„Kritische Theorie“?
Philosophie als Gesellschaftskritik

„Die kritische Theorie der Frankfurter Schule ist tot. Diese Tatsache anzuerkennen, ist die elementare Voraussetzung, um ihr einzigartiges Projekt zu gegebener Zeit wiederaufgreifen zu können“[1] – so die radikale These des Philosophen Stefan Gandler, der vor einer leichtfertigen Berufung auf die Position der „Kritischen Theorie“ warnt.[2] Damit trifft er einerseits einen entscheidenden Punkt: die Ausarbeitung jener Form von Gesellschaftskritik, die spätestens bei Horkheimer pointiert als „Kritische Theorie“ bezeichnet und gegenüber dem traditionellen Verständnis von Wissenschaft und Gesellschaft in Position gebracht wird, weist ein spezifisches Profil auf, das sich nicht einfach unter den allgemeinen Begriff „Gesellschaftskritik“ subsumieren oder in die heutige Zeit übertragen lässt;[3] außerdem gab und gibt es weder eine einheitliche „Frankfurter Schule“ noch eine einhellig vertretene „Kritische Theorie“.[4] Die Geschichte des Instituts für Sozialforschung ist demgemäß „nicht mehr als ein roter Faden, den man benutzen kann, um sich im Labyrinth der einzelnen philosophischen Konzeptionen nicht zu verlieren“[5]. Andererseits weist der Umstand, dass gerade in den letzten Jahren mehrere Studien zur Kritischen Theorie erschienen sind, darauf hin, dass zentrale Fragen der „Frankfurter Theoretiker“ in Bezug auf Politik und Wirtschaft, Wissenschaft und Kritik, Emanzipation und Demokratie offenbar weiterhin relevant sind. Impulse, die von Vertretern der „Frankfurter Schule für Sozialforschung“ ausgingen, treffen vermutlich einen Nerv der gegenwärtigen Gesellschaft, die von Finanz- und Wirtschaftskrisen, fundamentalistischen und xenophoben Bewegungen sowie von der Frage nach Gerechtigkeit, Freiheit und Inklusion möglichst aller herausgefordert ist. Eine ernsthafte Auseinandersetzung mit Texten und Theorien der Frankfurter Schule ist von daher nicht einer nostalgischen Rückkehr zu Problemlösungsstrategien früherer Jahrzehnte geschuldet, sondern der Suche nach Methoden, Analysekategorien und Theorien, die dazu beitragen können, ein kritisches Unterscheidungsvermögen und ein neues politisches Problembewusstsein zu entwickeln.

---

[1] Stefan Gandler, Frankfurter Fragmente. Essays zur kritischen Theorie, Frankfurt a. M. 2013, 19.

[2] Gandler geht es vor allem darum, „die kritische Theorie aus ihrer *Kulturalisierung* und *Historisierung* zu lösen, in die sie ihre heutigen Gegner versenkt haben – oftmals im Schafspelz der ‚aktualisierten Anhänger der kritischen Theorie‘ –, um auf diese Weise ihre absolute *Erbarmungslosigkeit* bei der Kritik der zerstörerischen und selbstzerstörerischen Tendenzen der Gesellschaftsform, in der wir *noch* leben, wieder sichtbar zu machen“ (ebd., 18).

[3] Vgl. diesbezüglich bereits vor mehreren Jahrzehnten die Überlegungen von Hans Czuma, Technokratie – Fortschritt – Emanzipation. Die Kritische Theorie der „Frankfurter Schule“, in: ZKTh 95 (1973) 132-173. – Czuma resümiert: „Als Theorie der (linearen) Aufklärung vermochte kritische Theorie die Erfahrungsgegebenheiten der industriellen Gesellschaft in sich mit der Zeit immer weniger zu integrieren, sie unterlag einem fortschreitenden Falsifikationsprozess durch die von ihrem eigenen Erkenntnisinteresse her gedeutete Erfahrung, bis sie schließlich in ihrer Theorie der Aufklärung zur dialektischen Deskription und Begründung ihres eigenen Scheiterns wurde“ (ebd., 166).

[4] „Kennzeichnungen wie ‚Kritische Theorie‘ oder ‚Frankfurter Schule‘ suggerieren die Einheit eines Schulzusammenhangs, der, mit Ausnahme weniger Jahre in New Work, nie bestanden hat“ (Jürgen Habermas, Drei Thesen zur Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule, in: Axel Honneth/Albrecht Wellmer [Hg.], Die Frankfurter Schule und die Folgen. Referate eines Symposiums der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 10.-15. Dezember 1984 in Ludwigsburg, Berlin 1986, 8-12; 8). – Vgl. Clemens Albrecht, Die Erfindung der Frankfurter Schule aus dem Geist der Eloge, in: Ders. u. a., Die intellektuelle Gründung der Bundesrepublik. Eine Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule, Frankfurt a. M. 2000, 21-35; bes. 30-35.

[5] Günter Figal, Kritische Theorie. Die Philosophien der Frankfurter Schule und ihr Umkreis, in: Anton Hügli/Poul Lübcke (Hg.), Philosophie im 20. Jahrhundert. Band 1: Phänomenologie, Hermeneutik, Existenzphilosophie und Kritische Theorie (re 455), Reinbek bei Hamburg 1994, 309-404; 312.

Gegen die Verunglimpfung der Kritischen Theorie als „linkem Utopismus“ oder gar als Ursache gefährlicher sozialer Unruhen,[6] aber auch mit einem nüchternen Blick auf unzulängliche Positionen der Frankfurter Schule versuchen die folgenden Überlegungen, das politische und intellektuelle Potential dieser maßgeblichen Tradition des 20. Jahrhunderts im Licht gegenwärtiger Krisen und Aporien herauszuarbeiten – und zwar mit Blick auf die *philosophische* Relevanz der Kritischen Theorie. So sehr der Diskurs der Frankfurter Schule mit politikwissenschaftlichen, psychologischen, kultur- und sozialwissenschaftlichen Forschungen verbunden war[7] – er verstand sich als genuin philosophischer Beitrag zur Analyse jener Probleme, in die sich die Gesellschaft verstrickte. „Die kritische Theorie gibt die Philosophie nicht auf; vielmehr setzt sie die Philosophie fort, hat selbst einen ‚philosophischen Charakter‘“[8], bemerkt Roger Behrens, der entsprechende Texte aus den 1930er Jahren analysierte. Mit „Philosophie“ ist in diesem Zusammenhang zum einen der (meta-)theoretische Aspekt der Gesellschaftskritik gemeint, der nach Horkheimer dadurch zur Geltung kommt, dass er sich der Transformation in empirische Beschreibung widersetzt;[9] zum anderen wird dadurch eine erkenntniskritische Haltung benannt, die der Philosophie als solcher zukommt, nicht nur einer ihrer „sozialphilosophischen Subdisziplinen“. Philosophie ist unausweichlich gesellschaftskritisch – diese These wird im Folgenden entfaltet, indem (1) zentrale Motive der Kritischen Theorie in Erinnerung gerufen werden, (2) einige prominente „Streitfälle“ und Diskussionen, in die Vertreter der Frankfurter Schule verwickelt waren, beleuchtet werden (der „Positivismusstreit“ der 1960er Jahre, der „Historikerstreit“ der 1980er Jahre und Habermas‘ jüngere Beiträge zur Diskussion über eine europäische Verfassung) sowie (3) die Impulse Kritischer Theorie für ein neues Verständnis des gesellschaftlichen Auftrags der Universitäten aufgezeigt werden. Anliegen dieser Auseinandersetzung mit Problemstellungen des 20. Jahrhunderts besteht nicht darin, wie dies Theodor Adorno und Max Horkheimer in einem eindrücklichen Aphorismus formulierten, einer „funktionierenden Wissenschaft“[10] zuzuarbeiten, also gesellschaftliche Ordnungen und intellektuelle Plausibilitäten durch Wissenskumulation zu legitimieren, sondern eine kritische Unterscheidungsfähigkeit zu entwickeln: „Philosophie ist nicht Synthese, Grundwissenschaft oder Dachwissenschaft, sondern die Anstrengung, der Suggestion zu widerstehen, die Entschlossenheit zur intellektuellen und wirklichen Freiheit.“[11]

