

Was ist kritische Theorie?

Prolegomena zu einer negativen Dialektik*

(ursprüngliche Publikation in: *Zeitschrift für kritische Theorie*, 21. Jg./H. 40/41 (2015), S. 164–185)

»Mais qu'est-ce qu'une raison qui n'a pas encore la forme de la raison?«
Maurice Merleau-Ponty

I.

Wir fragen, was kritische Theorie *ist*. Die Frage scheint an der Sache vorbei zu gehen. Die Frage nach dem Wesen der kritischen Theorie muss im Bewusstsein geschehen, dass die kritische Theorie eine historische Gestalt ist: Entstanden in einem bestimmten geschichtlichen Augenblick und mit einer wechselvollen Geschichte von Anschlüssen, Ausschlüssen, Begräbnissen und Wiedergeburten lässt sie sich nicht in einer eindeutigen Definition fassen. In ihrem Begriff hat sich ein geschichtlicher Prozess zusammengezogen, der die Bestimmung der Sache verwehrt – »alle Begriffe, in denen sich ein ganzer Prozess semiotisch zusammenfasst, entziehen sich der Definition; definierbar ist nur Das, was keine Geschichte hat«¹. Die Synthesis von Bestimmungen, die den Begriff »kritische Theorie« bildet, lässt sich auf keine einfache Bestimmung reduzieren, die als Grundlage einer hinreichenden Definition fungieren könnte. Hinreichend wäre die Definition, wenn sie kritische Theorie kriteriell bestimmt – alles andere ist bloß stipulativ oder deskriptiv. Die Frage, was kritische Theorie *ist*, nicht was sie sein *soll* oder wie ihre konkreten Gestalten *aussehen*, verlangt eine Realdefinition im platonischen Sinn: eine, die das Wesen der Sache ergründet. Eine solche Definition enthält ein Kriterium, das hinreicht, die als kritisch bezeichnete Theorie von anderen – in Bezug auf dieses Kriterium unkritischen – Theorien abzugrenzen. Das Kriterium enthält mithin die Bestimmung, die erfüllt werden muss, wenn eine Theorie als kritisch in diesem nachdrücklichen Sinn gelten soll.

Die Geschichte der kritischen Theorie kennt eine Vielzahl von Bestimmungsversuchen: von Horkheimers Programmschrift »Traditionelle und kritische Theorie« über Neuorientierungen der Erben der ersten Generation bis hin zu zahlreichen Beurteilungen Außenstehender; sie

* Für kritische Hinweise danke ich Mario Schärli.

¹ Friedrich Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, in: ders.: *Kritische Studienausgabe*, Bd. 5, hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari (im Folgenden: KSA), München 1999 (S. 245-412), S. 317.

zeigt sich als ein Gewirr von Positionen und Gegenpositionen, von orthodoxen Anschlüssen und Paradigmenwechseln, von Grabenkämpfen und Selbstkritik. Eine deskriptive Definition scheidet an der bloßen Zahl der möglichen Anknüpfungspunkte. Selbst wer sich einschränkt auf die Tradition der Kritischen Theorie im engeren Sinne, auf das, was man die Frankfurter Schule nennt, findet keinen allgemein verbindlichen Ansatzpunkt. Der von Jürgen Habermas in der *Theorie des kommunikativen Handelns* vollzogene »Paradigmenwechsel« der kritischen Theorie ist zugleich ein »Traditionsbruch«;² die Tradition ist in zwei Hälften zerbrochen, die in Bezug auf das, was kritische Theorie ist, nicht mehr in eine Linie zu bringen sind – zumindest nicht ohne Verkürzungen auf der einen oder anderen Seite. Der Ausgang vom kommunikativen Paradigma erfasst die älteren Autoren nur hinsichtlich ihrer möglichen Beiträge zu diesem Paradigma: Theoriekomplexe, die sich nicht in dieses Paradigma übersetzen lassen, können in dessen Zusammenhang nur als Sackgassen erscheinen. Der paradigmatische Fall ist Axel Honneths Beurteilung der peripheren Autoren der Kritischen Theorie (Franz Neumann, Otto Kirchheimer, Walter Benjamin, Erich Fromm): Allein die genannten Autoren des äußeren Kreises, so Honneths These, verfügten über die Mittel, das von Horkheimer anvisierte Programm zu realisieren, weil sie Motive zur Geltung brachten, die »in einer Aufwertung der kommunikativen Eigenleistungen von Individuen und Gruppen konvergieren«.³ Mithin werden sowohl das Ungenügen der theoretischen Mittel Horkheimers wie auch das Potential der randständigen Autoren vom kommunikationstheoretischen Paradigma her bestimmt. Auch Honneths späterer Versuch, »in der Vielzahl der Gestalten der Kritischen Theorie eine systematische Einheit zu entdecken«,⁴ kann die Kluft zwischen den Theorieparadigmen nicht überzeugend schließen. Was als systematische Einheit der verschiedenen Gestalten kritischer Theorie zurückbleibt, ebnet das Profil der einzelnen Theorieentwürfe erheblich ein und vermag als kriterielle Bestimmung kritischer Theorie nicht zu überzeugen.

Gerade weil die Konstruktion solcher Entwicklungslinien unbefriedigend bleibt, gab und gibt es außerhalb der Frankfurter Schule immer wieder Rückgriffe auf ältere Vertreter der Schule, deren Entwürfe gegen die Vertreter des neuen Paradigmas in Stellung gebracht werden. Es

² Axel Honneth: »Von Adorno zu Habermas. Zum Gestaltwandel kritischer Gesellschaftstheorie«, in: Wolfgang Bonß u. Axel Honneth (Hg.): *Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie*, Frankfurt am Main 1982 (S. 87–126), S. 87.

³ Axel Honneth: »Kritische Theorie. Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition«, in: ders.: *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze. Erweiterte Neuausgabe*, Frankfurt am Main 1990 (S. 25–72), S. 46.

⁴ Axel Honneth: »Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der Kritischen Theorie«, in: ders.: *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der kritischen Theorie*, Frankfurt am Main 2007 (S. 28–56), S. 31.

entstehen dieselben Verkürzungen von anderer Seite; »kritische Theorie« wird endgültig zum Kampfbegriff;⁵ was kritische Theorie sein könnte, noch unbestimmter. Anhänger der ersten Generation sehen in den Weiterentwicklungen der kritischen Theorie einen Abfall vom ursprünglichen Wesen kritischer Theorie, während die Apostaten sich als Reformatoren verstehen; sie meinen, die eigentlichen Intentionen der kritischen Theorie aus den theoretischen Sackgassen der ersten Generation befreit und damit erst realisiert zu haben. Abseits solcher Schulquerelen und bisweilen unbekümmert um diese hat sich die kritische Theorie auf dem internationalen Parkett ausgebreitet und in spezielle Anwendungsgebiete aufgefächert: Kritische Theorie wurde zur Critical Theory, ohne damit an Bestimmtheit zu gewinnen.

Was kritische Theorie *ist*, bleibt undefiniert. Definitionen scheitern, weil es keinen hinreichenden Konsens zwischen den verschiedenen Gestalten kritischer Theorie gibt, der als Ansatzpunkt einer deskriptiven Definition dienen könnte. Was sich als Gemeinsamkeit aller Ansätze destillieren lässt, ist zu dünn, um kritische Theorie von anderen Theorieansätzen zu unterscheiden: »kritische Soziologie«, »Interesse an der Abschaffung vermeidbaren sozialen Elends«, »eine Gesellschaftstheorie, die nicht nur beschreiben, sondern überwinden, verändern wollte«, »eine Form der Fortsetzung der Marx'schen Kapitalismuskritik«, »Nachweis [...] des Zusammenhangs von Erkenntnis und Interesse«, »Vermittlung von Theorie und Geschichte in einem Begriff der sozial wirksamen Vernunft« – all diese Momente können für die verschiedenen Ansätze kritischer Theorie geltend gemacht werden;⁶ sie bilden jedoch kein hinreichendes Kriterium, um die kritische Theorie von anderen Theorieansätzen zu abzugrenzen.

