

Horst Müller

Zur Kritik der Kritischen Theorie

Die Vertreter der Kritischen Theorie wurden im Positivismusstreit herausgefordert, ihr Konzept einer »dialektischen Soziologie« zu verdeutlichen. Sie argumentierten mit dem wie selbstverständlichen Anspruch, in ihren Auffassungen auch das Erbe der von Hegel über Marx verlaufenden Tradition kritischer Philosophie und Wissenschaft zu bewahren, ohne aber dogmatisch zu sein. Adorno versuchte in der bezeichneten »Einleitung«, gemeinsame Grundpositionen darzulegen. Dabei fehlt jedoch, ganz im Unterschied zu Kofler und auch Bloch, jeder definitive Rekurs auf das Marxsche Praxiskonzept, und die Traditionslinie des praxiszentrierten Marxismus wird völlig ignoriert. Von vornherein hat damit der Praxisbegriff seine Schlüsselfunktion und sein spezifisches Profil verloren.

Nicht eine differentielle Praxis-Totalität, sondern » soziale Lebenswelt« schwebt vor, in der mancherlei »Lebenspraxis« statthat. Hier empfiehlt sich Praxis als probates Mittel zur Bewältigung von »problematischen Situationen (TuP 1978, 163, 188). Die spezifische Akzentuierung der anderweitigen Marxkritik von Habermas - die Unterstellung, das Praxiskonzept sei philosophisch so mangelhaft, daß Marx die »Idee der Wissenschaft vom Menschen nicht entfaltet«, sondern »durch die Gleichsetzung der Kritik mit Naturwissenschaft sogar desavouiert« habe (Eul 1975, 58, 85) - ist durch Adornos Marxrezeption vorgeprägt, der diesem ein simpel politisches Aktionsdenken unterschiebt: »... der in seiner Jugend die Feuerbachthesen verfaßte«, d.h. die weltverändernde Aktion forderte, blieb angeblich »sein Leben lang« nur »theoretischer Nationalökonom«. Auch Jay wies daraufhin, daß Horkheimer und Adorno bezeichnenderweise auf die Marxschen »Pariser Manuskripte« nur selten zurückkamen (DP 1976, 100): Der Mangel an einem eigenen philosophisch-wissenschaftlichen Angelpunkt, wie ihn etwa das Praxiskonzept bietet, macht den von Habermas in »Erkenntnis und Interesse« unternommenen nachdrücklichen Versuch verständlich, mit Marx' Praxisdenken abzurechnen und durch die Erfindung des neuen Dualismus von instrumentalem und kommunikativem Handeln (Eul 1968, 1975, 36 ff.) Neuland zu gewinnen.

In der Dokumentation zum Positivismusstreit besteht jedoch der einzig wirklich hervorzuhebende Gesichtspunkt zum Praxisproblem darin, daß unter Rückgriff auf pragmatische Denkansätze (DpiddS 1978, 180 ff.) die These vorgetragen wird, daß in jeder Form der Theoriebildung praktische Interessen walten, die bei einer scheinbar wertfreien Erkenntnis nur in Vergessenheit gerieten. Habermas' Denken kreist um das Problem einer »normativen Bindung des Forschungsprozesses an Motive der Lebenspraxis«. Die Vertreter der Kritischen Theorie waren daher darauf verwiesen, eine Wirklichkeitsauffassung ohne die konstitutionstheoretische Schlüsselkategorie mit ihren insbesondere erkenntnis- und bewußtseinstheoretischen Konsequenzen zu entwickeln.