---

[6] Vgl. vor allem Rolf Kosiek, Die Machtübernahme der 68er: Die Frankfurter Schule und ihre zersetzenden Auswirkungen, Tübingen [7]2009. – Stephan Grigat arbeitet in einem Zeitungsbeitrag die Diskreditierung der Frankfurter Schule in rechtsradikalen Kreisen heraus: „Gerade die Verbindung von gesellschaftskritischer und individueller Selbstreflexion prädestiniert die Kritische Theorie zum Hassobjekt der Rechtsradikalen“ (Stephan Grigat, Dialektik der Aufklärung in und vor der Hofburg, in: DER STANDARD, 27.01.2012, 31).

[7] Vgl. Emil Walter-Busch, Geschichte der Frankfurter Schule. Kritische Theorie und Politik, München 2010, 47-52.

[8] Roger Behrens, Bemerkungen zur Aktualität der Kritischen Theorie, in: Rainer Winter/Peter von Zima (Hg.), Kritische Theorie heute (Cultural Studies, 20), Bielefeld 2007, 47-66; 57.

[9] „Im Unterschied zum Betrieb der modernen Fachwissenschaft ist jedoch die kritische Theorie der Gesellschaft auch als Kritik der Ökonomie philosophisch geblieben: ihren Inhalt bildet der Umschlag der die Wirtschaft durchherrschenden Begriffe in ihr Gegenteil, des gerechten Tauschs in die Vertiefung der sozialen Ungerechtigkeit, der freien Wirtschaft in die Herrschaft des Monopols, der produktiven Arbeit in die Festigung produktionshemmender Verhältnisse, der Erhaltung des Lebens der Gesellschaft in die Verelendung der Völker“ (Max Horkheimer, Nachtrag [1937], in: Ders., Traditionelle und kritische Theorie. Fünf Aufsätze [Fischer Taschenbücher, 11240], Frankfurt a. M. 1992, 261-269; 264).

[10] Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, Philosophie und Arbeitsteilung, in: Dies., Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente (Fischer Wissenschaft 7404), Frankfurt a. M. 1989, 259-260; 259.

[11] Ebd., 260.

1. Die „Wahrheit“ der Gesellschaft und die Zukunft der Humanität. Motive der Kritischen Theorie

Der Versuch, maßgebliche Motive der Kritischen Theorie herauszuarbeiten, sieht sich nicht nur vor die Schwierigkeit gestellt, einer komplexen und verzweigten Gruppe von Intellektuellen namens „Frankfurter Schule“, die letztlich „ein kollektiver, kooperativer und interdisziplinärer Forschungszusammenhang mit dem Ziel einer Aktualisierung, Erneuerung und Entwicklung einer kritischen Gesellschaftstheorie“[12] war, so etwas wie gemeinsame Positionen und Prinzipien abzuringen; dieser Versuch muss sich auch mit der Frage auseinandersetzen, ob die Kritische Theorie nicht als reflexiver Ausdruck eines überkommenen Politik- und Gesellschaftsverständnisses anzusehen sei – als „marxistischer“ und „utopischer“ Ansatz, der für eine pluralisierte und globalisierte Gesellschaft keine Relevanz mehr habe. Erscheint nicht eine kritische Gesellschaftstheorie Frankfurter Prägung angesichts heutiger analytischer, poststrukturalistischer oder postmoderner Diskurse als politischer und intellektueller Dinosaurier, der eigentlich ins philosophiehistorische Museum gehört?

In der Tat sind wesentliche Elemente der Kritischen Theorie von ihrem Entstehungskontext in den 1930er Jahren und von der Auseinandersetzung mit dem heraufziehenden Faschismus geprägt,[13] und manche Problemkontexte aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts sind heute schwer nachvollziehbar. Dennoch ist gegenüber diesem Gestus des Verabschiedens „überholter Positionen“ durchaus Skepsis angebracht, insofern „Kritik“ nicht einfach die Ablehnung bisher geltender Theorien meint, sondern die differenzierte Unterscheidung überzeugender und nicht überzeugender Argumente sowie die aufmerksame Wahrnehmung gesellschaftlicher Entwicklungen und der mit ihnen verbundenen politischen und diskursiven Plausibilitäten. Die Suche nach zentralen Motiven der Kritischen Theorie hat weniger mit der Restauration eines überholten (sozial-)philosophischen Paradigmas zu tun als mit der Überzeugung, auf der Spur dieser dialektisch-philosophischen Gesellschaftsanalyse jener Zusammenhänge und Dynamiken gewahr zu werden, die damals und heute Humanität und Aufklärung in ihr Gegenteil umschlagen lassen. Das Interesse an der Auseinandersetzung mit Elementen dieser kritischen Gesellschaftstheorie ist demnach ein durchaus praktisches, das sich an einer wegweisenden Formulierung von Adorno und Horkheimer orientiert: „Umwälzende wahre Praxis aber hängt ab von der Unnachgiebigkeit der Theorie gegen die Bewusstlosigkeit, mit der die Gesellschaft das Denken sich verhärten lässt.“[14]

Jene Arbeit, die „das ‚Kritische‘ der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule am programmatischsten erfasst“[15], ist zweifellos Max Horkheimers Aufsatz *Traditionelle und Kritische Theorie*, der im Jahr 1937 in der *Zeitschrift für Sozialforschung* erstmals veröffentlicht wurde.[16] In

---

[12] Rainer Winter, Kritische Theorie jenseits der Frankfurter Schule? Zur aktuellen Diskussion und Bedeutung einer einflussreichen Denktradition, in: Winter/von Zima (Hg.), Kritische Theorie heute (Anm. 8), 23-46; 24-25.

[13] „Die Kritische Theorie der Frankfurter Schule entstand zuerst und vor allen Dingen als eine Antwort auf die europäische Katastrophe, als die Arbeiterbewegung von faschistischen Mächten niedergeschlagen wurde oder diesen nicht widerstand, als sich der Antisemitismus in Europa ausbreitete und als der demokratische Widerstand in Spanien, Deutschland und in Italien von einem wiederauflebenden Militarismus und einem mörderischen Nationalismus vernichtet wurde“ (Seyla Benhabib, Von Horkheimer zu Habermas und in die Neue Welt. Der ethisch-politische Horizont der Kritischen Theorie, in: Blätter für deutsche und internationale Politik 59 [8/2014] 97-109; 97).

[14] Adorno/Horkheimer, Dialektik der Aufklärung (Anm. 10), 48.

[15] Benhabib, Von Horkheimer zu Habermas (Anm. 13), 98.

[16] Zu Hintergründen und Voraussetzungen dieses Beitrags vgl. Alfred Schmidt, Die ursprüngliche Konzeption der Kritischen Theorie im frühen und mittleren Werk Max Horkheimers, in: Honneth/Wellmer (Hg.), Die Frankfurter Schule und die Folgen (Anm. 4), 89-112; Axel Honneth, Traditionelle und kritische Theorie, in: Ders./Institut für Sozialforschung (Hg.), Schlüsseltexte der Kritischen Theorie, Wiesbaden 2006, 229-232.

diesem Text, „der später wohl wegen seines dichotomischen Titels und Aufbaus und seines allgemeinen Charakters am berühmtesten wurde“[17], entwickelt Horkheimer Elemente einer Wissenschafts- und Gesellschaftskritik, die grundsätzlich bis heute jene philosophischen und soziologischen Ansätze prägen, die sich in der Tradition der Kritischen Theorie verorten. Vier Charakteristika „Kritischer Theorie“, die für die weitere Entwicklung des – seit 1933 im Exil befindlichen – „Instituts für Sozialforschung“ wichtig waren, sollen im Folgenden hervorgehoben werden.