Auch der Rückgang auf die programmatischen Texte der Gründerväter ist mit Problemen behaftet. Ein solcher Versuch ginge von der Unterstellung aus, dass Ursprung und Wesen einer Sache zusammenfallen – ein »Ägypticismus«,⁷ der die kritische Theorie vom Werden reinhalten will, steht im Widerspruch zum ursprünglichen Programm, das die Wandelbarkeit der kritischen Theorie zu ihren bestimmenden Momenten erklärt. Gerade im bedeutendsten Urtext kritischer Theorie wird solchen Bemühungen ein Riegel vorgeschoben: »Allgemeine

⁵ Vgl. Gerhard Bolte (Hg.): *Unkritische Theorie. Gegen Habermas*, Lüneburg 1989.

⁶ Rolf Wiggershaus: *Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung*, München 2008, S. 9; Gerhard Schweppenhäuser: *Kritische Theorie*, Stuttgart 2010, S. 7; Axel Honneth u. Christoph Türcke: »Kritische Theorie im Wandel. Eine Diskussion zwischen Axel Honneth und Christoph Türcke«, in: *Zeitschrift für kritische Theorie*, Heft 32/33, 2011 (S. 200–225), hier S. 200 (zitiert wird der Moderator des Gesprächs, Heinrich Klauke); Hans-Ernst Schiller: »Die kritische Theorie als historische Formation«, in: *Zeitschrift für kritische Theorie*, Heft 34/35, 2012 (S. 163–182), S. 163; Jürgen Habermas: »Erkenntnis und Interesse«, in: ders.: *Technik und Wissenschaft als »Ideologie«*, Frankfurt am Main 1969 (S. 146–168), S. 167; Honneth: »Eine soziale Pathologie der Vernunft«, S. 30.

⁷ Friedrich Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, in: ders.: *KSA*, Bd. 6, München 1999 (S. 55-161), S. 74.

Kriterien für die kritische Theorie als Ganzes gibt es nicht.«⁸ Damit wird auch die Suche nach einem bestimmbareren Ansatzpunkt für eine deskriptive Definition hinfällig. Wer versucht, einen Komplex von Bestimmungen als kriteriell gegenüber anderen Bestimmungen zu behaupten, verfährt stipulativ: er selektiert und bestimmt damit, was kritische Theorie *sein soll*, nicht was sie *ist*.

Wer angesichts dessen auf Begriffsbestimmung verzichten will, sei es aus Resignation, sei es aus vermeintlicher Toleranz, der entleert den Begriff, beraubt ihn seiner Substanz. »Kritische Theorie« ist nur noch Spielmarke, *flatus vocis*, ein leeres Zeichen für eine Theorieformation, die sich durch keine intrinsischen Bestimmungen von anderen Theorieansätzen abhebt. Das würde nicht nur der generellen Entleerung des Kritikbegriffs entsprechen, sondern auch dem Umstand Rechnung tragen, dass die Bezeichnung »kritische Theorie« von Horkheimer aus politischen Motiven gewählt wurde: als Tarnname für eine bestimmte, von der Orthodoxie unterschiedene Form des Marxismus, durch den »wissenschaftspolitische Schwierigkeiten im westeuropäischen und US-amerikanischen Exil« vermieden werden sollten.⁹ Der Ursprung des Namens sagt jedoch nichts über die Sache aus. Auch die *Metaphysik* des Aristoteles verdankt ihren Namen dem Ordnungssinn eines Herausgebers seiner Schriften; dennoch wurde der Name zur Bezeichnung derjenigen Disziplin, die das verlorene Zentrum der Philosophie zu ihrem Gegenstand hat. Ungeachtet seines Ursprungs hat sich der Begriff »kritische Theorie« die Sache angeeignet und steht für eine bestimmte und bestimmbarere Form der Theorie. Bestimmbar muss sie sein, weil Horkheimer die genannte Theorie gegen Positivismus und orthodoxen Marxismus abzugrenzen versuchte und ihm die Bezeichnung »kritisch« als hinreichendes Unterscheidungskriterium erschien – eine kriterielle Bestimmung wird von der Sache verlangt.

Horkheimer benutzt das Adjektiv »kritisch«, um das neue Theorieparadigma von der traditionellen Vorstellung der Theorie abzugrenzen, die nicht nur die Naturwissenschaften regiert, sondern auch in den Geisteswissenschaften eine dominante Stellung einnimmt. Das kritische Moment wird von Horkheimer aber nicht als ein der Theorie eigentümliches Moment eingeführt, sondern in der Gesinnung des Theoretikers verankert: »Es gibt nun ein menschliches Verhalten, das die Gesellschaft selbst zu seinem Gegenstand hat.« In der Fußnote bezeichnet Horkheimer dieses Verhalten als das »kritische«.¹⁰ Der »geradezu

⁸ Max Horkheimer: »Traditionelle und kritische Theorie«, in: ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 4: Schriften 1936-1941, hg. v. Alfred Schmidt, Frankfurt am Main 1988 (S. 162–216), S. 215.

⁹ Schweppenhäuser: *Kritische Theorie*, S. 24.

¹⁰ Horkheimer: »Traditionelle und kritische Theorie«, S. 180.

existentialistische Charakter der kritischen Gegenposition«,¹¹ der hier zum Ausdruck kommt, lässt das entscheidende Kriterium kritischer Theorie unterbestimmt. Das kritische Moment kommt erst durch die persönliche Existenz des Kritikers in die Theorie; an sich ist die Theorie weder kritisch noch unkritisch. Die »spezifische Instanz«, die kritische Theorie von anderen Theorien unterscheidet, sei nur das »Interesse an der Aufhebung des gesellschaftlichen Unrechts«,¹² ein Interesse das keineswegs bloß der kritischen Theorie vorbehalten ist. Diese Unterbestimmtheit des kritischen Moments dürfte die Diversifizierung und die damit einhergehende Trübung der Idee einer kritischen Theorie beflügelt haben: So viele Köpfe, so viele kritische Theorien.

Der Versuch, kritische Theorie als solche zu bestimmen, sieht sich mit dem Problem konfrontiert, dass keine hinreichende kriterielle Bestimmung gegeben ist, die sich als Kerngehalt kritischer Theorie vindizieren ließe. Offen bleibt nur, eine solche kriterielle Bestimmung zu gewinnen, jedoch nicht stipulativ, sondern in der Arbeit am Begriff.

II.

Die Arbeit am Begriff der kritischen Theorie muss die Gestalt einer Realdefinition annehmen. Als solche muss sie nach dem Wesen der Sache fragen. Sie fragt nicht, welche Idee der Kritik den verschiedenen Gestalten kritischer Theorie zugrunde liegt noch wie ein sinnvoller Kritikbegriff zu bestimmen wäre. Sie fragt, wie Theorie *an sich* kritisch sein kann.

Die Frage hat sich an der Bedeutung des Adjektivs »kritisch« zu orientieren; dieses ist die artbildende Differenz, durch die sich die kritische Theorie von anderen Theorien abgrenzt. Wir fragen also nach dem spezifisch Kritischen der kritischen Theorie. Dazu stellen wir der kritischen Theorie einen anderen Theorietypus entgegen, von dem sie sich durch die Bestimmung »kritisch« unterscheidet. Horkheimer wählt für diese Gegenüberstellung die traditionelle Theorie; als deren Gründungsdokument gilt Descartes' *Discours de la Méthode*; ihren philosophisch repräsentativen Ausdruck finde sie in Husserls *Logischen Untersuchungen*.¹³ In dieser Gegenüberstellung ist die Abgrenzung zur traditionellen Theorie durch das Adjektiv »kritisch« keineswegs geleistet. Das setzte voraus, »traditionell« mit »unkritisch« gleichzusetzen; aber weder Descartes noch Husserl sind unkritisch. Horkheimer würde dies auch nicht unterstellen; dennoch bleibt das kritische

¹¹ Wiggershaus: *Die Frankfurter Schule*, S. 211.

