich zu fragen, inwiefern der Gegenstand Kosmos, den Kopernikus zu erkennen trachtete, durch menschliche Aktivität geformt und so gesellschaftlich präformiert ist. Erkenntnis also darf sich nicht auf bloße Faktensammlung beschränken, sie hat eine Theorie zu entwickeln, die Horkheimer als einen «Versuch» gezeichnet, «mit Hilfe aller Einzelwissenschaften ein Bild des besellschaftlichen Lebensprozesses nachzuzeichnen, das zur tiefgreifenden Erkenntnis des kritischen Weltzustandes und der Ansatzmöglichkeiten für eine vernünftige Ordnung führen kann» (KT I, 168).

Diese Theorie ist eine dialektische, da sie aus der «erkenntnismäßigen Gesamtstruktur» einen Sinn der Einzelerscheinung und ihrer Beschreibung ableitet (ebd. 109). Kritische dialektische Theorie geht also nicht vom Besonderen zum Allgemeinen, sondern sucht den Sinn der durch Abstraktion gewonnenen Begriffe aus deren Vermittlung mit dem konkreten Ganzen, und d. h. aus den beherrschenden Tendenzen noch nicht abgeschlossener geschichtlicher Prozesse zu erkennen (ebd. 141f.). Es bedarf «des theoretischen Könnens, um die Begriffe in einer an den Gegenstand sich anschmiegenden Darstellung zu verlebendigen. Nichts anderes ist die dialektische Methode» (ebd. 194). Jedes Urteil ist im Bewußtsein der Veränderung des Subjekts und Objekts sowie ihres Verhältnisses zu relativieren (ebd. 261). Die dialektische Theorie hängt also auch selbst von den historischen

Bedingungen ab, ist sich dessen bewußt (ebd. 150) und hat sich durch Reflexion auf ihre eigenen Voraussetzungen immer wieder an die Wirklichkeit neu anzupassen (ebd. 261). Theorie bleibt deshalb stets Hypothese (KT II, 137), Dialektik führt nicht zur absoluten Wahrheit (KT I, 145). Allgemeine Kriterien für die kritische Theorie als Ganzes gibt es nicht, sie hat keine spezifische Instanz für sich als das mit ihr selbst verknüpfte Interesse an der Aufhebung des gesellschaftlichen Unrechts (KT II, 190).

Möglicherweise auch hier von Schopenhauer beeinflußt, versieht Horkheimer aber dieses Interesse mit einem voluntaristischen Akzent. Das richtige Denken hängt ebensosehr vom richtigen Wollen ab wie dieses von jenem. Das Individuum hat das Gegebene zu gruppieren und zur Theorie zu konstruieren. Die Theorie ist nur im Zusammenhang mit dieser Parteinahme begreiflich und ohne den Willen zu menschenwürdigem Dasein nicht zu fassen (ebd. 112f.). Diese Dialektik von Erkenntnis und Willen bleibt problematisch. Einerseits nimmt Horkheimer offenbar ein der Vernunft immanentes Interesse an Emanzipation an, andererseits betont er die Notwendigkeit einer Parteinahme für diese Emanzipation so stark, daß der Wille beinahe zu einer autonomen Macht wird und man den Eindruck gewinnt, Horkheimer traue dem emanzipatorischen Vernunftinteresse doch nicht ganz. Das kommt auch darin zum Ausdruck, daß er betont, für das allgemeine Interesse an Emanzipation lasse sich kein unzweifelhafter Beweis erbringen (ebd. 116).

Damit in Zusammenhang ist die Problematik von Horkheimers Wahrheitsbegriff zu sehen. Als «materialistischer» Dialektiker konzipiert er Wahrheit als einen Prozeß, der mit demjenigen der Gesellschaft vermittelt ist. Philosophische Wahrheit fordert, «daß in die Gedanken das Bewußtsein von ihrer gesellschaftlichen Rolle hineinspielt» (KT I, 209). Letztlich erscheint so auch Wahrheit als das sich seiner selbst bewußt gewordene Vernunftinteresse an Emanzipation, also als eine normative. Da sie nicht unabhängig von gesellschaftlicher Praxis denkbar ist, ist sie gleichzeitig absolut und relativ. Sie ist absolut, wenn sie in einer bestimmten Situation auf Grund von Erfahrungen, die den verfügbaren Erkenntnismitteln standhalten, eine richtige, und d. h. das emanzipatorische Interesse der Allgemeinheit richtig formulierende Theorie konstruiert. Sie ist aber gleichzeitig relativ, da die Situation, auf die sie sich bezieht, sich ändern und verschwinden kann, wobei auch sie selbst unwiederbringlich verschwin-

det. Die spätere Korrektur bedeutet aber nicht, daß ein früher Wahres früher unwahr gewesen sei (ebd. 246f.).