- Bezug zur Gesellschaft – *Idealismuskritik*: Ein Grundthema der Gegenüberstellung von „traditioneller“ und „kritischer“ Theorie bildet die These Horkheimers, dass Fortschritt und Erkenntnisse in den Wissenschaften „nicht auf rein logische oder methodologische Elemente zurückgehen, sondern jeweils nur im Zusammenhang mit realen gesellschaftlichen Prozessen zu verstehen sind“[18]. Kennzeichen einer „bürgerlichen Gesellschaft“ und ihrer „traditionellen“ Vorstellung von Theorie sei es, Wissenschaft als losgelöst von gesellschaftlichen Zusammenhängen zu sehen: „Dem herkömmlichen theoretischen Denken gelten […] sowohl die Genesis der bestimmten Sachverhalte als auch die praktische Verwendung der Begriffssysteme, in die man sie befasst, somit seine Rolle in der Praxis, als äußerlich.“[19] Demgegenüber gehe es dem „kritischen Denken“ darum, „den Gegensatz zwischen der im Individuum angelegten Zielbewusstheit, Spontaneität, Vernünftigkeit und der für die Gesellschaft grundlegenden Beziehungen des Arbeitsprozesses aufzuheben“[20]. Im Kontext sozialer Konflikte erweist sich die *traditionelle* Theorie als „idealistisch“, insofern sie von einer inneren, von gesellschaftlichen Problemen unabhängigen Freiheit des Individuums ausgeht, während die *kritische* Theorie einen vom gesellschaftlichen Leben abhängigen Begriff von Freiheit voraussetzt, „wenn auch nicht als einer existierenden“[21]. Kritische Theorie begreift somit Wissenschaft als Erkenntnisprozess, der zutiefst gesellschaftlich vermittelt ist.
- Emanzipatorisches Interesse – *Herrschaftskritik*: Die Kritik einer idealistischen Wissenschafts- und Freiheitskonzeption ist bei Horkheimer von einem emanzipatorischen Interesse begründet, insofern „das Subjekt sich auch als denkendes nicht radikal von den gesellschaftlichen Kämpfen isoliert, an denen es teilnimmt“[22]. „Kritisch“ ist die von ihm favorisierte Gesellschaftstheorie letztlich aufgrund ihres politischen Veränderungspotentials und nicht bloß wegen ihrer Analysekompetenz: „Die Feindschaft gegen das Theoretische überhaupt, die heute im öffentlichen Leben grassiert, richtet sich in Wahrheit gegen die verändernde Aktivität, die mit dem kritischen Denken verbunden ist“[23], so Horkheimer in einer bekannten Formulierung.[24]

---

[17] Rolf Wiggershaus, Die Frankfurter Schule. Geschichte – Theoretische Entwicklung – Politische Bedeutung (dtv 4484), München 1989, 211.

[18] Max Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie (1937), in: Ders., Traditionelle und kritische Theorie (Anm. 9), 205-259; 211.

[19] Ebd., 225.

[20] Ebd., 226.

[21] Ebd. 247. – Horkheimer bringt die Differenz zwischen beiden Theorieansätzen, denen unterschiedliche Gesellschaftsformen entsprechen, nochmals auf den Punkt: „Theorie im traditionellen […] Sinn, wie sie im Betrieb der Fachwissenschaften überall lebendig ist, organisiert die Erfahrung auf Grund von Fragestellungen, die sich mit der Reproduktion des Lebens innerhalb der gegenwärtigen Gesellschaft ergeben […]. Die soziale Genesis der Probleme, die realen Situationen, in denen die Wissenschaft gebraucht, die Zwecke, zu denen sie angewandt wird, gelten ihr selbst als äußerlich. – Die kritische Theorie der Gesellschaft hat dagegen die Menschen als die Produzenten ihrer gesamten historischen Lebensformen zum Gegenstand“ (Horkheimer, Nachtrag [Anm. 9], 261.

[22] Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie (Anm. 18), 247.

[23] Ebd., 249.

Kritische Theorie zielt „nirgends bloß auf Vermehrung des Wissens als solchen ab, sondern auf die Emanzipation des Menschen aus versklavenden Verhältnissen“[25]. Das heißt allerdings: der Anspruch kritischer Theorie besteht nicht zuletzt darin, Humanität zu fördern,[26] denn Emanzipation heißt „Befreiung vom Leiden“, wie dies Axel Honneth als unaufgebbares Merkmal der Kritischen Theorie festhält.[27]

- Widerstand gegen die Realität – *Identitätskritik*: Gegenüber dem emanzipatorischen Interesse der Kritischen Theorie wird das legitimierende und identifizierende Interesse der Traditionellen Theorie und der durch sie vertretenen Gesellschaftsordnung offenkundig: „Die gesamte wahrnehmbare Welt, wie sie für das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft vorhanden ist und in der damit in Wechselwirkung stehenden traditionellen Weltauffassung interpretiert wird, gilt ihrem Subjekt als Inbegriff von Faktizitäten, sie ist da und muss hingenommen werden. Das ordnende Denken jedes Einzelnen gehört mit zu den gesellschaftlichen Reaktionen, die dahin tendieren, sich in einer den Bedürfnissen möglichst entsprechenden Weise anzupassen.“[28] Erkenntnistheoretischer Idealismus korreliert hier mit einem politischen Identitätsdenken, das keinerlei Kritik zulässt. Kritische Theorie hingegen widersteht der „Herrschaft der Tatsachen“ und der Macht der durch sie etablierten Identitäten[29] ebenso wie dem „Einverstandensein“[30], das Adorno und Horkheimer als gesellschaftliche Konsequenz der „Vergnügungsindustrie“ ansahen. Hier wird auch deutlich, was „*dialektisches* Denken“ in der Tradition der Frankfurter Schule bedeutet: Erkenntnis nicht einfach als „Sammlung von Daten“ anzusehen, sondern eine Wahrnehmung „für Entwicklungszusammenhänge, von denen die wesentlichen, sich zuweilen schubweise beschleunigenden Wandlungsprozesse ganzer Gesellschaften und Epochen abhängen“[31], auszubilden. Nicht die – mit intellektueller Perfektion betriebene – Anpassung an vorgegebene Identitäten, sondern der Widerstand gegen die „Realität“ der Gesellschaft kennzeichnet die Kritische Theorie.[32]

---

[24] Einige Jahre später bringt Horkheimer diese Überzeugung nochmals markant ins Wort: „Die wahre gesellschaftliche Bedeutung der Philosophie liegt in der Kritik des Bestehenden“ (Max Horkheimer, Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie [1940], in: Ders., Kritische Theorie. Eine Dokumentation. Hg. von Alfred Schmidt, Band II, Frankfurt a. M. 1968, 292-312; 304).

[25] Horkheimer, Nachtrag (Anm. 9), 263.

[26] „An der Existenz des kritischen Verhaltens, das freilich Elemente der traditionellen Theorien und dieser vergehenden Kultur überhaupt in sich birgt, hängt heute die Zukunft der Humanität“ (Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie [Anm. 18), 259).