¹² Horkheimer: »Traditionelle und kritische Theorie«, S. 216.

¹³ Ebd., S. 163f.; noch Habermas bezieht sich in seiner Frankfurter Antrittsvorlesung auf Husserls Krisisschrift als ein Beispiel traditioneller Theorie. Vgl. Habermas: »Erkenntnis und Interesse«, S. 147.

Moment traditioneller Theorie ungenannt. Gerade dessen Bestimmung würde es jedoch erlauben, das spezifisch Kritische der kritischen Theorie zu fassen. Wenn kritische Theorie mehr als ein bloßer Name sein soll und wenn sowohl traditionelle als auch kritische Theorie kritisch sind, dann muss »Kritik« in der kritischen Theorie eine spezifischere Bedeutung haben als in der traditionellen Theorie.

Würde man Kritik im nachdrücklichen Sinn der kritischen Theorie als Kritik gesellschaftlicher Institutionen und kultureller Praktiken sowie als Kritik anderer Theorieparadigmen bestimmen und ihr ein emanzipatorisches Erkenntnisinteresse unterstellen, griffe man kaum fehl. Nur lassen sich all diese Bestimmungen mehr oder minder prononciert im *Discours de la Méthode* wiederfinden: die Kritik gesellschaftlicher Institutionen als Kritik der Universitäten, die sich bloß dem Studium der Büchergelehrsamkeit (*l'étude des lettres*) verschrieben haben; die Kritik kultureller Praktiken als Relativierung gesellschaftlicher Konventionen; die Kritik anderer Theorieparadigmen als Kritik der scholastischen Methode; getragen ist das Ganze von einem emanzipatorischen Interesse: der Loslösung von alten Verfahrensweisen und Irrlehren und der Berufung auf den *bon sens*, den gesunden Menschenverstand des autonomen Individuums.¹⁴ Wenn aber diese Bestimmungen von »kritisch« bereits für die traditionelle Theorie gelten, dann muss der spezifische Sinn von »kritisch« im Begriff »kritische Theorie« ein anderer sein. Er kann weder bloß durch die Gegenstände der Kritik (Gesellschaft, Kultur, Methode) bestimmt sein noch durch das die Kritik leitende Interesse (Emanzipation, Mündigkeit). Die kritische Theorie muss in einem höheren Maße kritisch sein als die traditionelle und deshalb muss die sie bestimmende Idee der Kritik enger mit der Theorie verbunden sein, als dies bei der traditionellen Theorie der Fall ist. Kritik in diesem nachdrücklichen Sinn kann nicht Kritik an etwas meinen, das der Theorie äußerlich und mit ihr nur zufällig verbunden ist; es kann nicht ein leitendes Interesse sein, das ihr ebenso äußerlich ist, wie die Gegenstände, die sie kritisiert.

Diese enge Bindung von Kritik und Theorie existiert da, wo Theorie und Kritik ungetrennt sind, wo kritisierende und kritisierte Instanz dasselbe sind. Rüdiger Bubner hat das als Bedingung einer konsequenten kritischen Theorie formuliert: »Der kritische Theoriebegriff vermag nur dann zu überzeugen, wenn er Kritik und Theorie nirgends, auch bei sich selbst nicht, trennt.«¹⁵ Damit hat er eine Bestimmung kritischer Theorie gegeben, die den gesuchten Kritikbegriff spezifiziert. »Kritisch« meint in der kritischen Theorie Selbstreflexion, die

¹⁴ René Descartes: *Discours de la Méthode*, hg. u. übers. v. Christian Wohlers, Hamburg 2011, besonders S. 9-19.

¹⁵ Rüdiger Bubner: »Was ist Kritische Theorie?«, in: *Philosophische Rundschau*, Heft 3, 1969 (S. 213-249), S. 215.

Kritik der Theorie an sich selbst. In dieser Kritik kann sich die kritische Theorie nicht auf die Kritik ihrer früheren Ausgestaltungen beschränken, auch nicht wenn diese Vorläufer vom selben Autor stammen. Weder die Kritik von Habermas an Horkheimer und Adorno noch die Kritik des späteren Habermas am früheren Habermas erfüllen diesen Begriff der Kritik; hier wie da werden kritisierte und kritisierende Instanz getrennt. Selbstreflexion, die Kritik der Theorie an sich selbst, muss deshalb mehr bedeuten: Kritisch ist Theorie, wenn sie Kritik ihres eigenen Vollzugs ist. Diese Bestimmung gilt es im Folgenden zu entfalten.

Bestimmen wir kritische Theorie so, dann denken wir sie zugleich weiter und enger als sie in den bisherigen Bestimmungen gedacht wurde: weiter, weil wir kritische Theorie nicht auf eine bestimmte historische Formation oder eine Schultradition einengen; enger, weil die Idee der Kritik enger gefasst wird. Das bedeutet, dass die Entfaltung der Bestimmung kritischer Theorie für die Kritische Theorie mit großem K keine Verbindlichkeit beanspruchen kann. Die Verengung der Idee der Kritik marginalisiert nicht nur zahlreiche Momente, die von Beginn weg mit der Idee der Kritischen Theorie verknüpft waren; sie verlagert auch die Bedeutung von Kritik in Richtung »der idealistischen Kritik der Vernunft«, während Horkheimer Kritik im Sinne »der dialektischen Kritik der politischen Ökonomie« verstanden wissen wollte.¹⁶ Theorie meint deshalb im Folgenden die philosophische Theorie im engeren Sinne. Dennoch sind kritische Theorie und Kritische Theorie nicht vollkommen disparat: Die Idee einer kritischen Theorie als Selbstreflexion der Theorie bildet den Kern der Kritischen Theorie, wie sie von Adorno in der Nachkriegszeit entworfen wurde. Von Adorno ist zwar kein programmatischer Text zur Kritischen Theorie erschienen, aber in einer Vorlesung bemerkt er, »daß die negative Dialektik, von der ich Ihnen Elemente und Idee zu entwickeln habe, mit einer kritischen Theorie im wesentlichen dasselbe ist.«¹⁷ Gleich der erste Abschnitt des gleichnamigen Hauptwerks bestimmt die Aufgabe und zugleich den Vollzug der negativen Dialektik als kritische Selbstreflexion der Philosophie.¹⁸ Mithin fungieren die folgenden Bestimmungen zugleich als Prolegomena zu einer negativen Dialektik.

III.

Zu bestimmen bleibt die spezifische Differenz zwischen Kritik als Selbstreflexion und dem Kritikbegriff der traditionellen Theorie; erst von dieser Differenz her lässt sich darüber

¹⁶ Horkheimer: »Traditionelle und kritische Theorie«, S. 180.

¹⁷ Theodor W. Adorno: *Vorlesung über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/66*, hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main 2003, S. 36.

¹⁸ Adorno, Theodor W.: *Negative Dialektik*, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, hg. v. Rolf Tiedemann (im Folgenden: GS), Frankfurt am Main 2003 (S. 7-412), S. 16.

urteilen, ob das Adjektiv »kritisch« bloß eine graduelle oder eine kategorische Differenz zu anderen Theorieentwürfen zum Ausdruck bringt. Kritisch in einem basalen Sinn ist Theorie schon von sich aus. Ihre Erklärungskraft gewinnt sie aus Trennung und Unterscheidung des Vermischten. Trennen, (Unter-)Scheiden ist die getreue Übersetzung des griechischen κρίνειν, auf das »Kritik« zurückgeht. Kritische Theorie ist nur dann keine Tautologie, wenn sich ihre Idee der Kritik von dieser basalen Form der Kritik präzise unterscheiden lässt.