Das Kriterium der Wahrheit ist somit ihre Bewährung (ebd. 249). Damit kommt der Wille wieder ins Spiel. Die Wahrheit ist ein Moment der richtigen Praxis, was aber nicht mit Erfolg identifiziert werden darf (ebd. 256). Auch fällt eine Überzeugung, die infolge der gegebenen Konstellation von Bewährung abgeschnitten ist, nicht a priori mit der Unwahrheit zusammen (ebd. 257). Da die normative Wahrheit an das Emanzipationsinteresse und damit an Praxis gebunden ist, kann ihr Kriterium nur in der Praxis liegen. «Es gibt keine Theorie der Gesellschaft, . . . die nicht politische Interessen mit einschlösse, über deren Wahrheit anstatt in scheinbar neutraler Reflexion nicht selbst wieder handelnd und denkend, eben in konkreter geschichtlicher Aktivität, entschieden werden müßte» (KT II, 171). Der Wille spielt also eine Rolle, er darf sich nicht beruhigen lassen, wenn die Prognose wahr sein soll (ebd. 199). Freilich unterläßt es Horkheimer, das Verhältnis von Wille und Wahrheit und den Begriff der Bewährung genauer zu bestimmen.

Dies mag zusammenhängen mit dem von Horkheimer übernommenen Marxschen Glauben an die dialektische Einheit von Theorie und Praxis, die vom Proletariat revolutionär zu verwirklichen ist. Akteur der Bewährungsprobe der Wahrheit ist auch für den frühen Horkheimer noch immer das Proletariat. Der kritische Theoretiker ist nach Horkheimer mit der beherrschten Klasse als dynamische Einheit zu sehen, so daß seine Darstellung der gesellschaftlichen Widersprüche zu einem die Gesellschaft verändernden Faktor wird (ebd. 164). Freilich geht die Dialektik von kritischer Theorie und proletarischer Praxis bei Horkheimer längst nicht mehr so glatt auf wie bei Marx. Hatte Marx noch geglaubt, die Philosophie werde durch die proletarische Praxis aufgehoben, sieht Horkheimer sich auf Grund der inzwischen gemachten enttäuschenden Erfahrungen – man könnte beinahe von einer Parusieverzögerung sprechen –, gezwungen, für die kritische Theorie, und das heißt für Philosophie, ein Recht auf Weiterexistenz zu reklamieren. Die dialektische Einheit von kritischer Theorie und Proletariat existiert nur als Konflikt, der Theoretiker kann in Gegensatz zu Ansichten des Proletariats geraten, und ohne die Möglichkeit dieses Konflikts bedürfte es gar keiner Theorie (ebd. 170).

Andererseits vertraut Horkheimer dann doch wieder auf die dem Proletariat immanenten Kräfte mit der Tendenz auf eine bessere

Gesellschaft, um Ethik und Moral als obsolet erklären zu können (KT I, 104). Er anerkennt kein ewiges Wertreich, und verbindliche moralische Gebote existieren für ihn nicht (ebd. 92f.). Moral ist durch die ökonomische Situation und die durch sie provozierten Interessen bestimmt (ebd. 185). Er definiert hier die kritische Theorie als aktiven Humanismus (KT II, 254) und stellt diesem die abstrakten Bestimmungen der höchsten Werte gegenüber, die sich stets mit Scheiterhaufen und Guillotine vertragen hätten (ebd. 327).

Ein letztes Wort noch zu Horkheimers Bestimmung der wahren und der falschen Gesellschaft. Charakteristikum der gegenwärtigen unmenschlichen kapitalistischen Gesellschaft (ebd. 157) ist, daß die gesellschaftlichen Vorgänge nicht Resultate zielvollen menschlichen Handelns in Freiheit, sondern natürliche Resultanten des blinden Wirkens antagonistischer Kräfte sind (KT I, 115). Unter den bestehenden historischen Bedingungen ist der Faschismus die konsequente Form der bürgerlichen Gesellschaft (KT II, 243), und der Liberalismus ist in Europa dahin (ebd. 262).

Das alles in seinen Bann schlagende Prinzip dieser Gesellschaft ist das Tauschgesetz. Die kritische Theorie geht empirisch vom Warentausch aus und ist ein einziges entfaltetes Existentialurteil, das besagt, daß die Warenwirtschaft – die auch den Menschen zur Ware degradiert – die Gegensätze der Epoche in sich schließt, in verschärfter Form stets aufs neue zeitigt und die Menschheit einer neuen Barbarei zutreibt (ebd 175f.).

Da nun, im Gegensatz zu den Ansichten von Marx und Engels, das Proletariat keine Garantie der richtigen Erkenntnis mehr bietet (ebd. 162), ist es an der kritischen Theorie, das Geheimnis der Realität auszusprechen (ebd. 165), indem sie die der menschlichen Arbeit immanente Idee einer vernünftigen Gesellschaftsorganisation wahrnimmt und der Gesellschaft ins Bewußtsein hebt (ebd. 162). Horkheimer spricht hier plötzlich von einer rätselhaften Übereinstimmung zwischen Denken und Sein (ebd. 166) und glaubt, daß das Ziel einer vernünftigen Gesellschaft in jedem Menschen wirklich angelegt sei (ebd. 199). Damit bekennt er sich zur Marxschen Apokalypse: es kann sich nicht darum handeln, utopisch ein Bild der vernünftigen Gesellschaft zu entwerfen, sondern ausschließlich darum, mit Hilfe eines richtigen Denkens die der gesellschaftlichen Arbeit und dem Einzelnen bereits immanente Idee dieser Gesellschaft zu enthüllen, wozu das Denken allerdings eines durch die Bedürfnisse stimulierten