[27] „Die Kritische Theorie wird daher in der Form, in der sie von Horkheimer bis Habermas entwickelt worden ist, zukünftig nur weiterexistieren können, wenn sie auf den Nachweis eines derartigen Interesses [der Befreiung vom Leiden, F. G.-P.] nicht verzichtet; ohne einen realistischen Begriff des ‚emanzipatorischen Interesses‘, der einen unausrottbaren Kern an rationaler Ansprechbarkeit der Subjekte für die Belange der Kritik unterstellt, wird dieses theoretische Projekt keine Zukunft besitzen“ (Axel Honneth, Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der Kritischen Theorie, in: Ders., Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie [stw 1835], Frankfurt a. M. 2007, 28-56; 55).

[28] Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie (Anm. 18), 216.

[29] „Unter dem Titel der brutalen Tatsachen wird das gesellschaftliche Unrecht, aus dem diese hervorgehen, heute so sicher als ein dem Zugriff ewig sich entziehendes geheiligt, wie der Medizinmann unter dem Schutze seiner Götter sakrosankt war“ (Adorno/Horkheimer, Dialektik der Aufklärung [Anm. 10], 34).

[30] Ebd., 153.

[31] Walter-Busch, Geschichte der Frankfurter Schule (Anm. 7), 59.

[32] „Der Widerstand der Philosophie gegen die Realität rührt aus ihren immanenten Prinzipien her. Philosophie insistiert darauf, dass die Handlungen und Ziele der Menschen nicht das Produkt blinder Notwendigkeit sein müssen. Weder wissenschaftliche Begriffe noch die Form des gesellschaftlichen Lebens, weder die herrschende Denkweise noch herrschende Sitten sollten gewohnheitsmäßig übernommen und unkritisch praktiziert werden. Der Impuls der Philosophie richtet sich gegen bloße Tradition und Resignation in den entscheidenden Fragen der Existenz; sie hat die undankbare Aufgabe übernommen, das Licht des Bewusstseins selbst auf jene

- Philosophisches Profil – *Positivismuskritik*: Entgegen der Vermutung, der idealismus-, herrschafts- und identitätskritische Charakter der Kritischen Theorie brächte eine Rezeption sozialwissenschaftlicher Methodik in der Philosophie nach sich, hebt Horkheimer durchgängig das philosophische Profil seiner Analyse hervor: „Die kritische Theorie der Gesellschaft in Soziologie zu verwandeln, ist überhaupt ein problematisches Unternehmen."[33] Als Grund für diese – aus einer interdisziplinären Perspektive schwer nachzuvollziehende – Abgrenzung der Philosophie von sozialwissenschaftlicher Forschung wird in Horkheimers Aufsatz immer wieder die Überzeugung angeführt, Philosophie könne die Entwicklungen der gesamten Gesellschaft analysieren und kritisieren, während etwa ökonomische Zugänge bestimmten gesellschaftspolitischen Interessen verhaftet blieben.[34] Horkheimer betont: „In ökonomischer Fachwissenschaft ist die kritische Theorie nie aufgegangen. Die Abhängigkeit der Politik von der Wirtschaft war ihr Gegenstand und nicht etwa ihr Programm."[35] Mit dieser philosophischen Profilierung hat Horkheimer den *normativen* Anspruch der Kritischen Theorie behauptet[36] und sich deutlich gegen ein positivistisches Wissenschaftsverständnis gewandt,[37] zugleich aber auch das Nebeneinander von empirischer Forschung und philosophischer Theorie mit begründet, das die Arbeit des „Instituts für Sozialforschung" vor allem während seiner Zeit in den USA, aber auch darüber hinaus, belastete.[38]

2. „Die herrschenden Verhältnisse nicht hinnehmen" – Philosophie als Gesellschaftskritikk

Konstitutiv für die Kritische Theorie sind ihr Bezug zu gesellschaftlichen Dynamiken, der auch die Genese von Wissenschaft und Philosophie betrifft; ihr emanzipatorisches Potential, das sich dem Anspruch von Aufklärung und Humanität verpflichtet weiß; die kritische Differenzierung zwischen der „Wahrheit" der Gesellschaft und der Macht der „Realität", die politische und diskursive Identitätszwänge ausübt; sowie ein positivismuskritischer Habitus, der den Anspruch einer normativen Gesellschaftstheorie gegenüber rein empirischer Forschung verteidigt. Diese Charakteristika weisen Philosophie als ein eminent gesellschaftskritisches Projekt aus – nicht in dem

---

menschlichen Beziehungen und Reaktionsweisen fallen zu lassen, die so tief eingewurzelt sind, dass sie natürlich, unveränderlich und ewig scheinen" (Horkheimer, Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie [Anm. 24], 296-297).

[33] Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie (Anm. 18), 256.

[34] „Der Hinblick auf die Tendenzen der gesamten Gesellschaft, der noch in den abstraktesten logischen und ökonomischen Erwägungen entscheidend ist, nicht ein spezieller philosophischer Gegenstand, bezeichnet den Unterschied zu rein fachlichen Betrachtungen. Der philosophische Charakter der kritischen Theorie tritt nicht allein gegenüber der Nationalökonomie, sondern auch gegen den Ökonomismus in der Praxis hervor" (ebd., 264).

[35] Ebd., 268.

[36] „Die Soziologie bleibt unzureichend. Wir brauchen eine umfassende Theorie der Geschichte" (Horkheimer, Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie [Anm. 24], 303). – Horkheimer nahm, wie Rolf Wiggershaus hervorhob, „ein Wissen um den Unterschied von *richtiger* und *falscher Gesellschaft* für sich in Anspruch […]" (Rolf Wiggershaus, Die Frankfurter Schule [rm 50713], Reinbek bei Hamburg 2010, 52).

[37] Vgl. die detaillierte Analyse von Grundmerkmalen des von Horkheimer kritisierten Positivismus bei Jürgen Ritsert, Themen und Thesen kritischer Gesellschaftstheorie. Ein Kompendium, Weinheim/Basel 2014, 23-25.

[38] Nach Wiggershaus „blieb die eigentliche Leistung des Instituts auf die Ebene der Theorie konzentriert. Im empirischen und einzelwissenschaftlichen Bereich konnte es höchstens darum gehen, Forschungsarbeiten durchzuführen, die genauso gut andere hätten leisten können, aber wegen anderer thematischer Interessen nicht leisteten" (Wiggershaus, Die Frankfurter Schule [Anm. 17], 201). – Zur Kritik am normativen geschichtsphilosophischen Konzept der frühen Frankfurter Schule vgl. Jürgen Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt a. M. 1981, 560-561.

Sinn, dass Philosophie als unmittelbar politischer Diskurs eingesetzt werden kann und soll, sondern als intellektueller Widerstand gegen totalitäre, suggestive, verdinglichende und entmündigende Formen von Herrschaft. „Kritik" stellt demnach nicht eine außergewöhnliche Zuspitzung philosophischen Denkens dar, sondern dessen Nerv. „In der Philosophie", so Horkheimer, „bedeutet Kritik […] nicht bloße Verneinung und Ablehnung […]. Was wir jedoch unter Kritik verstehen, ist jene intellektuelle und schließlich praktische Anstrengung, die herrschenden Ideen, Handlungsweisen und gesellschaftlichen Verhältnisse nicht unreflektiert, rein gewohnheitsmäßig hinzunehmen […]."[39] Diese gesellschaftliche Funktion lässt Philosophie als irritierendes Unternehmen erscheinen: „Sie ist unbequem, obstinat und zudem ohne unmittelbaren Nutzen, also wirklich eine Quelle des Ärgernisses."[40] Diese „unbequeme" Funktion philosophischen Denkens im Sinn Kritischer Theorie soll durch drei exemplarische Kontroversen verdeutlicht werden, in die Vertreter der „Frankfurter Schule" involviert waren und in denen das Potential einer kritischen Philosophie, die sich dem Selbstverständnis einer normativen Gesellschaftstheorie verbunden weiß, zur Geltung kam.

