

Christian Thein

Konstellationen und Transformationen: Zwischen alter und neuer Kritischer Theorie

Gesellschaftsforschung und Kritik

Herausgegeben von
Albert Scherr | Stefan Müller

Die Reihe »Gesellschaftsforschung und Kritik« bietet einen Ort für theoretische und empirische Analysen, die auf die Weiterentwicklung kritischer Gesellschaftsforschung zielen. Als grundlegendes Kennzeichen kritischer Gesellschaftsforschung gilt dabei das Interesse an der Frage, wie soziale Problematiken mit der Grundstruktur der Gegenwartsgesellschaft zusammenhängen. Die Reihe ist für Beiträge aus unterschiedlichen sozialwissenschaftlichen Theorietraditionen offen und steht für eine multiperspektivische Programmatik der Kritik.

Der Autor

Christian Thein ist Professor für Philosophie am Philosophischen Seminar der Universität Münster. Seine Arbeits- und Interessenschwerpunkte liegen systematisch in der Sozial- und Bildungsphilosophie und historisch in der Philosophie der Moderne.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Der Text dieser Publikation wird unter der Lizenz **Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0)** veröffentlicht.

Den vollständigen Lizenztext finden Sie unter:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.de> legalcode. Verwertung, die den Rahmen der **CC BY-NC-ND 4.0 Lizenz** überschreitet, ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für die Bearbeitung und Übersetzungen des Werkes. Die in diesem Werk enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Quellenangabe/Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.



Dieses Buch ist erhältlich als:

ISBN 978-3-7799-9012-3 Print

ISBN 978-3-7799-9013-0 E-Book (PDF)

DOI 10.3262/978-3-7799-9013-0

1. Auflage 2025

© 2025 Beltz Juventa

Verlagsgruppe Beltz

Werderstraße 10, 69469 Weinheim

service@belitz.de

Einige Rechte vorbehalten

Satz: xerif, le-tex

Druck und Bindung: Beltz Grafische Betriebe, Bad Langensalza

Beltz Grafische Betriebe ist ein Unternehmen mit finanziellem Klimabeitrag

(ID 15985-2104-1001)

Printed in Germany

Weitere Informationen zu unseren Autor:innen und Titeln finden Sie unter: www.belitz.de

Inhalt

Einleitung	9
1. Zur ‚alten‘ und ‚neuen‘ Kritische Theorie	9
2. Konstellationen und Transformationen	16
Literatur	19

I. Geschichte und Genealogie

Transformationen einer kritischen Theorie der gesellschaftlichen Synthesis	22
1. Das Selbstbewusstsein als idealistisches Synthesisprinzip	24
2. Adornos Kritik der idealistischen Abstraktion	29
3. Vermittlungen von Geist und Gesellschaft bei Hegel und Adorno	32
4. Idealistische und gesellschaftliche Synthesis	35
5. Problemstellungen einer Reduktion von gesellschaftlicher Synthesis auf Arbeit	42
6. Postones Rehabilitierung einer kritischen Theorie der gesellschaftlichen Arbeit	49
7. Gesellschaftliche Synthesis durch Formen der Anerkennung	57
Literatur	67

Genealogie, Archäologie und Dialektik der Aufklärung – Die Figur Bacon	70
1. Anthropozentrische und subjekttheoretische Wende im neuzeitlichen Denken	71
2. Bacon und die <i>Genealogie nachmetaphysischen Denkens</i>	76
3. Bacon und die <i>Dialektik der Aufklärung</i>	78
4. Bacon und die <i>Archäologie der Humanwissenschaften</i>	82
5. Moderne Problemkonstellationen und die Umbruchsfigur Bacon	86
Literatur	94

II. Kritik der instrumentellen Rationalität

Horkheimer, Kant und die Kritik der instrumentellen Rationalität	98
1. Das erstpersönliche Wollen und die Normativität rationalen Handelns	104
2. Zwei Hinsichten der normativen Relevanz der ,Rationalitätsklausel‘	111
3. Kant als Theoretiker oder Kritiker der instrumentellen Rationalität?	117
4. Kritik der instrumentellen Vernunft	122
Literatur	125

Konstellationen und Kontexte einer Kritik

der instrumentellen Vernunft	127
1. Aristoteles und Arendt	128
2. Marx und die Marx-Rezeption	138
3. Horkheimer und Habermas	147
Literatur	155

III. Rechte und Rechtskritik

Paradoxien in Menkes genealogischer Formkritik des bürgerlichen Rechts	158
1. Darstellung durch Rekonstruktion – Menkes Formkritik des bürgerlichen Rechts	159
2. Zum Problem des normativen Motivationsgrundes der Kritik	168
3. Ausgangsrätsel, Methode und Herrschaftskritik bei Menke und Marx	175
Literatur	187

Adornos Vernunft und die Rückkehr der Natur

in Habermas' Rechtsdenken	188
1. Menschenwürde als Seismograph, Portal und Scharnier	191
2. Moral, Rechte und Menschenwürde	193
3. Verletzlichkeit und Unverfügbarkeit der menschlichen Natur	200
4. Problemstellungen des Naturbezuges zwischen Habermas und Adorno	207
Literatur	215

IV. Theorie und Praxis

Grenzen der Aufklärung und die <i>Kritische Theorie</i> des Antisemitismus	218
1. Antisemitismus als Herrschaftsprojektion	222
2. Antisemitismus und die falsche Kapitalismuskritik	223
3. Antisemitismus als projektive Herrschaftskritik	228
4. Grenzen der Aufklärung und <i>Kritische Theorie</i>	230
Literatur	232
<i>Critical Theory</i> zwischen Akademisierung und Politisierung –	
Zehn Thesen	233
1. Akademisierung	234
2. Politisierung von Analyse und Kritik	234
3. Priorität der Herrschaftskritik	235
4. Formalismus und Affektbezogenheit	235
5. Lebensformen, soziale Bewegungen und Gegengemeinschaften	236
6. Deliberation, Konflikt und Kampf	236
7. Hang zum Manichäismus	237
8. Kapitalismuskritik und Antikapitalismus	237
9. Rassismus und Antisemitismus	238
10. <i>Kritische Theorie</i> oder <i>Critical Theory</i> ?	239
Text- und Drucknachweise	240

Einleitung

1. Zur ‚alten‘ und ‚neuen‘ Kritischen Theorie

Auf die verbreitete Rede von einer ‚alten‘ und einer ‚neuen‘ *Kritischen Theorie* wird hier lediglich in einem heuristischen und nicht in einem normativen Sinn Bezug genommen. Die mit ihr verbundene Markierung einer historischen Differenz schließt an Diskurse an, die den Narrationen von Paradigmenwechseln und Generationenabfolgen in der mit dem Frankfurter *Institut für Sozialforschung* verbundenen Theorieschule folgen. Dass Paradigmenwechsel in der Geschichte der mit dem *Institut* verbundenen *Frankfurter Schule* eine wesentliche Rolle spielen, hat aus der Perspektive der Beobachtung Hauke Brunkhorst in einem 2018 wieder veröffentlichten und 1983 erstmalig publizierten Beitrag mit dem Titel *Paradigmakern und Theoriendynamik der Kritischen Theorie der Gesellschaft* unter Bezugnahme auf die postempirische Wissenschaftstheorie herauszuarbeiten versucht. Brunkhorst verweist auf unterschiedliche Entwicklungsphasen der *Kritischen Theorie* seit den frühen 1930er Jahren, die mit Theoriedynamiken und Zentralreferenzen in Verbindung stehen. Zu ersteren zählen Phasen der wissenschaftlichen Konsolidierung eines Paradigmas auf programmatischer Grundlage ebenso wie die Entstehung von Krisensituationen, die zu Umbrüchen oder einem grundlegenden Wandel in der paradigmatischen Gegenstands- und Theorieausrichtung führen können. Diese sind wiederum an der entweder durch interne Gründe oder durch externe Verursachungen ausgelösten Problematisierung von bisherigen Zentralreferenzen des jeweiligen Paradigmas ablesbar.