Interesses und Willens bedarf (ebd. 162). So ist es nicht weiter erstaunlich, daß Horkheimer über die anzustrebende vernünftige Gesellschaft keine konkreten Aussagen macht. Das biblische Bilderverbot, auf das er und Adorno sich später immer wieder berufen, wird also bereits hier eingehalten. Das einzige, was man über die vernünftige, richtige, wahre Gesellschaft erfährt, ist, daß es sich dabei um eine Assoziation freier Menschen handeln soll, bei der jeder die gleiche Möglichkeit hat, sich frei zu entfalten (ebd. 168), eine Gesellschaft ohne Unrecht (ebd. 170), in der die Menschheit sich erstmals zum bewußten Subjekt konstituieren soll (ebd. 181), eine Gesellschaft ohne Ausbeutung und Unterdrückung (ebd. 189), in der der Mensch sich aus versklavenden Verhältnissen emanzipiert hat (ebd . 194).

Soviel über die erste Periode der kritischen Theorie. Die zweite kann hier, so wichtig sie ist, nur in Stichworten charakterisiert werden. Sie wird repräsentiert durch die «Dialektik der Aufklärung», ein Buch, das Horkheimer und Adorno während der Kriegsjahre im kalifornischen Exil geschrieben haben. Es ist bestimmt durch die Erfahrung der Barbarei, in die die Menschheit in diesen Kriegsjahren geraten war und die die schlimmsten Befürchtungen der Frankfurter noch übertraf. Die kritische Theorie erfuhr dadurch eine Radikalisierung, die in einigen fundamentalen Fragen einen Wandel der Theorie provozierte. Horkheimer hat diesen 1965 in seinem Brief an den S.-Fischer-Verlag zum Teil selbst erklärt. Die frühe Theorie sei noch von der Konzeption durchdrungen gewesen, «daß die Realität mit Notwendigkeit, wenn nicht unmittelbar das Gute, doch die Kräfte erzeuge, die es verwirklichen können, daß der furchtbare Geschichtsverlauf das Endziel nicht vereitle, vielmehr auf es hin arbeite» (KT II, VII). Nach der totalitären Mörderherrschaft jedoch «hat die Erwartung das unsichere empirische Fundament noch weiter eingebüßt. Auf das Dasein am freien Leben interessierter, kraft ihrer Funktion entscheidender Teile der Massen vermag progressive Theorie so wenig sich zu stützen wie auf ihnen verbundene große Einzelne» (ebd. VII f.). «Mein . . . Glaube an fortschrittliche Aktivität schlägt in Angst vor neuem Unheil, vor der Herrschaft allumfassender Verwaltung um» (ebd. IX). Der Erosion des ohnehin von Anfang an von Pessimismus angekränkelten Geschichtsoptimismus fiel also als erstes die Marxsche heilsgeschichtliche Konzeption des Proletariats zum Opfer. Lange vor Marcuse haben Horkheimer und Adorno den Gedanken aufgegeben, daß die Wahrheit der kritischen

Theorie sich primär in der Praxis des Proletariats bewähren werde. Diese Erkenntnis aber schlug auf die Philosophie selbst zurück und stellte die fundamentale dialektische These von der Einheit von Theorie und Praxis schlechthin in Frage. Die Theorie vereinsamte. Anstatt zu einer emanzipatorischen Praxis zu führen, hatte sie sich von der Praxis, vielmehr die Praxis von ihr, emanzipiert. Das Interesse von Vernunft an Emanzipation hatte sich in eine Emanzipation des – wahren – Interesses von der Vernunft verwandelt. Stimmte da womöglich etwas mit der Vernunft nicht mehr? In der «Dialektik der Aufklärung» steht der Satz: «Die Vernunft spielt die Rolle des Anpassungsinstruments . . . Ihre List besteht darin, die Menschen zu immer weiter reichenden Bestien zu machen, nicht die Identität von Subjekt und Objekt herbeizuführen» (A 235).