2.1 Positivismusstreit

Der sogenannte „Positivismusstreit" wurde in der Rezeptionsgeschichte exklusiv mit der Arbeitstagung der Deutschen Gesellschaft für Soziologie im Oktober 1961 in Tübingen verknüpft und als Auseinandersetzung zwischen Theodor W. Adorno und Karl Popper bzw. deren „Stellvertreter" Jürgen Habermas und Hans Albert interpretiert. Diese Wahrnehmung ist nicht falsch, muss aber um mindestens drei Hinweise ergänzt werden: Erstens bildet die Kontroverse zwischen Vertretern der Kritischen Theorie einerseits und des Kritischen Rationalismus andererseits nur eine Phase in einer weit zurückreichenden Auseinandersetzung, in der es um die Frage ging, ob gesellschaftliche Strukturen, Prozesse und Umbrüche eher empirisch oder von einem sozialkritisch-philosophischen Ansatz her zu begreifen seien;[41] Hans-Joachim Dahms macht darauf aufmerksam, dass die Debatte zwischen Adorno und Popper bereits den dritten „Positivismusstreit" des 20. Jahrhunderts darstellte.[42] Zweitens ist das Schlagwort vom „Positivismus", mit dem die Position Karl Poppers bezeichnet wurde, als undifferenziert und letztlich falsch anzusehen,[43] denn Popper hatte bereits in seiner *Logik der Forschung* (1934) durch seine Kritik am Prinzip der Induktion und sein Verständnis von Wissenschaft als falsifizierbaren Hypothesen dem Positivismus eine klare Absage erteilt; überhaupt, so urteilte später Hans Albert, hätten Adornos und Poppers Vorträge zur Logik der Sozialwissenschaft „auf gegenseitigen Missverständnissen"[44] beruht. Und drittens ging es Adorno in

[39] Horkheimer, Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie (Anm. 24), 310.
[40] Ebd., 307f.
[41] Jürgen Habermas zählt die „Positivismus- und Wissenschaftskritik" zu den zentralen Themen der Arbeit des Instituts für Sozialforschung, wie sie auch in der „Zeitschrift für Sozialforschung" vertreten wurden (Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Band 2 [Anm. 38], 555).
[42] Vgl. Hans-Joachim Dahms, Politisierung der Wissenschaft: die drei Positivismusstreite, in: Reinhard Neck (Hg.), Was bleibt vom Positivismusstreit? (Schriftenreihe der Karl Popper Foundation Klagenfurt, 5), Frankfurt a. M. 2008, 19-40.
[43] Alex Demirović weist auf den zeitgeschichtlichen Kontext dieser Etikettierung hin: „Die Kritik am Positivismus war in den Reden der Hochschullehrer in den fünfziger Jahren ein verbreiteter zeitkritischer Topos" (Alex Demirović, Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule [stw 1440), Frankfurt a. M. 1999, 747). – Die Kritik, die auf diese Weise am „Positivismus" geübt wurde, entsprang allerdings, so Demirović, einem „kulturkritischen, konservativen Bildungsbegriff" (ebd.).
[44] Hans Albert, Sozialwissenschaft und soziale Praxis: vom Positivismusstreit zur Analyse der sozialen Ordnung, in: Neck (Hg.), Was bleibt vom Positivismusstreit? (Anm. 42), 175-189; 175.

seiner Auseinandersetzung mit dem Wissenschaftsanspruch des Kritischen Rationalismus nicht einfach um sozialwissenschaftliche Methoden, sondern letztlich um die Möglichkeit einer freien, aufgeklärten und emanzipierten Gesellschaft (was im Übrigen auch das Ziel Poppers war). Willem van Reijen bringt die komplexe Kontroverse so auf den Punkt: „Adorno bestreitet also, dass die empirischen Sozialwissenschaften einen Beitrag zur Humanisierung der Lebensbedingungen liefern und liefern können."[45] Worin bestand nun Adornos Anliegen?

Gleich zu Beginn seines ersten Vortrags[46] zieht er zwischen Philosophie und Soziologie eine klare Differenz ein. So wie „Philosophie dem Trug der Erscheinungen misstraute und auf Deutung aus war, so misstraut die Theorie desto gründlicher der Fassade der Gesellschaft, je glatter diese sich darbietet."[47] Gegenüber dieser philosophischen Erkenntnisform würde sich die empirische Sozialforschung die Naturwissenschaften zum Vorbild nehmen und bloße Daten sammeln. Die Theorie hingegen „muss die Starrheit des hier und heute fixierten Gegenstandes auflösen in ein Spannungsfeld des Möglichen und des Wirklichen […]. Mit anderen Worten, Theorie ist unabdingbar kritisch"[48]. Vehement bestreitet Adorno, dass das naturwissenschaftliche Modell zum Verstehen der Gesellschaft herangezogen werden könne, und zwar aus folgendem Grund: die klassische Naturwissenschaft rechne mit „Homogenität" bzw. tendiere dazu, die Wirklichkeit im Sinn einer „relativen Regelhaftigkeit und Konstanz" zu erklären; dem aber widerspricht „der antagonistische Charakter der Gesellschaft"[49], der sich keiner „homogenen" Erklärung fügt. Die „theorielose, mit bloßen Hypothesen haushaltende empirische Forschung"[50] verfalle einer Selbsttäuschung und werde dadurch ideologisch, weil sie mit ihrem bloßen Registrieren und Ordnen von Fakten die bestehenden Herrschaftsverhältnisse legitimiere. Adorno hält der empirisch arbeitenden Wissenschaft vor, die unausweichlich gegebene gesellschaftliche Vermittlung ihrer Forschung zu übersehen: „Die empirische Sozialforschung kommt darum nicht herum, dass alle von ihr untersuchten Gegebenheiten, die subjektiven nicht weniger als die objektiven Verhältnisse, durch die Gesellschaft vermittelt sind. Das Gegebene, die Fakten, auf welche sie ihren Methoden nach als auf ihr Letztes stößt, sind selber kein Letztes, sondern ein Bedingtes. Sie darf daher nicht ihren Erkenntnisgrund – die Gegebenheit der Fakten, um welche ihre Methode sich müht – mit dem Realgrund verwechseln, einem Ansichsein der Fakten, ihrer Unmittelbarkeit schlechthin, ihrem Fundamentalcharakter."[51] Über diese „Fakten" hinaus zu denken – darin besteht die Funktion der Philosophie.

In seinem zweiten Vortrag, in dem er auf Popper repliziert, macht Adorno im Anschluss an Horkheimer vor allem den Gedanken stark, dass kritische Soziologie „zugleich Kritik der Gesellschaft"[52] sei; der Theorieverlust der empirischen Forschung sei nicht nur ein wissenschaftstheoretisches, sondern ein eminent politisches Problem: „Der Verzicht der Soziologie auf eine kritische Theorie der Gesellschaft ist resignativ: man wagt das Ganze nicht mehr zu denken,

---

[45] Willem van Reijen, Adorno zur Einführung, [4]1990, 58.

[46] Vgl. die Analyse von Herbert Keuth, Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie: ein wissenschaftlicher oder ein politischer Streit? In: Neck (Hg.), Was bleibt vom Positivismusstreit (Anm. 42), 41-64.

[47] Theodor W. Adorno, Soziologie und empirische Forschung, in: Ders. u. a., Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie (Sammlung Luchterhand, 72), Neuwied/Berlin 1972, 81-101; 81.