Die basale Form der Kritik ist mit traditioneller Theorie untrennbar verbunden: Schon der Mythos ist Aufklärung, indem er eins vom anderen trennt und es so bestimmbar macht; der Schöpfergott beginnt sein Werk, indem er Licht von Finsternis und die Feste vom Wasser scheidet;¹⁹ Platons Begründung der abendländischen Philosophie beruht auf einer Reihe von Operationen des Unterscheidens und Trennens: methodisch sowohl im Frage- und Antwortspiel des sokratischen *Elenchos* als auch im »Trennen nach Gattungen«,²⁰ der *Dihairesis*; erkenntnistheoretisch in der Unterscheidung von *doxa* und *episteme*;²¹ ontologisch in der Einteilung des Wirklichen in verschiedene Seinsbereiche mit unterschiedlichem Seinsgrad²² – stets vollzieht sich die platonische Philosophie im grundlegenden Modus der Kritik. Kritisierende Instanz ist die Vernunft: Phänomene, die durch die Sinne nicht bestimmbar sind, weil sich in der sinnlichen Wahrnehmung gegenteilige Bestimmungen vermischen, regen die Vernunft zur Betrachtung an. Sie trennt das Vermischte und erfasst die gegenteiligen Bestimmungen getrennt voneinander.²³ Das leitende Interesse der Vernunft ist die Herstellung von Ordnung; erregt wird sie durch Undurchsichtigkeit, Widerspruch und Irrtum. Durch das kritische Scheiden wird Ordnung – in der Seele, in der Gemeinschaft – gebildet und erst in und durch Ordnung ist das gute Leben möglich. Indem Vernunft ordnet, gestaltet sie das Leben der Gemeinschaft und der Individuen; sie verwirklicht sich in und durch Kritik, durch das Scheiden des Richtigen vom Falschen. Vernunft existiert nur im Modus der Kritik.

Diese Engführung von Vernunft und Kritik bleibt für Descartes und über ihn hinaus für die Philosophie verbindlich. Das leitende Interesse mag sich wandeln; doch die Kritik hat stets die Funktion, das Interesse durch die Trennung des Wahren vom Falschen zu befriedigen. So schreibt Descartes im *Discours*: »Ich hatte immer den starken Wunsch, Wahres von Falschem unterscheiden zu lernen, um in meinen Handlungen klar zu sehen und in diesem Leben mit

¹⁹ Gen 1:3; 1:6.

²⁰ Platon: *Sophistes*, 253d.

²¹ Platon: *Politeia*, 476c-479d.

²² Platon: *Phaidon*, 79a; *Politeia*, 509bff.

²³ Ebd., 524d.

Sicherheit voranzuschreiten.«²⁴ Die Philosophie orientiert sich – aus mannigfachen Interessen – am Wahren und vollzieht diese Orientierung durch Kritik, durch Scheidung des Wahren vom Falschen. Diese Orientierung ist für die Philosophie und über sie hinaus für den menschlichen Weltbezug so grundlegend, dass sie selten thematisiert wird; einzig in Nietzsches Werk wird das «Sich-bewusst-werden des Willens zur Wahrheit» als Problem der Moderne erkannt und in seiner Tragweite abgeschätzt.²⁵ Basaler noch aber ist die Einsicht, dass der Wille zur Wahrheit sich stets realisiert als Kritik, als Trennung des Wahren vom Falschen. Die Kritik, die Bestimmung, Abtrennung und Verwerfung des Falschen, ist für die Philosophie ebenso grundlegend wie die Orientierung am Wahren. In der Vernunft sind die beiden Momente ungetrennt.

Philosophische Kritik ist in ihrer allgemeinsten Form Kritik des Irrtums. Vernunft kann sich nicht anders der Wahrheit versichern als durch Kritik an Irrtümern, seien diese Täuschungen der Sinne oder Fehler des Denkens. Der Irrtum ist nicht einfach das Andere der Wahrheit, sondern bezeugt noch als Irrtum den Wert der Wahrheit: »L'erreur rend donc hommage à la ›vérité‹, dans la mesure où, n'ayant pas de forme, elle donne aux faux la forme du vrai.«²⁶ Selbst Nietzsche, der den Willen zur Wahrheit in Frage stellt, der fragt, warum überhaupt der Wahrheit höherer Wert als der Unwahrheit beigemessen wird, selbst er vollzieht diese Befragung als Kritik, als Identifikation und Beseitigung eines Irrtums: nämlich des Irrtums, der Wille zur Wahrheit sei ein natürlicher Impuls.²⁷ Von Bedeutung ist hier nicht der Inhalt von Nietzsches These, auch nicht die oft festgestellte Ungereimtheit, dass die Infragestellung des Willens zur Wahrheit unter Inanspruchnahme des Willens zur Wahrheit geschieht, sondern einzig dies: dass sich die Inanspruchnahme des Willens zur Wahrheit und der Schritt zur Wahrheit hin im Modus der Kritik an einem Irrtum vollziehen.

Vollzieht sich Philosophie je schon im basalen Modus der Kritik an Irrtümern, so ist »kritische Theorie« nur dann ein sinnvoller Ausdruck, wenn »kritisch« in einem nachdrücklicheren Sinn verstanden wird als in der traditionellen Theorie. Kritisch, so unsere These, ist kritische Theorie als Kritik ihres eigenen Vollzugs qua Theorie. Um diese Bestimmung zu präzisieren, fragen wir, welche Form der Irrtum in der kritischen Theorie annimmt. Kritische Theorie muss nicht nur ein nachdrücklicheres Kritikverständnis haben; diesem muss auch ein nachdrücklicheres Irrtumsverständnis korrelieren. Hätte die kritische Theorie kein solches, dann bestünde keine Notwendigkeit, kritischer zu sein als die

²⁴ Descartes: *Discours de la Méthode*, S. 17ff.

²⁵ Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, S. 410.

²⁶ Gilles Deleuze: *Différence et répétition*, Paris 2011, S. 193.

²⁷ Vgl. Friedrich Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, in: ders.: KSA, Bd. 3, München 1999 (S. 343-651), S. 574-577.

traditionelle Theorie. Wir fragen also: Welche Form des Irrtums bedarf einer Theorie, die Kritik ihres eigenen Vollzugs ist? Mithin kann die spezifische Differenz zwischen traditioneller und kritischer Theorie anhand ihrer jeweiligen Irrtumskonzepte gefunden werden.

IV.

Der Irrtum ist in der traditionellen Theorie die Erscheinung des Falschen in der Maske des Wahren. Vernunft beseitigt den Irrtum, indem sie das Falsche vom Wahren trennt. Als scheidende, trennende, kritisierende Instanz ist Vernunft von Natur aus der Wahrheit verpflichtet. Der vernünftige Seelenteil ist bei Platon nicht einer unter anderen, sondern ihm obliegt die Herrschaft über die Seele;²⁸ die Vernunft, Lenkerin des Seelenwagens, begehrt »der Wahrheit Feld zu schauen«.²⁹ Das Streben nach dem Wahren ist der Vernunft inhärent. Der Erfolg hängt dabei nicht vom Maß der Vernunft ab, über die ein Mensch verfügt, sondern inwieweit er der Vernunft – und nicht etwa anderen Seelenteilen – die Leitung seiner Geschäfte anvertraut.