Die Vernunft, die hier gemeint ist, ist freilich eine andere als die vom Interesse an Emanzipation geleitete. Es ist die instrumentelle, zum Werkzeug und damit zum reinen Organ der Zwecke degradierte, also zweckrationale Vernunft (A 31f., 37). Das ganze Buch dient dem Nachweis, daß die emanzipatorische Vernunft der Aufklärung in einen rastlosen Prozeß der Selbstzerstörung geraten ist. Indem Horkheimer und Adorno aber das Problem der Vernunft ins Zentrum ihres kritischen Bemühens um ein richtiges Verständnis von Gesellschaft und Geschichte rücken, vollziehen sie einen weiteren – vielleicht den entscheidenden – Wandel ihrer Theorie. Bekannte die kritische Theorie in ihrer ersten Periode sich noch zur Tradition der Kritik der politischen Ökonomie von Marx, so ist in dieser zweiten Periode die Kritik der politischen Ökonomie von ihrer dominierenden Position herabgestoßen und an deren Stelle die Kritik der Vernunft inthronisiert worden. Nicht daß man deshalb die Kritik der politischen Ökonomie gleich in Acht und Bann erklärt hätte – sie behält in der Theorie eine wichtige Funktion und versucht bis heute immer wieder ihren Legitimitätsanspruch durchzusetzen –, aber Horkheimer und Adorno hatten erkannt, daß die Kritik der politischen Ökonomie allein, und damit die Marxsche Theorie schlechthin, nicht mehr genügt, um einer kritischen Theorie als methodisches Instrument dienen, die schwarze Genesis der unfaßbaren Barbarei, zu der die Geschichte entartet war, deuten, darstellen und in Begriffe fassen zu können. Es galt, die Sonde der Kritik weit tiefer anzusetzen.

Man ist versucht, von einer gewissen Abkehr der kritischen Theorie von ihrem sogenannten «Materialismus» zu sprechen. Ge-

wiß wird die These nie aufgegeben, wonach Körperliches und Sozioökonomisches das Vernunftinteresse dialektisch mitbestimmten, aber der Entwicklung der Dialektik der Aufklärung und ihrer Vernunft vom emanzipatorischen Interesse bis zur Selbstzerstörung wird hier doch eine Bedeutung beigemessen, die zumindest die Gewichte innerhalb der Marxschen Dialektik von gesellschaftlichem Sein und Bewußtsein von jenem auf dieses verlagert. Nicht von Klassenantagonismen gehen Horkheimer und Adorno hier aus, sondern von Kants doppelsinnigem Begriff einer Vernunft, die einerseits als das transzendentale überindividuelle Ich die Idee eines freien Zusammenlebens der Menschen enthält, andererseits als empirische die Instanz des kalkulierenden Denkens bildet, das zum Zwecke der Selbsterhaltung auf Unterjochung aus ist (A 90). Diese empirische Vernunft nun hat den Sieg davongetragen, Aufklärung ist in Positivismus umgeschlagen (A X), Vernunft ist zur Magd einer Wissenschaft und Technik geworden, die Natur und Menschen beherrschen will (A 10). Deshalb ist Aufklärung nun totalitär (A 31) und wird zum totalen Betrug der Massen (A 49), der Geist wird zum Apparat der Herrschaft (A 42), dient Kapital und Industriegesellschaft (A 31, 91), es entsteht eine Kulturindustrie, die nichts ist als Massenbetrug (A 128), Barbarei (A 140), Reklame (A 170f.) und seelische Winterhilfe (A 159). Die Zivilisation ist ein Sieg der Gesellschaft über die Natur, die alles in bloße Natur verwandelt (A 195) und im Faschismus kulminiert (A 202). Schrecken und Zivilisation sind untrennbar (A 227).

Diese Verlagerung des Akzentes von der Kritik der politischen Ökonomie auf die Kritik der Vernunft mußte ihre philosophischen Konsequenzen haben. Adorno hat sie – und damit kommen wir zur dritten Periode der kritischen Theorie – mit kaum überbietbarer Radikalität und Anstrengung des Begriffs in seiner «Negativen Dialektik» gezogen. Nochmals findet hier eine entscheidende Verlagerung der Gewichte statt. Die Kritik der Theorie zielt hier nicht nur auf die instrumentelle Vernunft des Positivismus, sondern primär auf die spekulative der Identitätsphilosophie. Das für Adorno fundamentale Erlebnis «Auschwitz» hat, im Zusammenhang mit dem Ausbleiben der Revolution im Westen und deren Entartung im Osten, die Identitätsphilosophie Hegels und die mit ihr verschwisterte Geschichtsphilosophie von Marx falsifiziert. Die Wirklichkeit, mit der eins zu sein die Philosophie behauptete, hat «die Unwahrheit von Identität»

erwiesen (ND 15). Vernunft und Wirklichkeit, Subjekt und Objekt können nicht identisch sein oder unmittelbar vor ihrer Identifizierung stehen, wenn man sich fragen muß, «ob nach Auschwitz noch sich leben lasse, ob vollends es dürfe, wer zufällig entrann und rechtens hätte umgebracht werden müssen», und wenn absolute Negativität absehbar ist (ND 353). Die Grunderfahrung der Fortexistenz des Nichtidentischen sprengt das System der Identitätsphilosophie und, sofern sie eine dialektische ist, die Positivität ihrer Dialektik. Denn «Dialektik ist das konsequente Bewußtsein von Nichtidentität» (ND 15). Adorno löst die Dialektik aus dem Hegelschen System, indem er das System selbst unter das Widerspruchsprinzip – das Prinzip des Nichtidentischen – stellt und dieses so sehr radikalisiert, daß es Totalitätscharakter erhält (ND 16). So wird Dialektik zum «Anti-System» (ND 8), das selbst dem dialektischen Widerspruch ausgesetzt bleibt: deshalb «muß Dialektik . . . in einer letzten Bewegung sich noch gegen sich selbst kehren» (ND 395).