Aus der hier interessierenden Perspektive ist bemerkenswert, welche Rollen der Philosophie in ihrem Verhältnis zu den Sozialwissenschaften von Brunkhorst im Rahmen der konstatierten Wandlungen von Paradigmen in der Theoriegeschichte der *Frankfurter Schule* zugesprochen werden. So ist für die Ausbildung der *Kritischen Theorie* vor Habermas, die im gegenwärtigen Diskurs gemeinhin als ‚alte Kritische Theorie‘ bezeichnet wird, wiederum eine innere Entwicklung konstitutiv, die zum einen zur Ausbildung eines Paradigmas und zum anderen aber auch zu einem Paradigmenwechsel geführt hat. Entsprechend zeigt Brunkhorst, dass die aus einer progressiven Lektüre von Georg Lukacs’ *Geschichte und Klassenbewusstsein* gewonnenen Zentralreferenzen der frühen, sich am westlichen Marxismus orientierenden *Frankfurter Schule* – gemeint ist das Problem der Verdinglichung und Rationalisierung sowie die Frage nach dem Klassenbewusstsein im Sinne einer Einheit von Theorie und Praxis – gerade hinsichtlich des programmatisch geforderten empirischen Ausweises der damit verbundenen Überlegungen und deren Implikationen für die ‚Faschismuskontroverse‘ der 1930er Jahre gescheitert ist. Hier erblickt Brunkhorst den „inneren Grund für die

Krise: die unaufgelösten Schwierigkeiten jenes ersten Versuchs, die Idee einer Kritischen Theorie der Gesellschaft an die empirischen Sozialwissenschaften anzuschließen“, so dass die empirischen Schwächen der philosophisch angeleiteten Theoriebildung zur „entwicklungslogisch konsequenter Transformation eines interdisziplinären Marxistischen Forschungsprogramms in die negative Geschichtsphilosophie der Dialektik der Aufklärung“ geführt haben (Brunkhorst 2019, 646). Die mit der *Dialektik der Aufklärung* anhebende und zugleich über diese hinausweisende philosophische und kulturkritische Phase der *Kritischen Theorie* in den 1950er und 1960er Jahren interpretiert Brunkhorst als einen Krisenausdruck für das Scheitern der ursprünglichen programmatischen Idee, während Horkheimer und Adorno selbst diesen „Rückzug in die Philosophie“ dadurch legitimiert sahen, dass „sie die empirischen Sozialwissenschaften als Richter in Fragen der Gesellschaftstheorie für befangen erklärt haben“ (ebd., 647). Als wissenschaftliches Kernproblem der ‚alten‘ *Kritischen Theorie* macht Brunkhorst die Schwierigkeit aus, sich auf sozialwissenschaftliche Paradigmenkonkurrenzen einzulassen:

„Auch Horkheimer will sich nicht auf die wissenschaftliche Paradigmenkonkurrenz einlassen und sichert die Wahrheit der Kritischen Theorie vorgängig in einer *Geschichtsphilosophie* des *revolutionären Bewusstseins*. Diese Rückversicherung beim philosophischen Wahrheitsbegriff lässt den späteren Abschied der frühen Kritischen Theorie von den Fachwissenschaften als innere Konsequenz der alten Zentralreferenz erscheinen.“ (ebd., 653)

Interessant ist, welche Deutung Brunkhorst an diese Überlegungen anschließend dem für das heutige Verständnis von Kritischer Theorie bedeutsamsten Paradigmenwechsel zwischen der Gründergeneration einerseits und Jürgen Habermas andererseits gegeben hat:

„Habermas hat, nach anfänglichem Zögern, den philosophischen Ballast abgeworfen. Das heißt nicht, dass die Philosophie – oder gar das idealistische Erbe der Kritik – ganz aus der Kritischen Theorie verschwunden wäre. Nur, ihre Form hat sich so verändert, und ihre Rolle ist so jetzt eingegrenzt, dass sie die Entfaltung eines sozialwissenschaftlichen Paradigmas beziehungsweise den kritischen Anschluss an die Paradigmen der Gesellschaftstheorie und die empirische Forschung zwanglos und ihre grundlegenden Anomalien möglich zu machen verspricht. Das jedenfalls ist das Habermassche Programm. Indem er die formalen Aufgaben der Philosophie von den inhaltlichen Interessen der Gesellschaftstheorie scharf abgrenzt, gelingt es ihm, jene Konfundierung der philosophischen Grundlagenforschung mit substanzialer, empirisch gehaltvoller Theoriebildung, die für den älteren Hegelmarxismus so charakteristisch war, zu vermeiden, und die beiden Seiten der Kritischen Theorie, die Philosophie und die Wissenschaft in ein begründetes, systematisches Verhältnis zueinander zu setzen – insofern bleibt er Hegelmarxist.“ (ebd., 647 f.)

Wenn also im Titel dieses Buches auf die Rede von einer ‚alten‘ und einer ‚neuen‘ *Kritischen Theorie* Bezug genommen wird, so im Bewusstsein dessen, dass im öffentlichen Diskurs diese Grenzziehung bis in die Gegenwart mit dem sprachpragmatischen und sozialtheoretischen Paradigmenwechsel assoziiert wird, den Habermas seit Mitte der 1970er Jahren im Kontext seiner eigenen ersten werkbiografischen Wende vollzogen hat (vgl. Thein 2024, 16). Zugleich ist eine interne Theoriedynamik auch für die Zeiten davor und danach zu konstatieren, so dass auch die Rede von einer ‚älteren‘ sowie einer ‚jüngeren‘ oder ‚neueren‘ *Kritische Theorie* als flexibel ausgelegt werden kann, in Abhängigkeit vom historischen und auch programmatischen Standort der jeweiligen Perspektivierung.

Die seit den 1980er Jahren auch den öffentlichen Diskurs über *Kritische Theorie* bestimmende Thematisierung eines mit der Kommunikations- und Diskurstheorie von Habermas einhergehenden Paradigmenwechsels hatte ebenso Axel Honneth als damals neuer und aus heutiger Sicht ehemaliger Direktor des *Instituts für Sozialforschung* veranlasst, über die systematische Einheit, aber auch die Differenzen in der Theoriegeschichte der *Frankfurter Schule* von Horkheimer bis Habermas nachzudenken. Als zentrale Gemeinsamkeit stellt er deren „sozialtheoretischen Negativismus“ heraus, der sich auf die Vorherrschaft einer einschränkenden, verdinglichenden und Leid verursachenden Rationalität in modernen liberalen Gesellschaften bezieht:

„Die zentralen Vertreter der Kritischen Theorie teilen nicht nur das formale Schema einer Diagnose des Kapitalismus als eines sozialen Verhältnisses blockierter und vereinseitigter Rationalität, sondern auch die Vorstellung über das angemessene Mittel der Therapie. Die Kräfte, die zur Überwindung der sozialen Pathologie beitragen können, sollen aus ebenjener Vernunft stammen, deren Verwirklichung durch die gesellschaftliche Organisationsform des Kapitalismus gerade verhindert wird.“ (Honneth 2007, 48)

Hinter den „unterschiedlichen Praxismodellen“ der Theorien von „Horkheimer bis Habermas“ sieht Honneth in der mit dem letzten Satz angesprochenen Verwirklichungsfrage „nur Statthalter dieses einen Gedankens, dem zufolge die Vergesellschaftung des Menschen nur unter Bedingungen kooperativer Freiheit gelingen kann; wie auch immer die anthropologischen Vorstellungen im einzelnen beschaffen sein mögen, sie stehen letztlich für die ethische Idee, eine Form der gemeinsamen Praxis auszuzeichnen, in der die Subjekte miteinander oder kooperativ zur Selbstverwirklichung gelangen können“ (ebd., 36). Bei aller Hervorhebung eines Paradigmenwechsels in der Theoriegeschichte der *Frankfurter Schule* insistieren verschiedene Vertreterinnen und Vertreter einer ‚neueren‘ *Kritischen Theorie* darauf, dass ein wesentlicher Kern an normativen Problemstellungen und Lösungsansätzen über diesen Wandel hinweg erhalten geblieben ist. Während Honneth diesen Kernbestand in der ethischen und immanent rekonstruierbaren Idee

einer kooperativen Praxis verortet, aus der sich die Kritik der gesellschaftlichen Ursachen von sozialen, also strukturellen Pathologien in modernen Gesellschaften speist, fokussiert Martin Saar in einem jüngeren Beitrag noch stärker das Moment der Herrschaftskritik als übergreifende, wenn auch in sich kontroverse Motivlage:

„Die Kritische Theorie Frankfurter Prägung beginnt mit der Prämisse oder der Voraussetzung der Existenz sozialer Herrschaft. In der Welt, in die hinein diese Forschungen, Texte und Interventionen geschickt wurden, herrscht Teilung und Ungleichheit, und dies fordert das moralische Gefühl und die vernünftige Reflexion gleichermaßen zur Reaktion und zum Widerspruch heraus.“ (Saar 2021, 186)

Mit ähnlicher Intention hat Seyla Benhabib zur hundertjährigen Feier der *Frankfurter Goethe-Universität* darauf hingewiesen, „dass Habermas‘ Werk dem Kernanliegen der ‚entlarvenden Kritik‘ treu geblieben ist, da er die Gesellschaft weiterhin als ein widersprüchliches Ganzes mit auseinanderdriftenden Tendenzen begreift und damit die Verknüpfung von Kritik und Krise erst wiederherstellt“ (Benhabib 2014, 103). Mit dieser Figur sei ein politisch-ethischer Horizont aufgespannt, der die *Kritische Theorie* trotz aller Paradigmenkonkurrenzen in einer sehr grundsätzlichen Weise als eine alternative, weil kritische Wissenschaftsoption auch für die ‚Neue Welt‘ des 21. Jahrhunderts sich etablieren lasse.

Unabhängig von der sachlichen Frage, ob mit diesen Bestimmungsversuchen tatsächlich die gemeinsame übergreifende Motivlage der Vertreter der *Frankfurter Schule* von der Gründergeneration bis in die Gegenwart getroffen ist, bleibt aus der Perspektive der retrospektiven Beobachtung zunächst festzustellen, dass der von Habermas vollzogene und als ein solcher deklarierte Paradigmenwechsel, durch den erst die Rede von einer ‚alten‘ und einer ‚neuen‘ Kritischen Theorie einen auch evaluativ ausdeutbaren Sinn erhalten hat, gerade von den Nachgeborenen überwiegend als inhaltlich und methodisch einschlägig sowie unumkehrbar betrachtet wird: „Im Zuge der intellektuellen Entwicklung von Horkheimer bis Habermas hat sich natürlich diese Idee eines vernünftigen Allgemeinen nicht nur inhaltlich, sondern auch der methodischen Form nach verändert“ (Honeth 2007, 35). Brunkhorst verweist bezüglich dieser Veränderungen auf die vollständig neu konzeptualisierte Zentralreferenz der Kommunikationstheorie von Habermas, die er – neben der sprachpragmatischen Überwindung des bewusstseinsphilosophischen Paradigmas – aus sozialwissenschaftlicher Perspektive als konstitutiv für den Paradigmenwechsel ansieht:

„Würde man wie Habermas die Zentralreferenz bei der Differenzierung von *System und Lebenswelt* ansetzen und die gesellschaftliche Basis nicht länger auf das ökonomische System eingrenzen, sie vielmehr mit der normfreien Sozialität der organisierten Sozialsysteme, also mit Systemintegration überhaupt identifizieren, dann wäre

das Marxsche epochenprägende Prinzip von Lohnarbeit und Kapital nicht länger epochenprägend; es wäre lediglich die Kernstruktur einer historisch ausgeprägten Produktionsweise im Kontext der durch die Entkoppelung von System und Lebenswelt insgesamt geprägten Gesellschaftsformation.“ (Brunkhorst 2018, 651)

Dass noch über der Ebene der philosophischen und sozialwissenschaftlichen Sachfragen, die durch die hier skizzierten Einlassungen von Brunkhorst, Honneth und Saar berührt sind, solche der öffentlichkeitswirksamen Narrativsetzung mit politischen Implikationen schweben, darauf haben gerade jene ‚Erben Adornos‘ (vgl. Später 2024) aufmerksam gemacht, die dem sowohl wissenschafts- als auch institutionenpolitisch vollzogenen Paradigmenwechsel nicht Folge leisten wollen und wollten:

„Auf dem Namen der Kritischen Theorie lastet eine Hypothek, die Habermas nicht übernehmen wollte oder konnte – es ist ihr außerakademischer Wahrheitsanspruch. [...] Um Jürgen Habermas aber als einen jüngeren Kritischen Theoretiker darstellen zu können, bedurfte es einer besonderen Traditionserfindung, die in den Arbeiten von Axel Honneth, Alfons Söllner, Helmut Dubiel und Rolf Wiggershaus zu verfolgen ist.“ (Claussen 2004, 276 f.)

Dieses Narrativ einer mit dem Ortsnamen sowie der Schulbezeichnung verbundenen und sich zugleich durch paradigmatische Wandlungen auszeichnenden Traditionsgeschichte kommt bis in die Gegenwart in der Rede von ‚Generationen‘ zum Ausdruck. Erstmalig tauchte die Kennzeichnung einer ‚zweiten Generation‘ in der als *Einführung in die kritische Theorie* deklarierten Monografie *Philosophie als Kritik* von Willem van Reijen 1984 in einem so bezeichneten Schlusskapitel auf:

„Nur wenige der zahlreichen Studenten, die Adorno, Horkheimer, Marcuse als ihre philosophischen Lehrer betrachteten, haben die Theoriebildung der Frankfurter Schule fortgeführt. [...] Von denjenigen, die im Anschluß an die erste Generation weitergearbeitet haben, behandle ich hier Habermas, Negt, Offe, Schmidt und Wellmer.“ (van Reijen 1984, 158)

Wenige Jahre später übernahm Rolf Wiggershaus diese Kennzeichnung einer ‚zweiten Generation‘ in seinem Standardwerk zur Geschichte, Entwicklung und Bedeutung der *Frankfurter Schule* und reduzierte die genannte Gruppe bereits auf zwei Protagonisten, nämlich Habermas und Negt, mit deutlicher Konzentration auf ersterem (vgl. Wiggershaus 1988, 705–713). Für Detlev Claussen kam es hierdurch zu einer Verschiebung eben nicht nur in der öffentlichen, an Fragen der Geschichtsschreibung interessierten Wahrnehmung, sondern auch hinsichtlich einer Einschätzung und Beurteilung der von nun an als ‚alt‘ oder ‚früh‘ gekennzeichneten Theoriebildung der Gründergeneration:

„Aber um der wirklichen Verschiebung gewahr zu werden, muss man tiefer graben. Im Zentrum steht eine *invention of tradition*, die mit der *Theorie des kommunikativen Handelns* kurz nach Herbert Marcuses Tod 1979 zum ersten Mal sichtbar, als öffentliche Entwertung der Tradition formuliert wurde.“ (Claussen 2004, 273)

Diese ‚öffentliche Entwertung der Tradition‘ soll im Kontext der folgenden Beitrag aus einer dezidiert philosophischen Perspektive problematisiert werden, ohne in die Fallen einer freischwebenden theoretischen Betrachtung zu verfallen. Wenn der philosophische Begriff im Anschluss an die aus Adornos materialbezogener dialektischer Verfahrensweise gewonnenen Einsichten immer schon einen sozialen und kulturellen Gehalt aufweist, dann ist die philosophische Reflexion der sozialwissenschaftlichen Erkenntnis bei aller Kritik des Positivismus zumindest nicht äußerlich:

„Denn die Kritische Theorie konstituiert sich als ‚einheitliches Ganzes‘ weder durch Aufaddieren empirischer Einzelbefunde noch durch Ableitung aus Oberbegriffen. Sie leistet keine Erklärung der empirischen Befunde im herkömmlichen Sinne, sondern deren Deutung durch Bezug auf ein historisch sich wandelndes, von Spannungen und Widersprüchen durchzogenes ‚lebendiges Ganzes‘. Die Deutung bezieht sich auf eine Theorie der Gesellschaft, die auf einmal Erkanntem und in Begriffen Erfasstem aufbaut, sich aber zugleich gemäß den neu gewonnenen Einsichten wandelt.“ (Tränkle 2024, 262)