[48] Ebd. 82. – Dieses Motiv der Theorie, die in den Sog der „erfolgreichen" Naturwissenschaften geraten sei, findet sich genauso bei Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie (Anm. 18), 207-208.

[49] Adorno, Soziologie und empirische Forschung (Anm. 46), 91. – Adorno dreht die gängige Plausibilität um: „Der Aufklärung bedarf eher die Homogenität, soweit sie menschliches Verhalten dem Gesetz der großen Zahl unterwirft, als ihre Absenz" (ebd.).

[50] Ebd., 95.

[51] Ebd. 99.

[52] Theodor W. Adorno, Zur Logik der Sozialwissenschaften, in: Ders. u. a., Der Positivismusstreit (Anm. 47), 125-143; 135.

weil man daran verzweifeln muss, es zu verändern."[53] Aufklärung, so Adorno, sollte den Menschen „vom Bann befreien", vor allem „von dem, welchen die menschlichen Verhältnisse über sie ausüben"[54] – dieses Anliegen dürfte der entscheidende Impuls im Streit um den „Positivismus" sein. Nicht die Ablehnung empirischer Wissenschaften als solcher ist Absicht der Kritischen Theorie, sondern die Kritik der Gleichsetzung von technischer Perfektionierung mit gesellschaftlicher Emanzipation. Nur wenige Jahre später (1964) wird Herbert Marcuse eine fundamentale Kritik des „Eindimensionalen Menschen" veröffentlichen, in der er der positivistischen Affirmation des gesellschaftlichen Systems das Potential von „Kritik, Widerspruch und Transzendenz"[55] entgegenstellt – „in einem nonkonformistischen, kritischen Denken"[56]. Und Jürgen Habermas wird in seiner Frankfurter Antrittsvorlesung 1965 ebenfalls ein „positivistisches Selbstverständnis der *nomologischen Wissenschaften*" kritisieren, das „dem Ersatz aufgeklärten Handelns durch Technik Vorschub"[57] leistet. Mit diesen Positionsbestimmungen wurde ein Anliegen zur Sprache gebracht, das mehr als ein halbes Jahrhundert nach der Schlüsseldebatte des „Positivismusstreits" aktueller ist denn je: die Abläufe eines Systems besser zu verstehen und perfekter zu organisieren ist nicht dasselbe wie der Versuch, die Geltung dieses Systems in Frage zu stellen. Beide Anliegen müssen einander nicht unbedingt widersprechen; Kritische Theorie jedenfalls versucht, „Einsicht in das Ganze"[58] zu nehmen und die Faktizität des gesellschaftlichen Lebens und der politischen Ordnung im Licht alternativer Möglichkeiten zu reflektieren – und nicht umgekehrt.

2.2 Historikerstreit

Ähnlich wie der „Positivismusstreit" lässt sich der „Historikerstreit", so sehr er mit konkreten Ereignissen und Diskussionen in den Jahren 1985/86 verbunden war, nicht auf einige wenige Monate beschränken, sondern weist eine längere Vorgeschichte sowie eine Nachgeschichte auf, die bis heute nicht wirklich abgeschlossen ist; [59] bis heute entzünden sich kontroverse Debatten am Umgang mit Schuldgeschichte und an Themen, die für den „Historikerstreit" maßgeblich waren. Die Argumentation, die Habermas gegen den „Geschichtsrevisionismus" Ernst Noltes und ähnliche Positionen führte, war unverkennbar geprägt vom identitäts- und herrschaftskritischen Profil der „klassischen" Frankfurter Gesellschaftstheorie, auch wenn Habermas den Begriff „Kritische Theorie" in dieser Debatte nicht explizit anführte. Zweifellos berührten Diskussionen über die sogenannte „Singularität von Auschwitz" einen zentralen Nerv der Kritischen Theorie, deren analytische Radikalität, wie Stefan Gandler hervorhebt, gerade darin besteht, „bis an die tiefsten Wurzeln der gesellschaftlichen Widersprüche zu gelangen, die der Nährboden des Nationalsozialismus und seines zentralen Verbrechens waren: der *Shoah*, der Vernichtung der europäischen Juden, Roma und Sinti"[60]. Das Antisemitismusprojekt des Instituts für Sozialforschung im US-amerikanischen Exil[61]

---

[53] Ebd. 142.
[54] Ebd. 143.
[55] Herbert Marcuse, Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft (Sammlung Luchterhand, 4), Frankfurt a. M. [23]1989, 236.
[56] Ebd. 221.
[57] Jürgen Habermas, Erkenntnis und Interesse, in: Ders., Technik und Wissenschaft als „Ideologie" (es 287), Frankfurt a. M. 1969, 146-168; 166.
[58] Adorno, Zur Logik der Sozialwissenschaften (Anm. 52), 127.
[59] Vgl. Steffen Kailitz, Die politische Deutungskultur im Spiegel des „Historikerstreits" What's right? What's left? Wiesbaden 2001, 32-83.
[60] Gandler, Frankfurter Fragmente (Anm. 1), 11-12.

sowie der Abschnitt über „Elemente des Antisemitismus“ in der *Dialektik der Aufklärung*[62] sind genau in diesem Sinn zu verstehen: als Erforschung der gesellschaftlichen Voraussetzungen für den Holocaust.

Der in der zweiten Hälfte der 1980er Jahre vorwiegend über Zeitungsartikel und Vorträge ausgetragene „Historikerstreit“[63] wurde bekanntlich durch den Besuch des damaligen US-Präsidenten Ronald Reagan in einem Soldatenfriedhof in der Nähe der deutschen Stadt Bitburg ausgelöst; nachdem Reagan an diesem Tag, dem 5. Mai 1985, bereits das ehemalige Konzentrationslager Bergen-Belsen besucht hatte, nahm er im Rahmen eines Staatsakts an einer Gedenkfeier für die Gefallenen des Zweiten Weltkriegs teil. Die Tatsache, dass auf diesem Soldatenfriedhof auch Angehörige der Waffen-SS bestattet waren, führte zu Protesten und einer regen Diskussion. Als drei Tage später Bundespräsident Richard von Weizsäcker bei einer Rede im Deutschen Bundestag betonte, „dass der 8. Mai 1945 nicht ein Tag der Niederlage, sondern ein ‚Tag der Befreiung vom menschenverachtenden System der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft‘ war“, und mit der Aufforderung schloss: „Schauen wir am heutigen 8. Mai, so gut wir es können, der Wahrheit ins Auge“[64], wurde der deutschen Öffentlichkeit die gewaltige Diskrepanz zwischen der (selbst-)kritischen Geschichtsbetrachtung von Weizsäckers und der „Entsorgung der Vergangenheit“ – so der Beitrag von Habermas in der *Zeit* am 17. Mai 1985 – bewusst. Jürgen Habermas führt die Ereignisse in Bitburg und deren Verteidigung auf die politische Strategie zurück, „über die Identifikation mit einer zustimmungsfähigen Vergangenheit nationales Selbstvertrauen zurückzugewinnen“[65]. Allerdings, so Habermas in seiner eingehenden Analyse dieser politisch-kulturellen Identitätskonstruktion, „erfordert dieser identifikatorische Zugriff auf die Nationalgeschichte eine Flankierung durch zwei abschirmende Operationen. Erst einmal muss die Erinnerung an die negativ besetzten, identifikationshemmenden Abschnitte der jüngsten Geschichte planiert werden; sodann muss die stets virulente Furcht vor dem Bolschewismus im Zeichen von Freiheit oder Totalitarismus das richtige Feindbild wachhalten. Das Szenario von Bitburg enthielt genau diese drei Elemente. Der Mobilisierung des Geschichtsbewusstseins diente die Aura des Soldatenfriedhofs durch nationales Sentiment. Das Nebeneinander von Bitburg und Bergen-Belsen, von SS-Gräbern und KZ-Leichenhügeln nahm den NS-Verbrechen ihre Singularität; der Händedruck der Veteranengeneräle in Gegenwart des amerikanischen Präsidenten konnte uns schließlich bestätigen, dass wir im Kampf gegen den bolschewistischen Feind schon immer auf der richtigen Seite gestanden haben“[66].