Ohne die spezifischen Probleme einer Synthesis gesellschaftlicher Praxis zu verfolgen, setzt der Zugriff unvermittelt auf der Ebene einer »Totalität des gesellschaftlichen Lebenszusammenhangs« ein (DpiddS 1978, 155; alle folgenden Zitate ebd.). Adorno zieht Marx und Hegel heran, um ein Konzept der »Totalität« zu verdeutlichen, das in den Mittelpunkt der Auseinandersetzungen rückt. Aus der Marxschen Theorie wird die Grundthese herausgebrochen, daß sich die Bewegung der real bestehenden kapitalistischen Gesellschaft gegenüber den Subjekten, deren entfremdeter Praxis sie sich verdankt, verselbständigt hat. Während aber die Marxsche Analytik auf die widersprüchliche Bewegung, die Öffnungen der Praxistotalität und letztlich einen Praxisform-Wechsel zielte, deutet Adorno solche Möglichkeiten nur zaghaft an. Er überzeichnet den Charakter der bestehenden sozialen Totalität als ein repressives Kontinuum. In zahlreichen Formulierungen wird deutlich, wie die geschichtspessimistische Perspektive der Gründer der Frankfurter Schule das Totalitätskonzept prägt: Die Totalität ist eine »blind herrschender« »nichts hat innerhalb der verdinglichten Gesellschaft eine Chance, zu überleben, was nicht

seinerseits verdinglicht wäre«. Dem anlagemäßig »sich abdichtenden System« eignet infolge der »Autonomie der Sozialprozesse« ein naturwüchsiger Charakter«. »Totalität ist, provokatorisch formuliert, die Gesellschaft als Ding an sich, mit aller Schuld der Verdinglichung«.

Um dieses reduktionistische Totalitätskonzept zu untermauern, greift Adorno auch grundlegende Kategorien der Hegelschen Logik auf. Insbesondere rekurriert er auf eine »Konzeption von Widersprüchlichkeit der gesellschaftlichen Realität«. Aber es zeigt sich, daß Widersprüchlichkeit hier nicht als das wichtigste spezifische Konstitutionskriterium einer Lebensform gilt, sondern als Antagonismus im landläufigen Sinn, als eine »strukturelle Beschaffenheit«. Die Hegel-Marxsche Zentralkategorie hat damit ihr eigentliches Profil und die darin liegende praxisanalytische Anweisung verloren. Dies schlägt kategorial auch auf den Begriff der »Totalität« zurück: Sie erscheint als ein Ganzes, das durch seine Momente konstituiert wird und wieder durch sie hindurch regiert, d.h. als ein allseitiger funktioneller Vermittlungszusammenhang. Ohne eine explizite Theorie der »Widersprüche« bzw. Reziprozitätsbeziehungen der gesellschaftlichen Praxis muß das Totalitätskonzept funktionalistisch geraten, was z. B. die Bemerkung erhellt, daß »Gesellschaft aus Subjekten sich zusammensetzt und durch ihren Funktionszusammenhang sich konstituierte.

Während Kofler ein durch den Einsatz von immer neuer Praxis vermitteltes Umschlagen von Objektivität und Subjektivität ineinander registriert, begnügt sich Adorno mit dem Hinweis, nunmehr seien Individuum und Gesellschaft »auseinandergetreten«. So erscheint soziale Totalität, obwohl mit tiefsinnigen Kategorien der Hegelschen Logik umschrieben, immer mehr als eine zum selbstregulativen »Gesamtsystem« entartete »soziale Lebenswelt«, und nicht als eine durch spezifische Widersprüche über sich hinaustreibende Praxisform.

Dieses »Allerwirklichste« ist aber zunächst alltäglich und wissenschaftlich verborgen. Das Gesamtsystem ist nicht unmittelbar, von partikulären Standorten her zu registrieren, sondern es ist »das die Erscheinungen prägende, in ihnen erscheinende und in ihnen sich verbergende gesellschaftliche Wesen, das sich mit Ideologie panzerte. Die Verdinglichung des Bewußtseins läßt »Ideologie als gesellschaftlich falsches Bewußtsein, als einen Verblendungszusammenhang entstehen: Ideologie erscheint weniger als funktionelle Praxislogizität, denn als eine Verblendung, die in theoretischer Anstrengung zu überwinden wäre; unmöglich scheint zu sein, daß die soziale Wahrheit in wesentlichen Erscheinungen durchschlägt.