Der Radikalisierung des Widerspruchs des Nichtidentischen fällt vor allem der affirmative Begriff von Totalität, insofern er bei Hegel und Marx die Geschichte meint, zum Opfer. Philosophie darf auf Totalität nicht mehr hoffen (ND 138), das Wissen vom Ganzen wird vom Prinzip der Dialektik ausgeschlossen (ND 133). Marx und Engels wirft Adorno vor, sie seien kaum irgendwo so idealistisch gewesen wie im Verhältnis zur Totalität, und so sei es «auch bei den atheistischen Hegelianern Marx und Engels» um die Vergottung der Geschichte» gegangen (ND 313). Vor allem wendet Adorno sich gegen die Idee einer geschichtlichen Totalität als einer von kalkulabler Notwendigkeit (ND 315). Zwar hält Adorno noch immer am «materialistischen» Prinzip des Vorrangs des Objekts vor dem Subjekt, der Gesellschaft vor dem Einzelnen, der Ökonomie vor der Psychologie fest (ND 130, 183, 191, M 68, G 13), aber die Erwartung von Marx, geschichtlich sei ein Primat der Produktivkräfte gewiß, der notwendig die Produktionsverhältnisse sprenge, qualifiziert er als allzu optimistisch (G 159). Nur wenn diese geschichtliche Totalität «im Anspruch ihrer Absolutheit gebrochen wird, wahrt sich das kritische gesellschaftliche Bewußtsein die Freiheit des Gedankens, einmal könne es anders sein» (ND 315). Die idealistische Philosophie, auch die dialektische, ist so sehr von ihrem Drang nach Identität des Besonderen und des Allgemeinen beseelt gewesen, daß sie das Besondere durch das Allgemeine von oben her vergewaltigt, ja liquidiert

hat. Geschichte als Heilsgeschichte war der Prototyp der Vorstellung von Fortschritt bis zu Hegel und Marx (E 32).

Nach Auschwitz jedoch ist eine Konzeption der Geschichte als Heilsgeschichte schlechthin nicht mehr möglich. Die These von der Vernünftigkeit des Wirklichen ist von der Wirklichkeit dementiert worden (H 102). «Das Gefühl, das nach Auschwitz gegen jegliche Behauptung von Positivität des Daseins als Salbadern, Unrecht an den Opfern sich sträubt, dagegen, daß aus ihrem Schicksal ein ... Sinn gepreßt wird, hat sein objektives Moment nach Ereignissen, welche die Konstruktion eines Sinnes der Immanenz, der von affirmativ gesetzter Transzendenz ausstrahlt, zum Hohn verurteilt. Solche Konstruktion bejahte die absolute Negativität ...» (ND 352).

Hier ist das Stichwort gefallen, mit dem Adornos «Negative Dialektik» auftritt: die absolute Negativität. Aber eben dieses Stichwort deckt auf, daß Adorno seine Philosophie der Nichtidentität, des Absolutheits- und des Totalitätsverdachtes, nicht durchhält. Indem er die erfahrbare Wirklichkeit als absolut negative charakterisiert, wiederholt er den Anspruch der Absolutheit der Hegelschen und Marxschen geschichtlichen Totalität, bloß unter einem negativen Vorzeichen. So stülpt er denn auch Hegels berühmten Satz «Das Ganze ist das Wahre ...» um und erklärt: «das Ganze ist das Unwahre» (M 57). Damit aber wird Heilsgeschichte in Unheilsgeschichte verkehrt, und es wäre an Adorno die Frage zu stellen, wo denn hier das Nichtidentische bleibe. Adorno sieht das Problem, wenn er schreibt, die negative Dialektik sei insofern auch falsch, als sie an die obersten Kategorien der Identitätsphilosophie gebunden bleibe und selbst das sei, wogegen sie gedacht sei. Sie müsse sich deshalb in ihrem kritischen Fortgang berichtigen (ND 148). Aber er kann oder will sich von dieser Bindung nicht lösen, diese Berichtigung bleibt unerfülltes Postulat und die eben so kategorisch dementierte Totalität kehrt als negative in seiner Dialektik wieder: «die wahre Identität des Ganzen» ist die «des Schreckens ohne Ende» (M 316). Das Absolute schlug um ins absolute Entsetzen (S 106), was überdauert, ist der Fortschritt zur Hölle (M 314), Hegels Weltgeist als Ganzes erfahren heißt, seine Negativität erfahren (ND 298), die Vernunft des Weltgeistes ist die Unvernunft (ND 309), die Welt ist das System des Grauens (M 145), das Wesen ist das Unwesen (ND 167), Hegel wurde zum Entsetzen verifiziert und auf den Kopf gestellt, sein Ganzes wäre heute teleologisch das absolute Leiden (ND 312).