An verschiedenen thematischen Feldern soll im Folgenden gezeigt werden, dass die paradigmatische Verabschiedung verschiedener Problemstellungen, die für das Denken und die Theoriebildung der sogenannten ‚alten‘ Kritischen Theorie konstitutiv waren, einen substantiellen Verlust an Einsichten und ebenso an fortzuführenden Denkmöglichkeiten befördert hat, der bis in die Gegenwart negativ fortwirkt. Dieser Tendenz der Etablierung einer auf Abgrenzung bedachten und sich als ‚neu‘ ausweisenden Diskursformation konnte, so die zweite hier zugrunde gelegte Ausgangsthese, gerade der nostalgische und sich teils offen als anachronistisch präsentierende Rückgriff auf die von Horkheimer, Adorno, Marcuse und Benjamin formulierten Ideen kaum etwas entgegensetzen. In diesem Buch wird deshalb ein anderer, sich begrifflich und argumentativ ausweisender Weg der theoretischen Konfrontation von sich als Paradigmen darstellenden konzeptuellen Zusammenhängen gegangen, der das Verhältnis von ‚alter‘ und ‚neuer‘ *Kritischer Theorie* nicht als einen Kampfplatz zweier Gruppierungen konzeptualisiert, sondern als ein philosophisches Verhältnis von Konstellationen und Transformationen. Eine Kritik von Theoremen und Philosophem, deren zeitliche Verortung noch nichts über deren Gehalt aussagt, gründet also in einer im Modus der Rekonstruktion vollzogenen Vergewisserung über die Konstellationen und Transforma-

tionen von kritischen Ideen und Konzepten, und nicht in stupender Oppositionshaltung.

Zur Abfassung des vorliegenden Buches rücken zudem zwei neue Entwicklungen in den Horizont der Theoriegeschichte der *Kritischen Theorie*. Die eine betrifft die Geschichtsschreibung selbst, die andere die neuen Erscheinungsformen einer *Critical Theory* oder auch von kritischen Theorien im Plural. Hinsichtlich der Rekonstruktion und Rezeption der Geschichte des mit dem Ortsnamen ‚Frankfurt‘ verbundenen Diskurs- und Theoriezusammenhangs hat Honneth bereits in den 1990er Jahren auf die nicht nur historische, sondern auch sachliche Relevanz der Arbeiten von denjenigen Autoren hingewiesen, die „im Institut für Sozialforschung eine eher randständige Position innehatten, also der ‚Peripherie‘ angehörten“ (Honneth 1999, 26). Die über viele Jahrzehnte vorherrschende Vorstellung von einer Einheit oder Kohärenz der Theoriebildung in der Gründergeneration folgt somit eher einem Narrativ der Geschichtsschreibung, das jedoch in der jüngeren Zeit erfolgreich aufgebrochen worden ist:

„Weder die Zielsetzung des Instituts in seiner Gründungsphase noch die personale Zusammensetzung des Kreises von (ausschließlich männlichen) Wissenschaftlern um Max Horkheimer hatten eine einheitliche Programmatik oder Methodologie im strengen Sinne wahrscheinlich gemacht [...]. Dass die internen Diskussionen im Institut, auf den Seiten der Zeitschrift für Sozialforschung und ihrer Nachfolgeorgane und in der wissenschaftlichen Kommunikation mit den internationalen Kollegen so vielfältig und grundsätzlich waren, zeigt den damaligen Bedarf an Positionierung der einzelnen Wissenschaftspersönlichkeiten und des institutionellen Kontexts deutlich an.“ (Saar 2021, 183)

Zahlreiche Arbeiten zu den peripheren Personen und Theorieentwürfen konnten in den vergangenen Jahren die übergreifende und zugleich nicht monolithische Produktivität des Theoriezusammenhangs der 1930er Jahre und auch der Folgejahrzehnte aufweisen und im Sinne einer adäquaten Geschichtsschreibung ein realistischeres Bild auch von den hieraus resultierenden kontroversen Analyse- und Positionsbestimmungen zu verschiedenen Zeit- und Sachfragen liefern.

Zum zweiten findet eine thematische Diversifizierung und lokale Entgrenzung des mit der *Kritischen Theorie* verbundenen Theoriegebäudes im Zeichen ihrer Internationalisierung statt (vgl. Lessenich 2022), die ihrem Anspruch nach reflexiv angelegt ist: „Der Verdacht, die Kritische Theorie selbst verkörpere denjenigen methodischen und politischen Eurozentrismus, den eine wahrhaft kosmopolitische Perspektive auf Befreiung eigentlich überwinden müsste, steht zu Recht im Raum, und nicht wenige Kommentatorinnen und Kritiker haben ihn (mit mehr oder weniger exegetischer Mühe) erhoben“ (Saar 2021, 189). Die Selbstbefragung geht in einigen Spielarten von kritischen Theorien mit Neuaustrichtungen einher, die sehr stark von poststrukturalistischen, neomarxistischen und postkolo-

nialen Theorieeinflüssen zehren. Zugleich ist auf Grundlage einer subtilen Aneignung von radikaldemokratischen Versatzstücken eine verstärkte Politisierung der Theoriebildung insgesamt zu spüren. Nicht grundsätzlich, aber doch in einigen dieser neueren oder jüngsten Erscheinungsformen einer sich bereits als ‚vierte Generation‘ markierenden *Critical Theory* kommt der Hang zur Konfundierung von Theorie und politischer Agitation zu einem unwohlen Ausdruck, dem sich die vorliegenden Beiträge entgegenstellen möchten, ohne der Einsicht in die Notwendigkeit einer inhaltlichen Erweiterung und Entgrenzung der Themen- und Problemstellungen einer gegenwartsbezogenen kritischen Theorie sich verweigern zu wollen:

„Wenn es zur Identifikation der Kritik mit einem bestimmten subjektiven oder kollektiven Standpunkt kommt, büßt sie, ob ihrer Nähe zu spezifischen politischen Anliegen, das ideologiekritische Urteilsvermögen ein. Wo die Distanz zur politischen Praxis eingezogen wird, droht kritische Theorie schließlich zur ‚bloßen Rationalisierung‘ einer politischen Gesinnung zu werden.“ (Tränkle 2024, 267f.)

2. Konstellationen und Transformationen

In einem journalistischen Beitrag hat in jüngerer Zeit Jochen Hörisch auch auf den stilistischen Bruch auf der Darstellungsebene hingewiesen, der ihm zufolge die ‚alte‘ von der ‚neuen‘ *Kritischen Theorie* trennt und implikationsreich ausgedeutet werden kann:

„Kommunikation“ ist das Schlüsselwort der neueren (durch Jürgen Habermas geprägten) Frankfurter Schule. Ihre kommunikative Kompetenz ermögliche es Menschen, den zwanglosen Zwang besserer, nämlich sachlich begründeter Argumente walten zu lassen und damit Konflikte aller Art einer ebenso sach- wie menschengerichteten Lösung zuzuführen: So lautet die frohgemute Leitthese einer Theorie, die mit ihrem Zentralbegriff ‚Kommunikation‘ bemerkenswert unkritisch vorgeht. [...] Habermas und seine Schüler tun alles, um nicht schön, überraschend, kontraintuitiv oder gar dunkel-glänzend zu schreiben. Stilistische Brillanz gilt ihnen als verdächtig, täuscht sie doch über mangelnde Argumentativität hinweg.