Descartes setzt die Vernunft mit dem gesunden Menschenverstand (*bon sens*) gleich, der »bei allen Menschen von Natur aus gleich«, der »in jedem Menschen ganz und vollständig vorhanden ist«. Die Verschiedenheit der Meinungen stammt nicht aus der Vernunft oder dem Maß der Vernünftigkeit, über die ein Mensch verfügt, sondern aus der jeweils besseren oder schlechteren Anwendung der Vernunft. Als »Macht, richtig zu urteilen und Wahres von Falschem zu unterscheiden,«³⁰ ist die Vernunft an sich über alle Irrtümer erhaben; ihre falsche Anwendung zeitigt Irrtümer, aber die Vernunft selbst ist nicht Quelle dieser Irrtümer. Daraus erklärt sich die zentrale Stellung, die Descartes der Methode zuweist; nach dem vollen Titel des *Discours* dient sie keinem anderen Zweck, als »seine Vernunft richtig zu leiten und die Wahrheit in den Wissenschaften zu finden«.³¹ Die Methode ist diejenige Anwendung der Vernunft, die ihr natürliches Potential größtmöglich zur Geltung bringt. Deshalb sieht die erste Regel vor, alles vor den Richtstuhl der Vernunft zu zerren, keine Meinungen und Überzeugungen mehr zuzulassen, bevor sie nicht die Prüfung der Vernunft bestanden haben.³² Descartes stellt diesen Prozess als Reinigung der Vernunft dar: »Da ich bei jeder Materie Überlegungen insbesondere darüber anstellte, was sie mir verdächtig machen und uns Anlaß

²⁸ Platon: *Politeia*, 441d.

²⁹ Platon: *Phaidros*, 248b.

³⁰ Descartes: *Discours de la Méthode*, S. 5.

³¹ Ebd., S. 2.

³² Ebd., S. 33.

geben konnte, uns zu täuschen, riß ich dabei alle Irrtümer mit der Wurzel aus meinem Geist aus, die sich vorher hatten in ihn einschleichen können.«³³ Der Irrtum ist der Vernunft äußerlich: Er befällt sie wie Unkraut einen Garten befällt, wenn er ihr denn nicht durch einen bösen Geist eingeflößt wird. Vernunft entfernt die Irrtümer und erhält sich dadurch in ihrem natürlichen Zustand, in dem sie gesunder Menschenverstand ist. Descartes' Kritik ist nur in einem abgeschwächten Sinn reflexiv: nämlich insofern das Herausreißen aus der Vernunft durch die Vernunft selbst vollzogen wird; sie ist nicht reflexiv – nicht Selbstkritik der Vernunft –, insofern die kritisierten Irrtümer nicht zur Vernunft gehören, sondern dieser äußerlich sind. Subjekt und Objekt der Kritik sind nicht eins. Radikal ist diese Kritik bloß in einem etymologischen Sinn, da sie sich bescheidet, die Irrtümer mit der Wurzel aus dem Geist zu reißen.

Der traditionelle Irrtum ist mithin ein der kritisierenden Instanz äußerlicher Irrtum; ihm korrespondiert die traditionelle Idee der Kritik als Herausreißen des Falschen aus dem Wahren. Der Irrtum, an dem sich kritische Theorie zu bewähren hat, darf also mit der kritisierenden Instanz nicht bloß in einem äußerlichen Verhältnis stehen; er muss vielmehr als Teil der kritisierenden Instanz selbst verstanden werden, als ein in bestimmter Weise zur Vernunft gehöriger Irrtum. Nach Deleuze besteht eine der zentralen Leistungen Kants darin, das traditionelle Konzept des *Irrtums* durch das der *Scheinprobleme* und *internen Illusionen* ersetzt zu haben.³⁴ Der Irrtum im traditionellen Sinne wird, so Kant, »nur durch den unbemerkten Einfluß der Sinnlichkeit auf den Verstand bewirkt«; beseitigt wird er in der »transzendental[e] Überlegung« der Vernunft, durch welche »jeder Vorstellung ihre Stelle in der ihr angemessenen Erkenntniskraft angewiesen, mithin auch der Einfluß der letzteren auf jene unterschieden wird.«³⁵ Der *Irrtum* wird auch von Kant als der Vernunft äußerlich konzipiert und die Vernunft reagiert auf den Irrtum im Sinne des traditionellen Kritikbegriffs. Der »transzendente Schein« bezeichnet dagegen eine interne Fehlleistung der Vernunft, in der sie die »subjektive Notwendigkeit einer gewissen Verknüpfung unserer Begriffe, zu Gunsten des Verstandes, für eine objektive Notwendigkeit, der Bestimmung der Dinge an sich selbst« hält.³⁶ Der Schein ist kein Fremdkörper in der Vernunft, sondern gehört zu ihrer Natur: Keine Täuschung der Sinne, kein »genium aliquem malignum«,³⁷ kein schlampiges Denken und keine Vorurteile sind verantwortlich, sondern die prüfende Instanz selbst, die

³³ Ebd., S. 51.

³⁴ Gilles Deleuze: *La philosophie critique de Kant*, Paris 2011, S. 38; ders.: *Différence et répétition*, S. 195.

³⁵ Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, hg. v. Jens Timmermann, Hamburg 1998, A 294f./B 350f.

³⁶ Ebd., A 297/B 353.

³⁷ René Descartes: *Meditationes de prima philosophia*, hg. v. Lüder Gäbe u. übers. v. Arthur Buchenau, 3. Aufl. Hamburg 1992, S. 38.

Vernunft, ist Ursache des Scheins. Dem Schein ist deshalb mit traditioneller Kritik nicht beizukommen. Er lässt sich nicht mit der Wurzel aus der Vernunft herausreißen, weil seine Wurzel die Vernunft selbst ist. So kann »selbst der Weiseste unter allen Menschen [...] vielleicht zwar nach vieler Bemühungen den Irrtum verhüten, den Schein aber, der ihn unaufhörlich zwackt und äfft, niemals völlig loswerden.«³⁸ Als spezifische Form des Irrtums bedarf der Schein einer spezifischen Form der Kritik. Da die Wurzel des Scheins in der Vernunft selbst liegt, wird sie selbst vor ihren eigenen Richtstuhl gezerrt. Kants Metapher vom »Gerichtshof« spricht die Eigentümlichkeit der Kritik der reinen Vernunft aus. Man mag sich an der Idee stoßen, dass die Vernunft in diesem Gericht zugleich Angeklagter, Kläger und Richter sein soll. Tatsächlich aber stellt die Idee einer über sich selbst richtenden Vernunft, wie Adorno betont, »die Mitte der Kantischen Konzeption dar«;³⁹ der Gedanke, dass die Vernunft selbst der Kritik unterzogen werden muss und dass einzig die Vernunft Wortführerin diese Kritik sein kann, macht die Grundsicht kritischen, autonomen Denkens aus. »Autonomie«, der Zentralbegriff der Philosophie Kants, ist doppeldeutig: *Autonomie* heißt, dass sich die Vernunft keiner anderen Instanz zu unterwerfen hat als ihr selbst; *Autonomie* heißt, dass sich die Vernunft Gesetze vorschreiben muss, dass sie sich selbst bestimmen muss. Die Metapher soll denn auch weniger die Selbstbezüglichkeit der Vernunftkritik illustrieren, als den Ausgang der Vernunft aus dem Naturzustand. In Anlehnung an Hobbes beschreibt Kant den natürlichen Zustand der Vernunft als den »des Unrechts und der Gewalttätigkeit«; die Vernunft kann ihre Ansprüche nur durch Krieg geltend machen. Dagegen ist der Stand der Kritik der Stand des Rechts; der Richtspruch der Vernunft trifft »die Quelle der Streitigkeiten selbst« und gewährt einen »ewigen Frieden«.⁴⁰ Kritik zivilisiert die Vernunft, indem sie die Rechtmäßigkeit ihrer Ansprüche prüft und die Reichweite ihrer Schlüsse festlegt; wie die Unterzeichner des hobbesschen Gesellschaftsvertrages ihr uneingeschränktes Recht auf alles abtreten und im Gegenzug Sicherheit gewinnen, so verzichtet auch die Vernunft auf ihre maßlosen Ansprüche, um Sicherheit in ihren Schlüssen zu gewinnen.