Adorno muß gespürt haben, daß die von ihm konzipierte konkrete Totalität nur noch ein automatisches System darstellt. So fügt er warnend hinzu, daß bei aller Dinghaftigkeit der Lebensprozesse diese doch Ausdruck von Herrschaftsverhältnissen seien: »Der ausweglose Bann der Tierwelt reproduziert sich in der brutalen Herrschaft stets noch naturgeschichtlicher Gesellschaft. Dieser diffuse Begriff von Herrschaft kann freilich kaum auf die Identifizierung von repressiver, reaktionärer Praxis zielen. Er verweist auf ein Geflecht von mehr oder weniger anonymen Instanzen - nicht auf Adressen, an die sich der Protest derer, denen der »Prozeß« gemacht wird, wenden könnte: »Fakten«, die »Gewalt angenommen« haben, »sich selbst verborgene« herrschende Interessen.

Adornos Konstitutionstheorie der bestehenden Lebenswirklichkeit führt schließlich in das historische Entwicklungsschema der »Dialektik der Aufklärung« zurück. Der bestehende Gesellschaftszustand ist »in Wahrheit die Summa jenes geschichtlichen Prozesses, in dem die sich loslösende und sich vergegenständlichende Subjektivität als totale Herrscherin der Natur sich aufwarf, das Herrschaftsverhältnis vergaß und es verblendet in die Schöpfung des Beherrschten durch den Herrscher umdeutete«, so daß Geschichte dem Menschen als »verlängerte Naturgeschichte« widerfährt: Die grundlegende Auffassung des Historischen, die sich abzeichnet, ist die einer Universalgeschichte, in der die fatale Dialektik der Aufklärung stattfand.

Solche »Geschichte« ist wohl ein Leitfaden für eine glänzende und tiefeschürfende Essayistik, vermag aber den an der Prozeßfront Stehenden wenig Hoffnung zu machen. Sie beinhaltet keine konkrete Analyse der im realen historischen Praxisform-Wandel erreichten Entwicklungsstufe. Sie kann betroffenen und verantwortlichen Subjekten nicht melden, wo im Vollzug der alten sich neue Verhältnisse und neue Praxis abzeichnen, welche Möglichkeiten zu ergreifen sind. Es stellt sich schließlich die Frage, wie in dieser problematischen Lage wenigstens theoretisch aus dem Verblendungszusammenhang heraus und zu übergreifenden Erkenntnissen zu kommen ist. Die von Habermas präzierte Ausgangsposition ist die, daß »der von Subjekten veranstaltete Forschungsprozeß dem objektiven Zusammenhang, der erkannt werden soll, durch die Akte des Erkennens hindurch selber zugehört« (DPiddS 1978, 156ff.). Es geht Adorno und Habermas keineswegs darum, alle Konsequenzen aus der unaufhebbaren Praxisimmanenz zu ziehen, sondern zu begründen, wie von daher gerade kognitive Distanz gewonnen werden kann. Diese soll sich im Grunde der relativ autonomen Kraft »kritischer Vernunft« verdanken.

Adorno spricht von einem Akt »emphatischer Erkenntnis«, für die kein »Phantasieverbot« gilt. Dadurch soll ein »Begriff« der Realität gewonnen werden, welcher über die ideologiekritische Erkenntnis des waltenden »Wesens« hinausgeht. Habermas zufolge kann die Verblendung »in Anknüpfung an die natürliche Hermeneutik der sozialen Lebenswelt« unter Zugrundelegung eines Interesses an historischer Emanzipation durchbrochen werden: Beide wissenschaftstheoretischen Konzepte sind insofern kongruent, als es nicht um das praxiswissenschaftlich geforderte »Begreifen der Praxis« innerhalb eines doppelt dimensionierten historischen Raums, d. h. innerhalb eines vollen Praxisformwechsels geht. Gemeint ist vielmehr, daß ein allgemeines Emanzipationsinteresse einen Gesellschaftszustand denken läßt, der überlegenen Vernunftkriterien genügt. In diesem könnte die Gesellschaft, ein »wesentliches Intersubjektives«, wieder als reales »Gesamtsubjekt« fungieren.