Diese negative Totalität manifestiert sich in der bestehenden Gesellschaft als ein vom Tauschprinzip in einem repressiven, technokratischen Kapitalismus über diese verhängter Bann, der es dem Subjekt a priori verunmöglicht, Subjekt zu sein (M 203), der die Menschen verdinglicht, total steuert (G 157), zu Ohnmacht und Apathie verdammt (ND 189). Die Menschen sind «ausnahmslos unterm Bann, keiner zur Liebe schon fähig» (ND 354), das Gerede vom Humanismus ist deshalb abscheulich (ND 94), Kommunikation ist nur der Lärm, der die Stummheit der Gebannten übertönt (ND 339), uneingeschränkte Güte wird zur Bestätigung all des Schlechten, was ist (M 95). Die Marx vorgehaltene Vergottung der Geschichte schlägt so bei Adorno um in eine nicht minder totalitäre Verteufelung, und man wäre beinahe geneigt, von einer Satanologie zu sprechen, die zu der von Adorno selbst gestellten Frage berechtigte, ob es nicht «besser wäre, daß gar nichts sei als etwas» (ND 371). Philosophisch findet diese ihren Niederschlag in der Umwandlung der affirmativen Dialektik in eine negative: Adorno wirft den Kernsatz der Dialektik von Hegel und Marx um, wonach aus der Negation der Negation ein neues Positives hervorspringe. Negative Dialektik ist «Negation der Negation, welche nicht in Position übergeht» (ND 396). Denken ist für Adorno allemal nur ein negatives, Gedanken zur Positivität sind dem Denken konträr (ND 28), einmal mehr wird ein Bekenntnis zum biblischen Bilderverbot abgelegt (ND 205, 292); S 28), konstruktive Kritik wird als eine sich duckende verworfen (ND 327) und die Theorie stellt der Praxis den Totenschein aus, denn Praxis dürfe nicht «die eigene aktuelle Unmöglichkeit vernebeln» (S 188).

Wenn Negation der Negation nicht in Position übergehen kann, erhält sie geschichtlich die Funktion eines Stationenweges durch die Schädelstätten menschlicher Barbarei zum Nichts. In der Tat kokettiert Adorno offen mit dem Nihilismus (ND 371f.), aber letztlich hält er auch seine negative Dialektik nicht durch. Durch eine theologische Hintertüre erscheint das Positive als legitimes Kind der Negation plötzlich doch wieder. Zustimmend Samuel Beckett zitierend meint Adorno: «Gnostisch ist ihm die geschaffene Welt die radikal böse und ihre Verneinung die Möglichkeit einer anderen, noch nicht seienden» (ND 372). Hier erscheint nicht nur Ernst Blochs eschatologisches «noch nicht», sondern die Charakterisierung Becketts als Gnostiker wirft auch ein Licht auf Adorno selbst zurück. Da seine negative Dialektik philosophisch zum Nihilismus führen

muß, wirft er ihr einen Theologentalar um die frierenden Schultern und verwandelt sie in negative Theologie: «Negativ, kraft des Bewußtseins der Nichtigkeit, behält die Theologie gegen die Diesseitsgläubigen recht» (ND 369). Aber die absolute Negativität wird auch als theologische nicht durchgehalten. Plötzlich erscheint auf dem Höllengrunde der Unheilsgeschichte das Licht der «Utopie», der ganzen Wahrheit, die noch erst zu verwirklichen wäre (H 104). Ja, es ist auch von einem «Messianischen Lichte» (M 334) die Rede, dem «Licht . . . der Erlösung», ohne das «Erkenntnis . . . kein Licht» habe und ein Stück Technik bleibe (M 333). Hier verwandelt sich die negative Dialektik, die sich mit solcher Abscheu von allem diesseitig Positiven abwendet – man wird beinahe an Sartres «Ekel» erinnert – in biblische Erlösungslehre, denn Philosophie im Angesicht der Verzweiflung ist Adorno nur noch als Versuch zu verantworten, «alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellten» (ebd.). So kann es denn kaum mehr überraschen, daß dem Materialismus eine Sehnsucht nach der «Auferstehung des Fleisches» zugesprochen wird (ND 205), wodurch er mit der Theologie übereinkomme.

Das ist Philosophie aus dem Geiste der Bibel, vor allem des Alten Testamentes. In einem Brief zu Horkheimers 70. Geburtstag hat Adorno dessen «materialistische Metaphysik» ein «alttestamentarisches Bewußtsein der Eitelkeit des Lebens» genannt (Die Zeit, 12.2.1965, 32), damit freilich auch seine eigene Metaphysik charakterisierend. Nicht nur der Gedanke des Sozialismus und Kommunismus haben in der Bibel ein Heimatrecht, sondern Theologen wie Max Geiger stellen auch «von biblischen Voraussetzungen aus eine sachliche Nähe zur materialistischen Denkweise Adornos und der Frankfurter» fest (hektogr. Beitrag zu einem interdiszipl. Seminar an der Universität Basel, WS 1970/71, über die Frankfurter Schule). Die Väter der kritischen Theorie sind allesamt Juden und man darf sich fragen, ob im Frankfurter Institut für Sozialgeschichte nicht auch – in säkularisierter Form – der Geist des jüdischen Lehrhauses fortlebte. Ebenso entstammen Karl Marx und eine Großzahl von sozialistischen und marxistischen Theoretikern von Moses Hess über Ferdinand Lassalle, Eduard Bernstein, Paul Singer, Rosa Luxemburg, Rudolf Hilferding, Paul Levi, Viktor und Friedrich Adler, Otto Bauer, Gustav Landauer bis zu Martin Buber, Ernst Bloch und Georg Lukács – um nur diese zu nennen – dem Judentum. Hier ver-