Zu den auffälligsten Merkmalen der frühen Kritischen Theorie zählen hingegen ihr dezidiert kritisches Verständnis von ‚Kommunikation‘, ihre Aufmerksamkeit für Paradoxien und ihr ebenso faszinierender wie irritierender Sound. Walter Benjamin und Theodor W. Adorno waren Stilisten von Graden. Der primäre Impuls ihres Stils ist nicht zu überhören beziehungsweise zu überlesen: Er ist nicht kommunikationsfreundlich. Und will es auch gar nicht sein.“ (Hörisch 2024, 115)

Mit Blick auf die Form der Texte der älteren Generation hat Habermas selbst im Vorwort zu einem von ihm 1978 herausgegebenen Sammelband mit Beiträgen von Bloch, Marcuse, Adorno, Arendt, Benjamin und Scholem auf die Charakteristika der „philosophischen Essayistik“ hingewiesen, unter welchen Begriff er deren präferierte sprachlich-stilistische Darstellungsform subsumierte; er führte hier den „geringeren Grad an Stringenz“ und den „literarischen Charakter“ im Abgleich mit den analytischen wissenschaftlichen Schreibweisen an, aber auch den „stärkeren Zugang zum öffentlichen Bewußtsein“ verbunden mit einer „größeren publizistischen Wirksamkeit“, die Bezugnahmen des philosophischen Gedankens auf Politik, Kunst und Religion, die Möglichkeit der „ungeschützteren Parteinaahme“, die „beweglichere Assoziation“ sowie einen stärkeren Spannungsaufbau zwischen Positionen ohne Sichtbarmachung von deren Beschränkungen (Habermas 1978, 3). Hörisch geht im Vergleich viel weiter und tiefer in seiner Analyse von Gründen für eine aus heutiger Sicht anachronistisch und verdächtig wirkende Schreibweise, die sich der Kommunikation sperrt, statt die argumentative Interaktionsabsicht zwischen Schreibenden und Lesenden in den Vordergrund zu rücken. Er verweist hierzu auf Adornos Bemerkung zum Stil der Dichtung, nach der diese die Kommunikation deshalb kündigt und bewusst Unverständlichkeit transportiert, um die Sache, um die es geht, nicht „durch Kommunikation zu verunstalten, welche daran hindert, die Sache zu kommunizieren“ (Hörisch 2024, 115). Auch Axel Honneth hat in einem frühen, ebenso den Paradigmenwechsel zwischen Adorno und Habermas aus philosophischer Sicht hervorhebenden Artikel für die Juliausgabe des *Merkur* von 1979 auf jene reflexive Anlage des Stils von Adornos Philosophie in Bezug auf deren kulturkritische Anliegen hingewiesen:

„Wenn die Darstellungsform von Theorie gedeutet werden muß als Organisation von Erkenntnisgehalten, in der sich die geschichtliche Erfahrung ausprägt, dann muß eine als Kritik begriffene Theorie sich auch ihrer Form nach der bisherigen Bewußtseinsgeschichte entziehen. Adornos Philosophie setzt daher ihre eigene Form gegen das Rationalitätsprinzip abstrakter Logik; seine geschichtsphilosophischen Prämissen zwingen zur Frontstellung gegen die methodische Organisierung von Theoriegehalten überhaupt. [...] Gegen die Kommunikationsfunktion von Sprache versuchen die Thesen Adornos philosophisches Denken sprachlich wieder an Gegenstandsnähe zu orientieren.“ (Honneth 1979, 656–659)

Dementgegen ist Habermas' eigenes sprachliches Darstellungsverfahren umgekehrt von der Prämissen getragen, sich so in den wissenschaftlichen Diskussionsprozess einzubinden, dass im Kontext von philosophischen und sozialwissenschaftlichen Paradigmenkonkurrenzen ihr Begründungsanspruch gestärkt wird. Er begreift bis in die Gegenwart und im Anschluss an den frühen Pragmatismus (vgl. Thein 2024, 220f.) in erkenntnistheoretischer Hinsicht den „Diskussi-

onszusammenhang der Forschergemeinschaft als Selbstaufklärungsprozeß“, und wählt deshalb ein Darstellungsmedium, das sachliche, argumentative und methodische „Überprüfung geradezu erzwingt“ (Honneth 1979, 658 f.).

Nun nimmt der vorliegende Band in seiner Titelgebung mit dem Terminus der ‚Konstellationen‘ Anklang an Adornos eigene Umschreibung seiner in einem starken Sinne expressiv-ästhetischen Darstellungsweise mit spezifischer begrifflicher Intention. Das konstellative Denken setzt sich ab von definitorisch und klassifikatorisch vorgehenden begrifflichen Bestimmungsversuchen von Sachgehalten und Erkenntnisgegenständen: „Der Konstellationsbegriff fungiert als eine repräsentative Modellanordnung für die Sache, die der Begriff zwar meint, aber erst durch seine Begriffskonstellation einholbar ist“ (Jung 2017, 72). Das konstellative Denken soll erkenntnis- und repräsentationstheoretisch die Problemstellungen der klassischen und analytischen Herangehensweisen der begrifflichen Bestimmung von Gegenständen mit singulärem, besonderem Status und ebensolchen Merkmalseigenschaften überwinden: „die durch den Begriff verursachte Abspaltung des sinnlich Materiellen soll durch die Konstellationsbildung rückgängig gemacht werden“ (ebd.).

Im Folgenden wird die von Benjamin und Adorno überlieferte Idee des konstellativen Denkens und Schreibens (vgl. Thein 2013, 317–328) nicht auf der Darstellungsebene, sondern hinsichtlich des thematischen und inhaltlichen Zuganges zu den Fragen von Geschichte und Genealogie, Rationalität und Rationalitätskritik, Recht und Rechtskritik sowie Theorie und Praxis probiert. Auf diesem Wege soll mit den Beiträgen dieses Bandes nicht die Sinnhaftigkeit und Bedeutsamkeit von transformativen Theoriedynamiken infolge von inneren, theoretischen Gründen einerseits oder äußerer, zumeist politischen, kulturellen oder institutionellen Verursachungen andererseits infrage gestellt werden. Allerdings ist eine wesentliche Intention der in inhaltlicher Hinsicht hier verfolgten konstellativen Herangehensweise, der Dogmatisierung von Paradigmenwechseln entgegenzuwirken. Aus dem gleichen Grunde ersetzt in den Beiträgen dieses Buches die stärker an der begriffsgeschichtlichen Forschung orientierte Redeweise von ‚Transformationen‘ das aus der Tradition von Thomas Kuhn entstammende und von Brunkhorst wieder aufgenommene wissenschaftstheoretische Konzept der sich wandelnden Paradigmenbildung. Denn gerade durch diesen Rekurs auf die Idee der Paradigmenbildung mit Blick auf die *Kritische Theorie* sind in den vergangenen Jahrzehnten diskursive Ausschlüsse produziert und reproduziert worden, die mit wissenschafts-, institutionen- und öffentlichkeitspolitischer Wirksamkeit für die Abspaltung von philosophischen Themen und Einsichten geführt haben, die es nun in Kombination mit rekonstruktiven Zugangsformen auf konstellative Weise wieder an die Oberfläche der diskursiven Formationen zurückzuholen gilt.

Dieses die Darstellung der Beiträge weithin tragende rekonstruktive Vorgehen zeichnet wiederum auf der philosophischen Sachebene ‚Transformationen‘

– der zweite im Haupttitel des vorliegenden Buches anklingende Schlüsselterminus – in zweierlei Hinsicht nach, nämlich zum einen als „transformierende Aneignung“ von überlieferten Grundbegriffen, und zum anderen mit Blick auf „Begriffstransformationen“, die zu deutlich veränderten Gehalten jener Grundbegriffe geführt haben (Thein 2013, 25 f.). Durch die konstellative Anordnung der inneren Verweisstrukturen zwischen den die Theoriegeschichte der *Kritischen Theorie* prägenden Themen und Konzepten wird zugleich die Kontingenz dieser Transformationen sichtbar gemacht, durch die der Horizont einer philosophischen Infragestellung von Paradigmenwechsel geöffnet werden soll.

Für sachliche Unterstützung und wertvolle philosophische Hinweise bei der Erstellung des Manuskripts danke ich Jule Bärmann, Kerstin Gregor-Gehrmann, Emil Hartung sowie Tanja Uekötter. Für den fortwährenden Austausch über kritische und aktuelle Themen sowie die Einladung, in der Buchreihe *Gesellschaftsforschung und Kritik* bei Beltz Juventa zu veröffentlichen, danke ich Stefan Müller.