Kants Kritik ist eine reflexive Kritik: Objekt und Subjekt der Kritik ist jeweils die Vernunft selbst. Dennoch: Auch wenn sie sich in wesentlichen Zügen von der traditionellen Kritik unterscheidet, erfüllt die Kritik der reinen Vernunft nicht die kriterielle Bestimmung einer kritischen Theorie. Denn die Kritik ist keine Kritik des eigenen Vollzugs. Die Rechtsprechung

³⁸ Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, A 339/B 397.

³⁹ Theodor W. Adorno: *Kants »Kritik der reinen Vernunft«*, hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main 1995, S. 86.

⁴⁰ Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, A 751f./B 779f.

der Vernunft, das Verfahren selbst, ist nicht Objekt der Kritik; Subjekt der Kritik und Objekt der Kritik bleiben einander äußerlich. Noch immer besteht die Kritik in der Sicherstellung einer »Natur« der Vernunft. Zwar geht es nicht mehr darum, die Vernunft von bloß äußerlichen Irrtümern zu reinigen; aber ihre natürlichen Fehlleistungen sollen eruiert und im Schließen berücksichtigt werden. Kritik heißt hier: Ausmessen der naturgegebenen Grenzen und Möglichkeiten der Vernunft. Die von Kant in Aussicht gestellte Geschichte der reinen Vernunft ist die Geschichte dieses Ausmessens einer von Natur aus unveränderlichen Vernunft. Eine wirkliche Selbstbezüglichkeit der Vernunft wird erst in der Dialektik erreicht. Hegels *Phänomenologie des Geistes* wird eingeleitet durch eine Kritik am Vollzug der Erkenntniskritik im Sinne einer Kritik der reinen Vernunft. Hier wird weder das Objekt des Erkennens noch das Erkennen selbst kritisiert, sondern die Kritik des Erkennens wird ihrerseits der Kritik unterzogen.⁴¹ Die dem gesunden Menschenverstand einleuchtende Idee, vor dem Erkennen selbst habe man sich über das Erkenntnisvermögen zu verständigen, überführt Hegel der Absurdität; es sei damit bestellt »wie mit dem Schwimmenwollen, ehe man ins Wasser geht. Die Untersuchung des Erkenntnisvermögens ist selbst erkennend«⁴² – deshalb erheischt die Vernunft eine Kritik, die sich nicht damit begnügt, sich auf sich selbst bloß als Objekt zu beziehen, sondern eine, die auch den Akt des Beziehens noch in ihre Reflexion einschließt. Schein ist hier nicht bloß eine der Vernunft immanente Täuschung, sondern die kritische Reflexion der Vernunft auf sich als von ihr getrenntes Objekt nimmt selbst den Charakter des Scheins an. Philosophische Kritik muss deshalb in eine Kritik der den Schein generierenden Reflexion münden. Diese Kritik nennt Hegel Dialektik: »Dialektik aber nennen wir die höhere vernünftige Bewegung, in welche solche schlechthin getrennt Scheinende durch sich selbst, durch das, was sie sind, ineinander übergehen, die Voraussetzung [ihrer Getrenntheit] sich aufhebt.«⁴³ Als Kritik ist Dialektik die höherstufige Bewegung der Vernunft, die den Schein der Getrenntheit von Subjekt und Objekt aufhebt und sie in ihrer wechselseitigen Vermittlung denkt. Kritisierende und kritisierte Vernunft sind einander nicht äußerlich – indem der Vollzug der Kritik der reinen Vernunft selbst einer Kritik unterzogen wird, hebt die Vernunft die Trennung in kritisierende und kritisierte Instanz sukzessive auf. Die Kritik wird dadurch in einem strengeren Sinne selbstbezüglich, insofern die Kritik der Vernunft nicht bloß Rechtsansprüche prüft, sondern den Schein aufhebt. Die kritisierende und kritisierte Vernunft verlässt den Prozess geläutert. Der Prozess der Kritik der

⁴¹ G.W.F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, in: ders.: Werke in zwanzig Bänden, Bd. 3, hg. v. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel (im Folgenden: TWA), Frankfurt am Main 1986, S. 68ff.

⁴² G.W.F. Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, in: ders.: TWA, Bd. 20, Frankfurt am Main 1986, S. 334.

⁴³ G.W.F. Hegel.: *Wissenschaft der Logik I*, in: ders.: TWA, Bd. 5, Frankfurt am Main 1986, S. 111.

Vernunft ist damit zugleich einer der Entwicklung der Vernunft. Die Vernunft entwickelt sich, indem sie sich selbst und den Vollzug dieser Kritik kritisiert und sich so graduell vom Schein befreit.

In der Dialektik erhält die Kritik der Vernunft eine zeitliche Dimension. Dialektik ist prozessuale Kritik; sie ist nicht Reflexion auf eine naturgegebene Vernunft, kein bloßes Ausmessen des unveränderlichen Umfangs der Vernunft, sondern eine Kritik der Vernunft, die diese zugleich entwickelt, entfaltet und erweitert. Am Ende der Entwicklung steht die vom Schein gereinigte Vernunft: »Durch die Dialektik gewinnt das Denken jenen Bezirk, innerhalb dessen es sich selber vollständig denken kann. Dadurch kommt das Denken erst zu sich selbst.«⁴⁴ Diesen Bezirk nennt Hegel das Spekulative oder auch das Positiv-Vernünftige und bestimmt ihn als »positives Resultat« der Dialektik. Dieses Resultat ist dem Prozess jedoch nicht äußerlich gegenübergestellt – das Spekulative nicht einfach das Andere der Dialektik. Das Spekulative »faßt die Einheit der Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung auf«;⁴⁵ es ist nichts anderes als der dialektische Prozess in seiner Gesamtheit, »nicht ein der dialektischen Bewegung Nachfolgendes, sondern das Ganze dieser Bewegung selber.«⁴⁶ Der Übergang zum Spekulativen vollzieht sich als Reflexion auf den kritischen Prozess der Dialektik. Im Übergang denkt sich die Vernunft selbst; er vollzieht sich als Denken des Denkens. Damit hat das Denken seine höchste Möglichkeit erreicht: »Das Denken an sich aber geht auf das an sich Beste, das höchste Denken auf das Höchste. Sich selbst denkt die Vernunft in Ergreifung des Denkbaren; denn denkbar wird sie selbst, den Gegenstand berührend und Denkend, so daß Vernunft und Gedachtes dasselbe ist.«⁴⁷ Hegels System schließt nicht ohne Grund mit diesem Zitat.⁴⁸ Denken, Vernunft ist jetzt absolut selbstbezüglich geworden; Denken und Gedachtes sind dasselbe, getilgt von Irrtum und Schein. Im Spekulativen ist die Dialektik aufgehoben, der Prozess der Kritik an sein Ende gekommen und in ein positives Sein übergegangen: »Es west als die in sich kreisende Bewegung von der Fülle in die äußerste Entäußerung und von dieser in die sich vollendende

⁴⁴ Martin Heidegger: »Grundsätze des Denkens«, in: ders.: Gesamtausgabe, Bd. 11: Identität und Differenz, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (im Folgenden: GA), Frankfurt am Main 2006 (S. 125–140), S. 131.

⁴⁵ G.W.F. Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, in: ders.: TWA, Bd. 8, Frankfurt am Main 1986, S. 176.

⁴⁶ Emil Angehrn: *Freiheit und System bei Hegel*, Berlin 1977, S. 122.