birgt sich die Problematik einer gleichzeitig verdrängten und mächtig nachwirkenden biblisch-eschatologischen Botschaft. Helmut Gumnior ist recht zu geben, wenn er unter Hinweis auf die in seinen jüngsten Äußerungen wieder deutlich in Erscheinung tretende «enge Bindung Horkheimers an sein Judentum» (SA 11) die kritische Theorie als eine Theodizee charakterisiert (ebd. 37, 40). Auch das von Adorno, Horkheimer und Marcuse so kategorisch verteidigte Bilderverbot – dem man bekanntlich auch schon bei Marx begegnet –, das von der Bibel auf die Gesellschaftstheorie übertragen wird, kann wohl nur von da her verstanden werden. Das alles aber heißt, daß Adornos negative Dialektik letztlich doch wiederum eine positive ist, bloß daß er unter dem Schock von Auschwitz den Umschlag in die Positivität nicht mehr als Notwendigkeit begreifen kann und diese auf Hoffnung reduzieren muß. Er sagt es selbst einmal: «der Versöhnung dient Dialektik» (ND 16). Und einen Aufsatz über Hegel beendet Adorno mit Sätzen, die der negativen Dialektik die Funktion zuschreiben, die letzte mögliche Negation zu sein, die zur Position führt: «Indem aber Philosophie wider Hegel die Negativität des Ganzen bestimmt, erfüllt sie zum letztenmal das Postulat der bestimmten Negation, welche die Position sei. Der Strahl, der in all seinen Momenten das Ganze als das Unwahre offenbart, ist kein anderer als die Utopie, die der ganzen Wahrheit, die noch erst zu verwirklichen wäre» (H 104).

Einen Weg zur Praxis weiß diese Offenbarungsphilosophie, die man als einen kritischen Irrationalismus bezeichnen könnte, nicht mehr zu weisen. Die Marxsche dialektische Einheit von Theorie und Praxis ist ihr endgültig zerbrochen. Es mag vorläufig dahingestellt bleiben, ob, und wenn ja, inwieweit bei Adorno, der sein Weltbild expressis verbis als das Wirklichkeit gewordene Wahnbild eines Paranoikers bezeichnet (E 168; M 89), dessen Sprache allzuoft den Eindruck einer narzisstischen Wortartistik erweckt – er hat auch mehrmals die negative Dialektik als «Münchhausenkunststück» charakterisiert (H 165; M 91) – und dessen Ästhetizismus ihn gelegentlich als einen durch die Arglist der Zeiten in die politische Philosophie versprengten Musiktheoretiker erscheinen läßt – es mag dahingestellt bleiben, wie weit Adornos «Abscheu vor Praxis» (S 172f.) auch individualpsychisch bedingt war. Den radikalen Studenten, die die bei ihm gelernte Philosophie in aktionistische Praxis umsetzen wollten, antwortete er einmal, kritische Theorie

habe nie nach ihrer Anwendbarkeit geschielt (in: Die Zeit, 8.5. 1970, 7).

So erschöpft sich letztlich die Funktion der kritischen Theorie in ihrer dritten Periode in einer auf höchster philosophischer Ebene vollzogenen Denunzierung des Bestehenden als das radikal Böse, das uns so total in seinen Bann geschlagen hat, daß auch die bestgemeinte Praxis sich diesem nicht entwinden kann und nur wiederum zum Bösen ausschlägt (ND 240f.). Was bleibt, ist einzig die vage Hoffnung, eine vom Licht der Erlösung erfüllte emphatische Erkenntnis vermöge dieses Böse so unerbittlich bis auf seinen Grund zu durchschauen, daß unter dem zündenden Strahl dieses Offenbarungslichts «der Bann explodiert» (ND 338). Die radikalen Studenten haben Adornos Eschatologie, die letztlich das Heil von oben und am Ende der bisherigen Geschichte erwartet, als eine Utopie mißverstanden, die mit eigenen Köpfen und Händen hier und heute in Praxis umzusetzen sei. Dieses Mißverständnis entbehrt nicht der Tragik. Vielleicht ist das «beschädigte Leben» (M, Untertitel) Adornos an ihm und den demütigenden Begleiterscheinungen, die es mitbrachte, zerbrochen. Manche meinen: auch die kritische Theorie. Aber das hieße übersehen, welche Fülle von nachwirkenden Erkenntnissen oder nach wie vor offenen philosophischen und gesellschaftlichen Grundfragen diese kritische Theorie der Frankfurter birgt, und es hieße vor allem auch übersehen, daß ihr in Jürgen Habermas ein Schüler erstanden ist, der alle Voraussetzungen mit sich bringt, sie nach der ihr immanenten dialektischen Logik mit einer gesellschaftlichen Wirklichkeit zu vermitteln, die sich seit Auschwitz nochmals wesentlich verändert hat und in einem uns gelegentlich den Atem verschlagenden Tempo weiter verändert. Wie immer man aber die heutige Position der kritischen Theorie beurteilen mag – sie gehört ohne Zweifel zu den großen geistigen Leistungen unserer in einem vulgären Sinne so «materialistischen» Epoche.