Habermas‘ scharfe Ablehnung einer „Normalisierung der Vergangenheit“[67] lebt aus einem zentralen Motiv der Kritischen Theorie: aus der Kritik an politischen und diskursiven Einheits- und Identitätskonzepten, die durch ihre affirmative Macht Herrschaft über die Menschen ausüben. Die Auseinandersetzung mit der eigenen Geschichte hat dementsprechend keine bestätigende, sondern eine kritische Funktion: „Wer auf die Wiederbelebung einer in Nationalbewusstsein naturwüchsig verankerten Identität hinauswill, wer sich von funktionalen Imperativen der Berechenbarkeit, der Konsensbeschaffung, der sozialen Integration durch Sinnstiftung leiten lässt, der muss den

---

[61] Vgl. Eva-Maria Ziege, Antisemitismus und Gesellschaftstheorie. Die Frankfurter Schule im amerikanischen Exil (stw 1913), Frankfurt a. M. 2009.

[62] Vgl. Adorno/Horkheimer, Dialektik der Aufklärung (Anm. 10), 177-217.

[63] Vgl. die konzise Übersicht bei Stefan Müller-Doohm, Jürgen Habermas. Eine Biographie, Berlin 2014, 353-360.

[64] Zitiert nach: ebd., 353-354.

[65] Jürgen Habermas, Apologetische Tendenzen, in: Ders., Eine Art Schadensabwicklung (es 1453, Neue Folge 453), Frankfurt a. M. 1987, 120-136; 122.

[66] Ebd., 122-123.

[67] Vgl. Jürgen Habermas, Keine Normalisierung der Vergangenheit, in: ebd., 11-17.

aufklärenden Effekt der Geschichtsschreibung scheuen und einen breitenwirksamen Pluralismus der Geschichtsdeutungen ablehnen."[68] Die „Ideologieplanierer"[69], wie sie Habermas bezeichnet, betreiben eine Nivellierung der beispiellosen Verbrechen des Nationalsozialismus, indem sie diese zum Beispiel mit stalinistischen Untaten vergleichen und aufrechnen, damit aber den Opfern des Faschismus in keiner Weise gerecht werden.[70] Zudem gerät die Konstruktion einer „nationalen Identität", die von einem starken Unbehagen an einer kritischen Aufarbeitung der eigenen Geschichte getragen ist,[71] in Konfrontation mit dem Konzept einer offenen Gesellschaft: „Der unvermeidliche, keineswegs unkontrollierte, sondern durchsichtig gemachte Pluralismus der Lesarten spiegelt nur die Struktur offener Gesellschaften. Er eröffnet erst die Chance, die eigenen identitätsbildenden Überlieferungen in ihren Ambivalenzen deutlich zu machen."[72]
Zu den vielfältigen Debatten des „Historikerstreits" sind inzwischen mehrere Untersuchungen erschienen, die den Ablauf der Auseinandersetzung rekonstruieren und manche Phasen ihrer Eskalation beleuchten.[73] Wie auch immer in diesem Zusammenhang der Beitrag von Jürgen Habermas bewertet wird: er wäre ohne den Hintergrund der Kritischen Theorie nur als publizistische Inszenierung zu verstehen, wie dies einige Kritiker anmerkten. Wer jedoch die Genese und den normativen Kern der Kritischen Theorie ernst nimmt, muss die gesellschaftliche und intellektuelle Neutralisierung der nationalsozialistischen Vergangenheit – in welchem Zusammenhang auch immer[74] – als Angriff auf eine offene Gesellschaft verstehen. Habermas hatte die „Kontinuität" politischer Mentalitäten, wie er sie in Deutschland nach 1945 erlebte, aus tiefster Überzeugung abgelehnt[75] und viele Jahre später im „Historikerstreit" den normativen Anspruch einer offenen

---

[68] Habermas, Apologetische Tendenzen (Anm. 65), 133.
[69] Ebd., 131.
[70] Habermas sieht hier eine Verpflichtung Deutschlands, die Erinnerung an die Opfer des Nationalsozialismus wachzuhalten: „Diese Toten haben erst recht einen Anspruch auf die schwache anamnetische Kraft einer Solidarität, die Nachgeborene nur noch im Medium der immer wieder erneuerten, oft verzweifelten, jedenfalls umtreibenden Erinnerung üben können […]. Jedenfalls sehe ich nicht, wie sich das Verhältnis der Bundesrepublik beispielsweise zu Israel auf absehbare Zeit ‚normalisieren' könnte" (Jürgen Habermas, Vom öffentlichen Gebrauch der Historie, in: Ders., Eine Art Schadensabwicklung [Anm. 65], 137-148; 141).
[71] Habermas führt drei Motive eines solchen Unbehagens an: Erstens den Wunsch, die gesamte Geschichte des eigenen Landes als positiv und sinnvoll wahrzunehmen, was ohne Nivellierung der NS-Zeit nicht möglich ist; zweitens die – auch entwicklungspsychologisch zu beobachtende – Herausforderung, positive und negative Momente der eigenen Identität und Umgebung zu verknüpfen; und drittens die Schwierigkeit, eigene Vorbilder „von der retroaktiven Gewalt einer korrumpierten Wirkungsgeschichte" (ebd., 143-144) freizuhalten, also zum Beispiel bestimmte Denker nach 1945 anders zu beurteilen als vorher (vgl. ebd., 142-144).
[72] Habermas, Apologetische Tendenzen (Anm. 65), 134.
[73] Vgl. Steffen Kailitz (Hg.), Die Gegenwart der Vergangenheit. Der „Historikerstreit" und die deutsche Geschichtspolitik, Wiesbaden 2008; Mathias Brodkorb (Hg.), Singuläres Auschwitz? Ernst Nolte, Jürgen Habermas und 25 Jahre „Historikerstreit", Banzkow 2011.
[74] Ein bedenkenswertes Beispiel aus der jüngeren österreichischen Geschichte ist der Fall des offen antisemitischen und mit der nationalsozialistischen Vergangenheit sympathisierenden Professors an der Universität Wien, Taras Borodajkewycz, der von mehreren Politikern und auch Studierenden gedeckt wurde. Bei einer Demonstration gegen Borodajkewycz am 31. März 1965 in Wien wurde ein Demonstrant, Ernst Kirchweger, getötet; der Täter, Günther Kümel, wurde zu zehn Monaten „Notwehrüberschreitung" verurteilt und vertritt bis heute verharmlosende Interpretationen des Rechtsextremismus. – Vgl. Rafael Kropiunigg, Eine österreichische Affäre. Der Fall Borodajkewycz, Wien 2015.
[75] In diesem Zusammenhang ist auch seine Kritik an Heideggers unveränderter Wiederveröffentlichung der *Einführung in die Metaphysik* (1935) zu verstehen; dieses Buch erschien im Jahr 1953, ohne dass der Satz von „der inneren Wahrheit und Größe dieser Bewegung" (Martin Heidegger, Einführung in die Metaphysik, Tübingen 1953, 152) in Bezug auf den Nationalsozialismus getilgt worden wäre. Der damals 24jährige Habermas sieht darin eine „Haltung, die gerade nicht, wie Heidegger doch verlangt, die Vergangenheit als ein noch Bevorstehendes immer wieder in Frage stellt, die vielmehr im Repetieren steckenbleibt" (Jürgen Habermas, Zur Veröffentlichung von Vorlesungen aus dem Jahr 1935, in: Ders., Philosophisch-politische Profile.