Diese abstrakte Projektion dient als Interpretationsfolie, von der her das Bestehende mit seinen Mängeln transparent gemacht werden soll. Diese eigentliche Erkenntnisintention der Kritischen Theorie verrät Adorno, wenn er eine »Deutung« verlangt, »die ein Seiendes auf ein Nichtseiendes« interpretiert. Das »Nichtseiende« stellt hier praktisch eine unendliche Aufgabe dar. Indem der praxiswissenschaftlichen Konkretionsforderung ausgewichen wird, ist zugleich die »kritische« Funktion der Erkenntnis aus der Einheit analytischer, kritischer und konzeptiver Erkenntnisfunktionen herausgebrochen: Das entsprechende konkret-utopische Begreifen der Praxis zielt darauf, eine werdende neue Praxis an der Prozeßfront zu be- und ergreifen, damit diese nicht in anderer historischer Tendenz und Perspektive überspielt wird.

Während also die Realitäts- und Wissenschaftskonzeption der Frankfurter Theoretiker einen leeren Raum zwischen dem Bestehenden und dem Noch-Nicht beläßt und das Noch-Nicht als Vernunftkonzeption oder Interpretationsfolie auftritt, muß dieses praxiswissenschaftlich als Realität in Latenz, in seinen vielleicht vorhandenen Vorgestalten, schließlich als konkretes Projekt der Praxis identifiziert werden. Auch heben sich die widersprüchlichen historischen Totalisierungen - der Konzeption des revolutionären Humanismus zufolge - nicht in einer Universalgeschichte auf. Vielmehr treten verschiedene Vernunftgestalten und Weltansichten, unvereinbare Praxisperspektiven in einen Kampf darum ein, was als soziale Wahrheit gelten und sich verwirklichen soll. Als Naivität muß sich aus dieser Sicht die von Habermas in der Diskussion mit den »Positivisten« vorgetragene Ansicht darstellen: »Da gleichwohl beide Parteien von der Einheit der menschlichen Vernunft, somit von der Möglichkeit eines vernünftig zu erzielenden Konsens, überzeugt sind und die umfassende Rationalität einer vorbehaltlosen Kritik als den Horizont einer möglichen Verständigung nicht willentlich leugnen, läßt sich eine Diskussion auch zwischen ihnen führen« (DPiddS 1978, 265).

Die von der Frankfurter Schule im Positivismusstreit reklamierte kommunikative, dialektische Vernunft wirft am Ende die Frage auf, warum keiner ihrer Vertreter jemals eine

angemessene Diskussion mit Kofler führte. In bezug auf Bloch lieferte selbst Habermas weniger eine Interpretation als Marginalien, die den grundlagentheoretischen Kern, nämlich die von Bloch geleistete Wiederentdeckung und entscheidende Bereicherung des authentischen Praxiskonzepts, verfehlen und auf dieser Grundlage gewonnene höchst zeitgemäße Problemsichten beiseite schieben. Es heißt, der »marxistische Schelling« habe bei seiner nur »philosophischen« Aneignung von Marx im wesentlichen eine »Montage« aus »Naturphilosophie und Marxismus« vollbracht. Aber leider sei er - wie Marcuse - als »ahnungsvoller Verächter« der Strukturen der »modernen« Wissenschaft und Technik der »romantischen« Idee einer substanziell veränderten Wissenschaft und Technik aufgesessen. Demgegenüber gelte es geradezu, die »Unschuld der Technik« und die Notwendigkeit instrumental, überhaupt zweckrationalen Handelns« zu verteidigen (TuP 1963, 1978, 419, 268 f., 348 f.)!

Heute, nach dem Eintritt in den globalen Krisenzusammenhang der 80er Jahre mit seinen insbesondere auch technisch-ökologischen Katastrophen, erscheinen zeitdiagnostisch bedeutsame Einschätzungen wie diese in einem neuen Licht. Sie veweisen auf die Qualität der jeweils zugrunde liegenden konstitutionstheoretisch-wissenschaftstheoretischen Leitkonzepte. Hier tritt nach der inzwischen gewonnenen Distanz der konzeptionelle Unterschied und seine weitreichende Konsequenz deutlicher hervor: Auf der Seite des revolutionären Humanismus wurde versucht, das genuin Marxsche Praxiskonzept aufzugreifen und weiterzuentwickeln - jenes Konzept, das auf Seiten der Kritischen Theorie verkannt, verworfen und verdunkelt wurde.