Literatur

- Benhabib, S. (2014): Von Horkheimer zu Habermas und in die Neue Welt. Der ethisch-politische Horizont der Kritischen Theorie. In: Blätter für deutsche und internationale Politik, Heft 8/2014, 97–109.
- Brunkhorst, H. (2019): Paradigmakern und Theoriodynamik der Kritischen Theorie der Gesellschaft. In: Bittlingmeyer, U. H. / Demirovic, A. / Freytag, T. (Hrsg.): Handbuch Kritische Theorie. Wiesbaden: Springer VS, 623–662.
- Claussen, D. (2004): Kann Kritische Theorie vererbt werden? In: Freytag, T. / Hawel, M. (Hrsg.): Arbeit und Utopie. Frankfurt am Main: Humanities Online, 271–285.
- Habermas, J. (1978): Politik, Kunst, Religion. Essays über zeitgenössische Philosophen. Stuttgart: Reclam.
- Honneth, A. (1979): Adorno und Habermas – Zur kommunikationstheoretischen Wende kritischer Sozialphilosophie. In: Merkur – Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken, Heft 7/1979, 648–665.
- Honneth, A. (1999): Kritische Theorie. Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition. In: Ders.: Die zerrissene Welt des Sozialen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 25–72.
- Honneth, A. (2007): 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: Suhrkamp, 28–56.
- Hörisch, J. (2024): Wer so schreibt, will nicht verstanden werden. Theodor W. Adorno und Walter Benjamin. In: Rudolph. M. (Hrsg.): Philosophie Magazin Sonderausgabe: Edition – Impulse für 2024, 114–117.
- Jung, T. (2017): „Über den Begriff durch den Begriff hinauszugelangen“ – Konstellationsbildung durch Begriffstranszendenz? In: Ders.: Nachlese. Fermente Kritischer Theorie. Köln: Papy Ros- sa, 51–78.
- Lessenich, S. (2022): Petite Auberge Aufbruch – Zu den Möglichkeitsräumen kritischer Sozialforschung heute. In: Soziologie, 51, Heft 2/2022, 115–126.
- Saar, M. (2021): Theorie und Kritik, heute. In: Zeitschrift für kritische Theorie, Heft 52–53/2021, 183–192.

I. Geschichte und Genealogie

Transformationen einer kritischen Theorie der gesellschaftlichen Synthesis

In den *Drei Studien zu Hegel* von Theodor W. Adorno findet sich eine rätselhafte Formulierung, durch welche der Autor die Konzentration auf ein Geheimnis lenkt, das ihm zufolge den Kernmotiven der idealistischen Philosophie zugrunde liegt:

„Das Kantiche Moment der Spontaneität, das in der synthetischen Einheit der Apperzeption mit der konstitutiven Identität geradezu in eins gesetzt ist – Kants Begriff des Ich denke war die Formel für die Indifferenz erzeugender Spontaneität und logischer Identität –, wird bei Hegel total und in solcher Totalität Prinzip des Seins nicht weniger als des Denkens. Indem aber von Hegel Erzeugen und Tun nicht mehr bloß als subjektive Leistung dem Stoff gegenübergestellt, sondern in den bestimmten Objekten, in der gegenständlichen Wirklichkeit aufgesucht sind, rückt Hegel dicht an das Geheimnis, das hinter der synthetischen Apperzeption sich versteckt und sie hinaushebt über die bloß willkürliche Hypostasis des abstrakten Begriffs. Das ist jedoch nichts anderes als die gesellschaftliche Arbeit.“ (Adorno 1997b, 265)

Die hier angeführte Textstelle bringt zunächst in komprimierter Weise Adornos Lesart der begrifflichen Entwicklung zwischen Kant und Hegel zum Ausdruck. Darüber hinaus deutet sich bereits sein Versuch einer gesellschaftstheoretischen Wendung der idealistischen Semantik dadurch an, dass er auf die gesellschaftliche Arbeit verweist, die sich wie ein Geheimnis hinter der idealistischen Theorie von der synthetischen Einheit der transzendentalen Apperzeption verberge. Diese Motivlage einer Verhältnisbestimmung von Denkformen und gesellschaftlichen Kategorien war, ist und bleibt grundlegend für die philosophischen Anstrengungen der sich in der Tradition der materialistischen Ökonomiekritik von Karl Marx verortenden *Kritischen Theorie*. In seinem Beitrag *Philosophie und kritische Theorie*, erstmalig veröffentlicht im sechsten Band der *Zeitschrift für Sozialforschung*, verwies so Herbert Marcuse bereits 1937 auf das Spezifische der Interpretationen von philosophischen Problemstellungen im Rahmen der sich konstituierenden *Kritischen Theorie*. Diese greift demzufolge mit den gesellschaftskritischen Deutungen von philosophischen Begriffen in die inner-philosophischen Problematiken, die mit den jeweiligen erkenntnistheoretischen oder metaphysischen Konzepten verbunden sind, nicht intern ein. Stattdessen wolle sie, wenn sie die Fragestellungen nach der Allgemeinheit der Erkenntnis mit solchen nach der Gesellschaft verbindet, aufzeigen, „in welchen bestimmten gesellschaftlichen Verhältnissen es gründet, wenn die Philosophie an eine weitertragende Problemstellung nicht herankommen konnte, und daß eine andere

Lösung außerhalb der Reichweite dieser Philosophie lag“ (Marcuse 1979, 241). Die mit den philosophischen Konzepten und Ideen verbundenen Problemstellungen sind demnach solche, deren Grund nicht immanent zu verorten ist, sondern die „von außen in die Philosophie“ hineinkommen und deshalb „nur außerhalb der Philosophie zu überwinden“ seien (ebd.). Die internen Problemstellungen der Philosophie gründen dieser These zufolge in gesellschaftlichen Verhältnissen, und können entsprechend nur durch eine Veränderung von diesen aufgelöst oder – in einem dialektischen Sinne – aufgehoben werden. Wie im Folgenden gezeigt werden soll, ist die Frage nach dem Verhältnis des philosophischen Denkens zu den gesellschaftlichen Formen prägend für die Gründergeneration der *Frankfurter Schule*. Infolge des mit der Kommunikationstheorie von Habermas verbundenen Paradigmenwechsels, der die Fragen der normativen Begründung von Gesellschaftskritik mit jenen einer intersubjektiven Verständigungs- oder Anerkennungs rationalität koppelt, geht diese Thematik jedoch verloren und wird durch ein auf die Sozialstruktur von modernen Gesellschaften bezogenes philosophisches Begriffs instrumentarium ersetzt, ohne das Verhältnis der Theorie zur gesellschaftlichen Praxis noch einmal einer eigenständigen Reflexion zu unterwerfen.

Dementgegen hatte Adorno in den 1956 erstmalig veröffentlichten *Drei Studien zu Hegel* sowie in weiteren philosophischen Schriften jene Fragestellung nach dem Verhältnis von idealistischer Philosophie und den gesellschaftlichen Verhältnissen unter den Prämissen des eigenen dialektischen Zuganges auch gegenüber Marcuse und Horkheimer noch einmal neu aufgerollt und auf die Spitze getrieben. Während die Thematik also bereits in den Schriften des *Instituts für Sozialforschung* aus den 1930er Jahren vor dem Hintergrund von sehr sichtbar aus dem Werk von Karl Marx entnommenen Diktionen bearbeitet wurde, knüpft Adorno in der Nachkriegszeit an diese unter nun veränderten historischen Voraussetzungen und philosophischen Zugriffsweisen wieder an. Thematisch geht es entsprechend in dem angeführten Zitat um eine Bestimmung des Verhältnisses von ‚synthetischer Einheit‘ als einem konstitutiven Moment für die idealistischen Erkenntnis-, Denk- und Seinsbestimmungen auf der einen Seite und den über die Ökonomiekritik von Marx gewonnen Einsichten in die ‚gesellschaftliche Arbeit‘ auf der anderen Seite. Adornos Zugriff auf das Problem unterscheidet sich jedoch von dem von Marcuse skizzierten. Zur Erörterung der im Zitat komprimiert vorgetragenen These und den für Adorno spezifischen Ausdeutungsweisen des Verhältnisses von idealistischer und gesellschaftlicher Synthesis wird im Folgenden zunächst die Herausbildung des idealistischen Subjektbegriffs bei Kant und Fichte (1) sowie die angedeutete Kritik an jener Verfahrensweise und ihrem Resultat (2) rekonstruiert. Die in der Textstelle angesprochene besondere Weise der wirklichkeitsvermittelten Vollzugstätigkeit des Begriffs in Hegels Philosophie soll anschließend aus Adornos Blickwinkel herausgearbeitet werden (3). Daran anknüpfend ist nach den sich konstellativ anordnenden Betrachtungen des Verhältnisses von idealis-

tischer und gesellschaftlicher Synthesis in Adornos Schriften zu fragen, die von Alfred Sohn-Rethel beeinflusst sind (4).