⁴⁷ Aristoteles: *Metaphysik*, hg. v. Ursula Wolf, übers. v. Hermann Bonitz, Reinbeck bei Hamburg 2005, 1072b.

⁴⁸ G.W.F. Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, in: ders.: TWA, Bd. 10, Frankfurt am Main 1986, S. 395.

Fülle. Die Sache des Denkens ist somit für Hegel das sich denkende Denken als das in sich kreisende Sein.«⁴⁹

Theorie ist in der Dialektik kritisch geworden; Dialektik ist nichts anderes als die perennierende Selbstkritik der Vernunft. Dennoch erfüllt die Dialektik noch nicht das Kriterium, das an eine kritische Theorie gestellt wurde. Zwar ist in der Dialektik der Vollzug der Theorie kritisch geworden; aber die Theorie ist nicht Kritik ihres eigenen kritischen Vollzugs. Vielmehr geschieht die Reflexion auf den eigenen Vollzug in affirmativer Stoßrichtung, als Positivierung, Setzung des Vollzugs, als Übergang in das Spekulative. Die Dialektik denkt sich nicht kritisch; das sich selbst denkende Denken denkt mit sich im Einklang – um aber kritisch zu sein muss das Denken gegen sich selbst denken: »das dialektische Denken muß zugleich die Kritik der Dialektik enthalten.«⁵⁰

V.

Die Notwendigkeit einer Kritik der Dialektik ergibt sich aus dem Schein, den die Dialektik in ihrem Vollzug erzeugt: »Dialektisches Denken ist der Versuch, den Zwangscharakter der Logik mit deren eigenen Mitteln zu durchbrechen. Aber indem es dieser Mittel sich bedienen muß, steht es in jedem Augenblick in Gefahr, dem Zwangscharakter selber zu verfallen: die List der Vernunft möchte noch gegen die Dialektik sich durchsetzen.«⁵¹ Denken muss gegen sich selbst Denken, weil es noch in seiner Selbstkritik, der Dialektik, seinem eigenen Zwangscharakter erliegt. Kritisch ist Dialektik als Kritik von Irrtümern, als Kritik des Scheins der Vernunft und als Kritik des Scheins der Getrenntheit der Denkbestimmung; unkritisch ist Dialektik in der Reflexion auf ihren eigenen Vollzug, auf ihre Denkbewegung. »Durch die Alleinherrschaft der Negation wird nach dem Schema des immanenten Gegensatzes die Bewegung des Gedankens wie der Geschichte eindeutig, ausschließlich, mit unerbittlicher Positivität geführt.«⁵² Dialektik denkt nicht gegen sich selbst, ist nicht Kritik ihres eigenen Vollzugs, weil sie ihr eigenes Prinzip, die Alleinherrschaft der Negation, nicht auf sich selbst anwendet; mag auch jeder ihrer Schritte kritisch sein, ihr Vollzug als Ganzer bleibt unkritisch.

⁴⁹ Martin Heidegger: »Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik«, in: ders.: GA, Bd. 11: Identität und Differenz, Frankfurt am Main 2006 (S. 51-79), S. 62.

⁵⁰ Brief vom 2.7.1945 von Adorno an Horkheimer. Theodor W. Adorno u. Max Horkheimer: *Briefwechsel 1945-1949*, hg. v. Christoph Gödde u. Henri Lonitz, Frankfurt am Main 2005, S. 173.

⁵¹ Theodor W. Adorno: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, in: ders.: GS, Bd. 4, Frankfurt am Main 2003, S. 171.

⁵² Ebd., S. 172.

Dass die Dialektik ihren kritischen Impetus da suspendiert, wo sie auf sich selbst reflektiert, macht ihre ihr eigentümliche Paradoxie aus. Merleau-Ponty hat diese Paradoxie am deutlichsten zum Ausdruck gebracht: »Il lui est essentiel d'être autocritique – et il lui est essentiel aussi de l'oublier dès qu'elle devient ce qu'on appelle *une philosophie*.«⁵³ Mithin ist das Wesen der Dialektik dadurch bestimmt, dass sie ihre wesentliche Bestimmung vergisst. Wesentlich wäre der Dialektik die Selbstkritik, weil sie nur so ihrem kritischen Prinzip treu bleibt. Sie hebt überall den Schein der Getrenntheit der Bestimmungen auf, indem sie deren Vermittlung aufzeigt; »Sie hätte nach solchem Raisonement nichtdialektisches Bewußtsein zu negieren als endlich und fehlbar.«⁵⁴ Die totale Negation nichtdialektischen Bewusstseins aber schlägt um in die Aufhebung der Dialektik; indem sie jegliches nichtdialektische Moment negiert und alles in sich hineinsaugt, wird Dialektik selbst total. Total geworden geht sie in Spekulation über, in das sich selbst denkende Denken. Die konsequente Durchführung des dialektischen Prinzips terminiert in undialektischem Denken. Dialektik entkommt ihrer eigenen Bewegung, der Negation nichtdialektischen Bewusstseins, indem sie sich selbst als nicht Partikulares setzt, indem sie sich den Schein absoluten Wissens gibt. Dieser Schein der Dialektik ist diejenige Form des Irrtums, die eine Theorie notwendig macht, die Kritik ihres eigenen Vollzugs ist.

Mithin ist Theorie dann kritisch, wenn sie auch noch den Schein der Dialektik kritisch durchleuchtet. Dazu muss Dialektik ihr kritisches Prinzip auch auf sich selbst anwenden; sie muss »in einer letzten Bewegung sich noch gegen sich selbst kehren«,⁵⁵ gegen sich selbst denken, sich selbst negieren: negativ werden. Den eigenen Schein durchleuchtet Dialektik, indem sie sich selbst als Partikulares kritisiert; ihr Schein ist kein anderer als der ihrer Totalität. Wenn Dialektik alles andere als Partikularität negiert, erscheint sie sich selbst als Totalität, als Denken, das jegliche Andersheit in sich aufgelöst hat. Durchschaut sich Dialektik selbst als Partikularität, so ist auch der Schein ihrer Totalität getilgt. Dazu muss sie den eigenen Totalitätsanspruch suspendieren – sie muss ein Anderes ihrer selbst, ein Anderes der Dialektik denken. Indem sie ein Anderes ihrer selbst denkt, wird sie zwar inkonsequent, weil sie ein Undialektisches stehen lässt, zugleich aber auch konsequent, weil sie sich selbst in dialektische Beziehung zu ihrem Anderen setzt und sich so selbst dialektisch denkt. Um gegen sich selbst zu denken, darf Denken nicht nur sich selbst denken, sondern muss auch: »Das Nichtdenken denken: das ist keine bruchlose Denkkonsequenz, sondern suspendiert den

⁵³ Maurice Merleau-Ponty: *Le visible et l'invisible*, hg. v. Claude Lefort, Paris 1979, S. 124.

⁵⁴ Adorno: *Negative Dialektik*, S. 397.

⁵⁵ Ebd.

denkerischen Totalitätsanspruch.«⁵⁶ Gegen sich selbst denkt das Denken, indem es das Nichtdenken denkt. Denken lässt sich das Nichtdenken aber nur negativ, als das Andere des Denkens. Indem es das Andere seiner selbst denkt, denkt Denken gegen sich, gegen den ihm innewohnenden Zug, das Andere seiner selbst auf seine Kategorien zu reduzieren, es zu identifizieren. Für das Denken wird virulent, was seinen Kategorien nicht entspricht: das Nichtidentische. Im Denken des Nichtidentischen denkt das Denken gegen sich selbst. Dieses Denken ist negative Dialektik.