Diese negative Kontinuität der Frankfurter Schule war bereits wirksam in den grundlagentheoretischen Differenzen, die zwischen Horkheimer und Adorno auf der einen und Marcuse auf der anderen Seite aufbrachen. Sie trat unübersehbar hervor bei Adorno: Weder hat Marx jemals eine »These vom Primat der praktischen Vernunft« vertreten, noch diese gar »von Kant und dem deutschen Idealismus empfangen« und dann »geschärft« zu der Forderung, »die Welt zu verändern anstatt sie bloß zu interpretieren«. Unerfindlich bleibt, wo Marx jemals mit einer solchen oder anderen These ein urbürgerliches »Programm absoluter Naturbeherrschung« unterschrieben habe (Negative Dialektik, 242): Mit Wortmusik und Gerüchteküche läßt sich der im philosophischen Präzisionssinn gemeinten Auffassung nicht beikommen, daß »widersprüchliche gesellschaftliche Praxis« - mit Natur als »anorganischem Leib« des Menschen in ihrem Horizont - die Konstitution der Lebenswirklichkeit des Menschen enthüllt, und daß der soziale Auftrag der Erkenntnis in Alltag und Wissenschaft nur durch ein »konkret-utopisches Begreifen der Praxis« erfüllt werden kann.

Die grundlagentheoretische Rechtfertigung für die Abwendung von diesem Konzept lieferte der Habermassche »Holismus«-Vorwurf (ZRdHM 1976, 31 u. a.), auf den die Erfindung des neuen Dualismus von »Arbeit« und »Interaktion« folgte, der seitdem in immer neuen Potenzen variiert wurde - bis schließlich neue Begriffsverwirrung mit dem heute erhobenen Anspruch gestiftet wurde, mit dem Begriff des »kommunikativen Handelns« den »endlich unverfälschten Begriff der Praxis« gefunden zu haben (ThdkH 11981, 485 f.):

Wer im gleichen Atemzug und ohne Zusatz die Behauptung aufstellt, Marx habe sich mit seiner »Parole vom Praktischwerden der Philosophie« nur die »Perspektive der junghegelianischen Philosophie der Tat« zu eigen gemacht, wird sich nach allen zum Praxisproblem inzwischen vorgelegten Argumentationen die Frage gefallen lassen müssen, ob er nicht das Geschäft einer Marxverfälschung betreibt.

Ist es daher nicht an der Zeit, die schon in der ersten Nachkriegsperiode bestehende emanzipationstheoretische Alternative als solche wahrzunehmen und den auch heute noch bestehenden Gegensatz endlich in einen angemessenen philosophischen, wissenschaftlichen und politischen Diskurs zu klären und auszufechten? Der 100. Geburtstag von E. Bloch 1985 gibt dazu Anstoß und Richtschnur zugleich: »So verdient

genau das Denken den Namen Humanismus, das kritisches und antizipierendes Bewußtsein umwälzender Praxis zugleich ist. Kritisch zur objektiven Gewalt des Tatsachenscheins und konkretutopisch bezogen auf objektiv-reale Möglichkeit und ihre Tendenzen aufs erhoffbare Alles statt des drohenden Nichts« (Bloch für Kofler 1980, 28).

Quelle:

Horst Müller, Auszug aus dem Abschnitt "Kritische Theorie und ihre Kritiker".

In: Ders., *Praxis und Hoffnung*. Studien zur Philosophie und Wissenschaft gesellschaftlicher Praxis von Marx bis Bloch und Lefebvre. Germinal Verlag, Bochum 1986, S. 87-92.

Aufruf: https://www.praxisphilosophie.de/mueller_praxis_und_hoffnung.pdf