Von Adornos deutender Bestimmung des Verhältnisses von Denkformen und gesellschaftlichen Formen ausgehend werden konzeptuelle Grundentscheidungen der sich im Zugriff deutlich unterscheidenden sozialtheoretischen Fassung der Frage nach der gesellschaftlichen Synthesis bei Jürgen Habermas dargelegt, die auf einer Kritik an der Marx unterstellten Reduktion von Vergesellschaftung auf ein instrumentales Verständnis von Arbeit aufruhen (5). Abschließend sollen zwei konträr verlaufende kritische Umgangsweisen mit der von Habermas unternommenen Reduktion einer normativ fundierten gesellschaftlichen Synthesis auf sprachlich vollzogene Kommunikation skizziert werden, nämlich zum einen die Rehabilitierung einer auf das Spätwerk von Marx zurückführenden Kritik der gesellschaftlichen Arbeit bei Moishe Postone (6), sowie zum anderen Axel Honneths Versuch einer Transformation der diskursiv ausgerichteten Intersubjektivitätstheorie in eine soziale Theorie der Anerkennung (7).

1. Das Selbstbewusstsein als idealistisches Synthesisprinzip

Der erste von Adorno zitierte Satz aus den *Drei Studien zu Hegel*, der von Kants Philosophie handelt, enthält mehrere sehr dicht zusammengezogene Thesen über die epistemologische Grundausrichtung von dessen Transzentalphilosophie. Die beiden für Kants Subjektverständnis konstitutiven Momente stellen demzufolge die ‚erzeugende Spontaneität‘ und die ‚logische Identität‘ dar. Beide Begriffe umschreiben die transzentalphilosophisch begründete Form der Subjektivität, da sie nach Adornos Lesart ‚in der synthetischen Einheit der Apperzeption‘ sowie im ‚Begriff des Ich denke‘ in eins gesetzt werden und deshalb dort in einem Verhältnis der ‚Indifferenz‘ stehen. Zu entschlüsseln ist also, was Kant unter der Rede von einer ‚synthetischen Einheit der Apperzeption‘ versteht, und inwieweit die Ideen von Spontaneität und Identität für diese charakteristisch sind.

Die Frage nach einem erkenntnistheoretisch ausweisbaren Einheitsprinzip, das die epistemische Bezugnahme auf mannigfaltige Welt durch deren vorstellungsbezogene und semantische Synthesis ermöglicht, kann als motivgebend für die Systemausbildungen der idealistischen Philosophie angesehen werden. Kant führt in der *Kritik der reinen Vernunft* dieses Prinzip auf den tiefsten Punkt der Subjektivität – das Selbstbewusstsein – zurück, welches somit zugleich als Ermöglichungsbedingung für die Objektivität der Erkenntnis von Gegenständen dienen soll. In den hierzu einschlägigen Kapiteln zur metaphysischen und transzendentalen *Deduktion der reinen Verstandesbegriffe* steht zunächst die Frage nach der kategorialen Grundstruktur des Verstandes und die aus ihm zu erklärende Möglichkeit eines gegenstandsbezogenen Urteilens im Vordergrund. In einer bekannten

Textstelle geht Kant auf das Verhältnis von Urteilslogik und Gegenstandsbezug in den urteilenden Akten des Verstandes ein:

„Dieselbe Funktion, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urteile Einheit gibt, die gibt auch der bloßen Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung Einheit, welche, allgemein ausgedrückt, der reine Verstandesbegriff heißt. Derselbe Verstand also, und zwar durch eben dieselben Handlungen, wodurch er in Begriffen, vermittelst der analytischen Einheit, die logische Form eines Urteils zu Stande brachte, bringt auch, vermittelst der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung überhaupt, in seine Vorstellungen einen transzendentalen Inhalt, weswegen sie reine Verstandesbegriffe heißen, die a priori auf Objekte gehen, welches die allgemeine Logik nicht leisten kann.“ (Kant 1998, B 105)

Der Verstand vollzieht synthetische Urteile a priori vor dem Hintergrund der logisch-analytischen Formen von Urteilen, die er im selben Akt auf inhaltliche Vorstellungen von Gegenständen in der Welt so bezieht, dass eine transzendentale Form der Erkenntnis stattfinden kann. Urteile sind deshalb mittelbare Erkenntnisse von Gegenständen, also synthetisierte Vorstellungen von eben solchen, die als eine Einheit zu Bewusstsein kommen: „Diese Einheit als gewußte macht den eigentümlichen *Inhalt des Urteils* aus, mittels dessen sich das Bewußtsein über die unterschiedlichen und je für sich gegebenen Vorstellungen hinaus in neuer und selbst verantworteter Form auf die Wirklichkeit bezieht“ (Bubner 1992, 101). Es ist Kant zufolge das Vermögen des Verstandes, durch seine apriorischen Begriffe – die Verstandesbegriffe oder Kategorien – genau jenen hier beschriebenen Akt zu leisten. Die Kernthese der *Transzendentalen Deduktion* über die grundlegende Ermöglichungsbedingung jenes einheitlichen Vollzuges von gegenstandsbezogenen Urteilsakten lautet wiederum, dass die epistemisch diffizile Funktionsweise der reinen Verstandesbegriffe überhaupt nur möglich ist auf dem „Grunde der synthetischen Einheit a priori“ (Kant 1998, B 104), womit dann genau jene ‚synthetische Einheit der Apperzeption‘ gemeint ist, auf die Adorno in seinem Beitrag abzielt.

Der Terminus *Synthesis* steht in der Kantischen Philosophie für die transzentalphilosophisch begründete Verbindung einer Vielheit oder Mannigfaltigkeit zu einer Einheit. Epistemologisch zielt der Begriff in der *Kritik der reinen Vernunft* auf den erkenntniskonstitutiven Prozess der Zusammenführung von einer in der Sinnlichkeit gegebenen Mannigfaltigkeit zu einem einheitlichen Begriff von dieser. Im Urteilen operationalisiert sich dieser Prozess der Synthese der subjektiven Erkenntnisformen mit der Mannigfaltigkeit der Welt durch erkenntniserweiternde synthetische Urteile a priori. Da die synthetischen Akte des Verstandes von Kant als spezifisches Merkmal der gemeinten Einheit ausgewiesen werden, gründen sie in einem die Mannigfaltigkeit synthetisierenden Einheitsprinzip. Eine solche höchste Einheitsform des menschlichen Erkenntnisvermögens fundiert

sämtliche Formen des kategorialen Urteilens und ist in der Grundstruktur des logischen Gebrauchs des Verstandes aufzusuchen. Dieser logische Grund des Urteilens findet sich in Form eines analytischen Satzes ausformuliert, den Kant an prominenter Stelle anführt. Im § 16 der *Transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe* heißt es:

„Das: *Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten können [...]. Also nur dadurch, daß ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen in einem Bewußtsein verbinden kann, ist es möglich, daß ich mir die Identität des Bewußtseins in diesen Vorstellungen selbst vorstelle, d. i. die analytische Einheit der Apperzeption ist nur unter der Voraussetzung irgend einer synthetischen möglich.“ (Kant 1998, B 132 f.)

Adorno nimmt in der zitierten Textpassage genau auf diese Konstellation von analytischer und synthetischer Einheit des Bewusstseins Bezug, da die erstere die logische Identität des ‚Ich denke‘ verbürgt, und diese zugleich als solche nur möglich ist aufgrund der stetigen synthetischen Bezugnahme auf von jenem ‚Ich denke‘ unterschiedene gegenständliche Vorstellungen. Nur durch die analytische Vorstellung eines mit sich selbst identischen Bewusstseins wird überhaupt eine mannigfaltige Synthesis von Vorstellungen in einem Selbstbewusstsein möglich. Zugleich wird die Bildung der Vorstellung von einem ‚Ich denke‘ nur möglich durch die Bezugnahme auf jene im Bewusstsein zu vereinigende Vorstellungsmannigfaltigkeit. Das die Vorstellungsmannigfaltigkeit begleitende ‚Ich denke‘ ist selbst weder anschaulich gegeben noch begrifflich-kategorial bestimbar, und in diesem Sinne ist sein Inhalt bloß die eigene Formbestimmung als die logische Identität der die Erkenntnisakte begleitenden Vorstellung. Es handelt sich um ein Abstraktionsprodukt von dem Bezug der einzelnen Denkakte auf die mannigfaltigen Vorstellungen. Das ‚Ich denke‘ in Form seiner – in Adornos Worten – sowohl ‚konstitutiven‘ als auch ‚logischen Identität‘ ist zugleich die letzte Bedingung des Vollzuges von Erkenntnissynthesen überhaupt.