Anmerkungen

A: Horkheimer/Adorno: Dialektik der Aufklärung, Frankfurt a. M. 1969.

E: Adorno: Eingriffe, Frankfurt a. M. 1968.

G: Adorno: Aufsätze zur Gesellschaftstheorie und Methodologie, Frankfurt a. M. 1970.

H: Adorno: Drei Studien zu Hegel, Frankfurt a. M. 1969.

KT I/II: Horkheimer: Kritische Theorie Band I und II, Frankfurt a. M. 1968.
ND: Adorno: Negative Dialektik, Frankfurt a. M. 1966.
M: Adorno: Minima Moralia, Frankfurt a. M. 1969.
PS: Adorno u. a.: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, Neuwied 1969.
S: Adorno: Stichworte, Frankfurt a. M. 1969.
SA: Horkheimer: Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar v. Helmut Gumnior, Hamburg 1970.

Résumé français

La question centrale de la «théorie critique» (kritische Schule) est celle de la relation entre la connaissance et la société. Partant de la dialectique hégélienne, elle considère comme unité dialectique la connaissance et la société, la théorie et la praxis. Toute philosophie est donc pour elle dotée d'une fonction sociale, qui assure la médiation entre la connaissance empirique des faits singuliers et la société comme «totalité» (ou comme «sens»).

A eux seuls, les faits sociaux ne constituent pas le «sens»: ils ne sont donc pas l'objet ultime de la connaissance, car ils n'ont de sens que par et dans la totalité sociale. Comme totalité, la société n'est donc pas un «phénomène naturel», car elle est en même temps objet et sujet de connaissance: dans ses faits, elle est «apparence» (Erscheinung), dans sa totalité, elle révèle une «essence» (Wesen). La théorie critique cherche donc à connaître cette essence sous la forme de la tendance fondamentale qui pousse les faits sociaux à apparaître. Or cette relation entre apparence et essence est elle aussi une relation dialectique: la médiation entre les deux est assurée par la «totalité». Seule une théorie qui part de la totalité est à même de découvrir l'essence (le sens) dans l'apparition des faits sociaux singuliers.

«Essence», «sens», «totalité», ne sont pas des faits: ils ne peuvent pas être connus, mais seulement «interprétés» (gedeutet) à l'aide d'une herméneutique. Cette interprétation, antérieure à toute connaissance, trouve son appui dans une expérience *préscientifique* de la société (par exemple l'expérience de la société déterminée par la loi de l'échange). Ce sont les antagonismes *réels* de la société qui fondent l'interprétation, et la logique formelle est incapable de les réduire à ses cadres formels.

Toute valeur émane donc dialectiquement de la société même. L'être et le devoir-être, la connaissance et la valeur, sont dialectiquement médiatisés. Par conséquent l'idée d'une vérité scientifique ne peut plus être détachée de l'idée d'une vérité sociale, dont elle dépend. La vérité sociale n'est rien d'autre que la société vraie, et résulte d'une *critique* des antagonismes sociaux: par «critique», il faut entendre la négation précise (bestimmte Negation) des faits sociaux, dans le but d'engendrer la connaissance des essences qui conduit au possible et révèle une tendance. Par exemple, l'antagonisme entre la surproduction et la faim conduit à poser le problème normatif d'une vraie société possible sans faim.

Tout processus scientifique (recherche analytique-empirique) n'a pour objet que les faits réels singuliers, c'est-à-dire l'apparence (Erscheinung), et la recherche scientifique exacte ne peut pas conduire à la connaissance du possible et de la société vraie sans l'aide d'une théorie critique de la totalité. De plus, la recherche scientifique appartient elle-même à la réalité objective qu'elle prétend connaître: en sciences, le sujet qui connaît fait partie, en même temps que l'objet de sa recherche, de la totalité sociale. C'est pourquoi la connaissance scientifique incarne déjà par elle-même un certain rapport sociologique de *force:* c'est pourquoi aussi toute recherche scientifique positive doit être reliée dialectiquement à une théorie critique.

Sans préjuger des critiques qu'adressera M. Lauener à la théorie critique, j'aimerais signaler les points où elle ne me paraît pas satisfaisante: 1. Elle est une théorie qui ne s'applique pas à elle-même. 2. Elle manque de précision dans la définition des concepts fondamentaux. 3. L'absolutisme hégélien, d'où elle procède, l'amène à nier absolument la réalité (Marcuse). 4. Elle considère le pouvoir de la négation en dialectique comme quelque chose de magique. 5. Le développement réel de la société a démenti partiellement ses assertions (cf. «Das Ganze ist das Unwahre», Adorno). 6. L'unité de la praxis et de la théorie a été rompue effectivement: la praxis a su être beaucoup plus «irrationnelle» que ne le prédisait la théorie (Auschwitz).