Als Selbstkritik der Dialektik ist negative Dialektik Kritik ihres eigenen Vollzugs. Eine in diesem Sinne kritische Theorie hat die traditionellen Kritikformen in sich aufgenommen. Aber sie ist nicht nur Kritik traditioneller Irrtümer, nicht nur Kritik vernunftinterner Illusionen, nicht nur Kritik der Partikularität, der Getrenntheit von Bestimmungen, sondern auch Kritik des eigenen kritischen Vollzugs, der den Schein der Absolutheit dieses Vollzugs zeitigt. Damit erfüllt negative Dialektik die kriterielle Bestimmung kritischer Theorie. Indem negative Dialektik ihren eigenen Vollzug kritisiert, tilgt sie den Schein ihrer Absolutheit; ein Denken aber, dem die Wirklichkeit nicht mehr vollends kommensurabel scheint, wird zur Reflexion auf seine Stellung zur und in der Wirklichkeit getrieben. Die kritische Selbstreflexion der Vernunft impliziert eine Reflexion auf ihre Bedingtheit: auf ihre Naturbasis und auf ihren Ort im Reproduktionsprozess der Gesellschaft. Die Reflexion auf ihre Bedingtheit und die Selbstreflexion der Vernunft implizieren sich wechselseitig. Indem Vernunft auf diejenigen ihrer Bedingungen reflektiert, über die sie keine Macht hat, reflektiert sie kritisch ihren eigenen Reflexionsvollzug, der ihr den Schein absoluten Wissens vorspielt. Die Selbstreflexion der Vernunft tilgt den Schein ihrer Allmacht und offenbart ihr ihre Ohnmacht gegenüber der unvernünftigen Wirklichkeit. Unvernünftig ist die Wirklichkeit, weil es in ihr sinnloses, weil abschaffbares Leiden gibt: »Die kleinste Spur sinnlosen Leidens in der erfahrenen Welt straft die gesamte Identitätsphilosophie Lügen, die es der Erfahrung ausreden möchte.«⁵⁷ Das Leiden abzuschaffen hieße Vernunft zu verwirklichen. An dieser Aufgabe verzweifelt die Philosophie. Indem sie die Macht der Philosophie zur Verwirklichung der Vernunft einschränkt, wird die Unvernunft des Wirklichen zum »inneren Problem des philosophischen Denkens«. Diese Einsicht bezeichnet Hindrichs als das »Erbe des Marxismus«.⁵⁸ Die kritische Theorie hat dieses Erbe angetreten.

⁵⁶ Theodor W. Adorno: *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, in: ders.: GS, Bd. 5, Frankfurt am Main 2003 (S. 7-245), S. 33.

⁵⁷ Adorno: *Negative Dialektik*, S. 203.

⁵⁸ Gunnar Hindrichs: »Das Erbe des Marxismus«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Heft 5, 2006 (S. 709–729), hier S. 726.

Nicht erst der Marxismus hat die Verwirklichung der Philosophie in Aussicht gestellt; bereits die Philosophie Platons zielt auf ihre Verwirklichung. Sie erschöpft sich nicht in reiner Erkenntnis; die philosophische Kontemplation der kosmischen Ordnung verwirklicht dieselbe Ordnung in der Seele des Betrachters und begründet seinen Anspruch auf Leitung der politischen Geschicke. Wahre philosophische Einsicht verwirklicht die Vernunft des Kosmos im Menschen und im Staat. So sind Platons Reisen nach Sizilien nicht bloß eine biographische Kuriosität, sondern die Artikulation eines genuin philosophischen Gehalts. Sie formulieren den Anspruch, von dem emphatische Philosophie immer wieder getragen wurde: den der Verwirklichung der Vernunft. Kants Vernunftkonzept mündet in einer geschichtsphilosophischen Fluchtlinie der Realisierung der aus Vernunft gesetzten Zwecke durch die Menschheit; das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus visiert mit der Idee einer »Mythologie der Vernunft« den Übergriff der Philosophie auf die Realität an.⁵⁹ Marx hat dieses Erbe der Tradition ausformuliert und in einer doppelten These zugespitzt: »Die Philosophie kann sich nicht verwirklichen ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie.«⁶⁰ Damit hat er dem Unvermögen der Philosophie, sich aus eigener Kraft zu verwirklichen, Rechnung getragen und die Verwirklichung an die Umwälzung des gesellschaftlichen Reproduktionsprozesses gebunden. Wenn die deutsche Arbeiterbewegung tatsächlich »die Erbin der deutschen klassischen Philosophie« ist,⁶¹ so hat sie spätestens mit dem Godesberger Programm von 1959 auf das Erbe verzichtet. Mit der im nächsten Jahr begonnenen und sieben Jahre später erschienenen *Negativen Dialektik* hat Adorno die Frage nach der Verwirklichung der Vernunft erneut zum Ausgangspunkt philosophischer Besinnung gemacht: »Philosophie, die einmal überholt schien, erhält sich am Leben, weil der Augenblick ihrer Verwirklichung versäumt ward.«⁶² Das Versäumen des Augenblicks der Verwirklichung der Philosophie zeitigt die Notwendigkeit einer *kritischen* Theorie, einer Theorie, die Kritik ihres eigenen Vollzugs ist.

Verwirklichung der Vernunft heißt: Die Vernunft soll auf die unvernünftige Wirklichkeit übergreifen und sie zur Vernunft bringen. Die unvernünftige Wirklichkeit ist aber nicht

⁵⁹ »Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus«, in: G.W.F. Hegel: TWA, Bd. 1, Frankfurt am Main 1986 (S. 234-236), hier S. 236.

⁶⁰ Karl Marx: »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung«, in: Karl Marx u. Friedrich Engels: Werke, hg. v. der Rosa-Luxemburgstiftung, Bd. 1 (im Folgenden: MEW), 16. Aufl. Berlin 2006 (S. 378-391), hier S. 391.

⁶¹ Friedrich Engels: »Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie«, in: Karl Marx u. Friedrich Engels: MEW, Bd. 21, hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Ost-Berlin 1984 (S. 259-307), S. 307.

⁶² Adorno: *Negative Dialektik*, S. 15.

gänzlich ohne Vernunft: »Die Vernunft hat immer existiert, nur nicht immer in der vernünftigen Form.«⁶³ Verwirklichung der Vernunft heißt demnach: die existierende Vernunft in ihre vernünftige Form bringen. Das Herausreißen der Irrtümer aus der Vernunft durch Kritik ist mithin Arbeit an ihrer Verwirklichung; aber da die Vernunft nicht ein unfehlbares natürliches Licht, sondern selbst Ursprung des Scheins ist, muss die Kritik eine Kritik des Scheins der Vernunft werden. Die reflexive Kritik ist ihrerseits kritisch zu reflektieren: Vernunft muss den Schein der Naturgegebenheit ihrer Grenzen überwinden und sich zur Durchsicht ihrer selbst entwickeln. Die entwickelte und sich durchsichtige – die absolute Vernunft – vergisst jedoch im Schein ihrer Allmacht ihre Ohnmacht gegenüber der Wirklichkeit. Sie erscheint sich selbst als die Wirklichkeit, während ihr Schein ihre Ohnmacht vor der Wirklichkeit verdeckt. Um nicht in ihrer als Allmacht verkannten Ohnmacht zu verharren, muss die Vernunft auf ihre Ohnmacht reflektieren. Das ist die ihr verbliebene Möglichkeit, ihrer Verwirklichung zuzuarbeiten. Das sich selbst denkende Denken denkt im Schein seiner Allmacht über die Wirklichkeit hinweg; das gegen sich selbst denkende Denken denkt im Eingedenken an seine Ohnmacht auf eine Verwirklichung der Vernunft hin – es ist kritische Theorie.

⁶³ Marx, Karl: »Briefe aus den Deutsch-Französischen Jahrbüchern«, in: Karl Marx u. Friedrich Engels: MEW, Bd. 1, 16. Aufl. Berlin 2006 (S. 337–346), S. 345.