Für sich selbst bleibt von dem ‚Ich denke‘ nur dessen Selbsttätigkeit, die ‚Spontaneität‘ aussagbar, welche Adorno als zweites Charakteristikum der synthetischen Einheit der Apperzeption anführt. Mit Spontaneität ist der Handlungscharakter des Verstandes hinsichtlich dessen Synthetisierungsleistungen gemeint, mit welchen er die Verbindung der in einem Urteil enthaltenen Vorstellungen zu einer einheitlichen Gegenstandsvorstellung vollzieht:

„Er (Kant) meint eine von sich aus in Gang kommende, durchweg einheitliche und daher im Vollzug bei sich selbst bleibende Tätigkeit. Wenn nun die Einheitlichkeit, an der sich alle synthetisierende Tätigkeit vollzieht, nicht in einem gesondert anzunehmenden Prinzip verankert ist, sondern in der Synthesis selbst präsent sein soll, muß sich ihr Ort bezeichnen lassen. Es ist der reine, nicht weiter modifizierbare Handlungscharakter der Synthesis, der den Ursprung jener Einheit gibt, die aus mannig-

fältigen Vorstellungen immer und immer wieder erzeugt wird. Daß Kant die Synthesis als Handlung deutet, öffnet ihm den gesamten Weg seiner transzendentalen Überlegung.“ (Bubner 1992, 103 f.)

Der spontane Handlungscharakter des Verstandes kann entsprechend nicht hinglich aus der analytischen Einheit des Selbstbewusstseins erklärt werden, sondern konstituiert sich durch den Bezug auf die Vielheit von Vorstellungen. Kant verwendet die von Adorno wieder aufgenommene Terminologie von der synthetischen Einheit der Apperzeption zur Bezeichnung der immanent vorstellungsbezogenen Selbstbewusstseinsstruktur, welche er in einer zentralen Anmerkung als den höchsten Punkt auszeichnet, „an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und, nach ihr, die Transzental-Philosophie heften muß, ja, dieses Vermögen ist der Verstand selbst“ (Kant 1998, B 134). In der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* spricht Kant entsprechend von dem vorstellungsbezogenen Selbstbewusstsein als dem „schlechthin ersten und synthetischen Grundsatz unseres Denkens überhaupt“ (Kant 1998, A 117). Dieser gibt den synthetischen Urteilen *a priori* ihre allgemeine und notwendige Form vor: „Das oberste Prinzipium aller synthetischen Urteile ist also: ein jeder Gegenstand steht unter den notwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung“ (Kant 1998, B 197).

In Fichtes *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* erfährt dieses Kantische Theorem eine nochmalige Radikalisierung. Die *Wissenschaftslehre* verfolgt das Ziel einer Begründung aller Wissensformen aus ersten Prinzipien (vgl. Fichte 1971, 91). Im ersten unbedingten und sich selbst begründenden Grundsatz allen Wissens fallen nach Fichtes Fundamentalanspruch Form und Inhalt zusammen, da sich die Struktur aus dem Gehalt des Satzes ergeben muss. Die wechselseitige Bestimmung ergibt sich notwendig aus der unmittelbaren Selbstevidenz und Voraussetzungslosigkeit des Grundsatzes. Er begründet sich demzufolge selbst, und alle Folgesätze setzen ihn immer schon voraus. Methodisch gelangt Fichte zur Darstellung des Inhalts des ersten Grundsatzes – das ‚absolute Ich‘ – über die Analyse seiner Form auf den Wegen einer „abstrahierenden Reflexion“ (ebd., 91 f.). Ausgangspunkt ist der formale Identitätssatz $A=A$. Dieser ist für das Bewusstsein von unmittelbarer Gewissheit aufgrund seiner reinen Form und beruht auf einer Abstraktion. Der Kopula kommt in der Darstellungsform des Gleichheitszeichens zunächst eine rein logische Funktion zu. Auch durch eine Übersetzung des Satzes $A=A$ in ein Bedingungsverhältnis bleibt dieses von rein logischer Art, denn „wenn A sei, so sei A “ (ebd., 92). Über die Existenz von A wird in diesem Satz keine Aussage getroffen, da dessen Gehalt nicht zur Diskussion steht, lediglich dessen Form. Die Kopula bringt nur die Selbigkeit und Identität der beiden Relatstellen zum Ausdruck. Weder Subjekt noch Prädikat können eine Antwort auf die Frage geben, ob denn überhaupt A sei oder nicht. Jedoch geht aus der Gewissheit des Identitäts- und Bedingungsverhältnisses hervor,

dass ein „notwendiger Zusammenhang [...] schlechthin und ohne allen Grund“ zwischen den Relatstellen gesetzt ist, der von Fichte durch ein X gekennzeichnet wird (ebd., 93). Das Ich wiederum ist die einzige mögliche Instanz, die diesen notwendigen Zusammenhang der logischen Form des Urteils herstellen kann, da alles Handeln in der Vollzugsform des Urteilens auf dieses zurückgehen muss. Der erste Grundsatz hat nach Fichtes Grundlegung die Form *Ich=Ich*.

Fichte geht mit diesem Ansatz einer unmittelbaren Engführung von Form und Gehalt des ersten Prinzips der Philosophie über die Begründungstheorie synthetischer Urteile *a priori* bei Kant hinaus. In der *Kritik der reinen Vernunft* ist das transzendentale Selbstbewusstsein einer nicht-zirkulären Begründung nicht mehr zugängig zu machen und bleibt unbestimmt:

„Zum Grunde derselben können wir aber nichts anderes legen, als die einfache und für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung: Ich; von der man nicht einmal sagen kann, daß sie ein Begriff sei, sondern ein bloßes Bewußtsein, das alle Begriffe begleitet. Durch dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denkt, wird nun nichts weiter, als ein transzendentales Subjekt der Gedanken vorgestellt = x, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird, und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können.“ (Kant 1998, B 404)

Es gibt also im transzentalphilosophischen Rahmen keine zweite Instanz, die die hervorgebrachte logische, identische und formale Vorstellung von dem ‚Ich denke‘ begleiten, beobachten und reflektieren könnte. Dieses ‚Ich denke‘ ist im Selbstbezug keiner weiteren begrifflichen Bestimmung fähig, weil jeder Bestimmungsversuch in eine zirkuläre Figur führt. Diese Problematik einer Zirkularität der Selbstbewusstseinsstruktur ist – so hat es prominent Dieter Henrich herausgearbeitet – eine entscheidende Hintergrundthematik von Fichtes früher *Wissenschaftslehre*. Nach Fichte ist die Möglichkeit eines synthetisierenden Übergangs zwischen den Relatstellen überhaupt erst „im Ich und durch das Ich gesetzt“ (Fichte 1971, 93). Das Ich wird als das Setzende und der Ort des Gesetzteins ausgewiesen. Der notwendige Zusammenhang kann sich nur aus einer aktiven und spontanen Verknüpfungsleistung ergeben, die Fichte mit eben den Begriffen des Setzens und der Tathandlung bezeichnet, die an die Stelle der Kantschen Rede von der Spontaneität des Verstandes und der synthetischen Einheit der Apperzeption treten. Während diese im Rahmen der transzentalphilosophischen Konzeption auf den Vorstellungsbezug verwiesen bleibt, ist der Setzungsakt des Ich in Fichtes Worten eine „reine Tathandlung“, die nicht auf ein anderes Moment außer ihr angewiesen ist. Fichte entgeht nach Henrichs diffizilen Analysen von dessen „ursprünglicher Einsicht“ den Problemstellungen der reflexionsphilosophisch modellierten synthetischen Selbstbezüglichkeitsstruktur (Henrich 1966, 188 f.). Es handelt sich hierbei um eine Vollzugsform, die den Zusammenhang des Denkens und jeglichen inhaltlich bestimmten Be-