Gesellschaft und kritischen Wissenschaft gegen autoritäre Diskurse verteidigt. Sein Unterscheidungskriterium, was den Umgang mit der Vergangenheit betrifft, ist wohl auch heute noch gültig: „Die einen gehen davon aus, dass die Arbeit des distanzierenden Verstehens die Kraft einer reflexiven Erinnerung freisetzt und damit den Spielraum für einen autonomen Umgang mit ambivalenten Überlieferungen erweitert; die anderen möchten eine revisionistische Historie in Dienst nehmen für die nationalgeschichtliche Aufmöbelung einer konventionellen Identität."[76]

2.3 Das strittige Projekt „Europa"

Die Tatsache, dass sich Jürgen Habermas seit den 1990er Jahren deutlich zu Fragen der Europäischen Union und ihrer demokratischen Weiterentwicklung zu Wort meldete, darf nicht den Blick dafür verstellen, dass Habermas' Werk seit langem mit dem Projekt „Europa" verknüpft war, vor allem mit damit zusammenhängenden Konzepten der Moderne und der Aufklärung.[77] Darüber hinaus kann die Kritische Theorie insgesamt als Auseinandersetzung mit Pathologien europäischer Wissenschaft und Demokratie angesehen werden – als intellektuell radikaler Versuch, die europäische Aufklärung vor ihrer Selbstzerstörung zu retten. [78] Auch wenn Habermas' Beiträge zur Europafrage nicht einfach als Fortführung der Analyse der europäischen Aufklärung, wie sie Adorno und Horkheimer betrieben hatten, angesehen werden kann, sind seine Texte und Argumente unverkennbar von Motiven der Kritischen Theorie geprägt; drei dieser Motive kommen im Folgenden zur Sprache: die Kritik nationalistischer Identitäten, die Kritik autoritärer Herrschaftsformen und die Kritik einer Ökonomisierung der Gesellschaft.[79]

(a) Die „Rückwendung zum Nationalstaat"[80], die sich seit geraumer Zeit in Europa bemerkbar macht, ist nicht nur von einer regressiven Mentalität geprägt, sondern von einer essentialistischen Identitätskonzeption. Die „Naturwüchsigkeit eines Nationalbewusstseins", wie sie damals und heute suggeriert wurde, „täuscht über den künstlich erzeugten Charakter dieser Bewusstseinslage hinweg"[81], konstatiert Habermas, und greift damit ein Motiv rechtspopulistischer Politiker in allen Teilen Europas auf, die die Brüsseler EU-Zentrale zum Feindbild „nationaler Interessen" erklären. Dadurch werden ganze Gesellschaften substantialisiert und demokratische Prozesse in naturalistische Kategorien gefasst, als ob nationalstaatliche Identitäten inkompatibel mit gesamteuropäischen Interessen wären.[82] Mit dieser Thematik setzte sich Habermas bereits in den

---

Erweiterte Ausgabe [stw 659], Frankfurt a. M. [3]1998, 65-72; 72). – Weiters fragt Habermas: „Lässt sich auch der planmäßige Mord an Millionen Menschen, um den wir heute alle wissen, als schicksalhafte Irre seinsgeschichtlich verständlich machen? Ist er nicht das faktische Verbrechen derer, die ihn zurechnungsfähig verübten – und das böse Gewissen eines ganzen Volkes?" (ebd.).

[76] Habermas, Apologetische Tendenzen (Anm. 65), 133.

[77] Vgl. Jürgen Habermas, Die Moderne – ein unvollendetes Projekt, in: Ders., Kleine Politische Schriften I-IV, Frankfurt a. M. 1981, 444-464.

[78] Vgl. Martin Jay, Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923-1950 (Fischer Taschenbücher, 6546), Frankfurt a. M. 1987, 297-326.

[79] Vgl. die Übersicht von Christian Joerges, Europäische Verfassung, in: Hauke Brunkhorst/Regina Kreide/Cristina Lafont (Hg.), Habermas-Handbuch, Stuttgart 2009, 94-99.

[80] Jürgen Habermas, Europa und seine Immigranten, in: Ders., Ach, Europa. Kleine Politische Schriften XI (es 2551), Frankfurt a. M. 2008, 88-95; 90.

[81] Jürgen Habermas, Europapolitik in der Sackgasse. Plädoyer für eine Politik der abgestuften Integration, in: ebd., 96-127; 106.

[82] „Nur noch der Rechtspopulismus entwirft die Karikatur nationaler Großsubjekte, die sich gegeneinander abkapseln und eine grenzüberschreitende demokratische Willensbildung blockieren. Nach fünfzig Jahren Arbeitsimmigration lassen sich auch die europäischen Staatsvölker angesichts ihrer wachsenden ethnischen,

1990er Jahren auseinander; die „naturalistische Deutung der Nation“[83] unterstellt eine Identität und Zusammengehörigkeit, die gleichsam jeglicher diskursiven und demokratischen Verständigung vorausgeht. „Mag das nationale Bewusstsein auch selber ein Artefakt sein, es entwirft die imaginäre Größe der Nation als ein Gewachsenes, das sich im Gegensatz zur artifiziellen Ordnung des positiven Rechts und der Konstruktion des Verfassungsstaates von selbst versteht. Der Rückgriff auf die ‚organische‘ Nation kann deshalb den historisch mehr oder weniger zufälligen Grenzen der politischen Gemeinschaft das bloß Kontingente absteifen, sie mit der Aura einer nachgeahmten Substantialität versehen und durch ‚Herkunft‘ legitimieren.“[84] Auch wenn die harte, nationalistische Version dieser Politik, die Habermas mit Blick auf den damaligen Krieg im zerfallenden Jugoslawien analysierte, heute weniger ins Spiel gebracht wird, spielen kulturelle und nationale Identitäten im rechtspopulistischen Europadiskurs eine bedeutende Rolle. Eine kritische Dekonstruktion dieser Vorstellungen steht im Dienst einer „Transnationalisierung der Volkssouveränität“[85], die Habermas als wichtigen Schritt einer gesamteuropäischen Demokratisierung ansieht.

(b) Die Kritik autoritärer Herrschaftsformen ergibt sich direkt aus der Auseinandersetzung mit ethnonationalistischen Konzepten, wie Habermas mit Blick auf Carl Schmitts Politische Theorie aufzeigt. „Die Annahme einer unverfügbaren kollektiven Identität nötigt zu repressiven Politiken, sei es der zwangsweisen Assimilation fremder Elemente oder der Reinerhaltung des Volkes durch Apartheid und Säuberung […].“[86] Identitäten – vor allem solche, die „Homogenität“ oder „Exklusivität“ unterstellen – üben Macht aus, begründen Inklusion und Exklusion und ziehen fatale politische Konsequenzen nach sich. Adornos These: „Identität ist die Urform von Ideologie“[87] kann zweifellos als Grundimpuls der Kritischen Theorie gelten, der auch in Habermas‘ Analyse autoritärer Politikkonzepte zur Geltung kommt. Sein „Gegenmittel“ ist die „demokratische Verrechtlichung“ politischer Herrschaft, die „aus dem Nebel einer auratisierten Gegenaufklärung heraus- und auf den Kern einer demokratisch verrechtlichten Entscheidungs- und Gestaltungsmacht“[88] zurückzuführen ist.[89] Angesichts einer Konjunktur nationaler, kultureller und religiöser Identitätskonzepte, die mit (semi-)autoritären Politiken verknüpft sind, braucht das Projekt „Europa“, um zukunftsfähig zu sein, eine kritische Auseinandersetzung mit Nationalismen und deren politischer und diskursiver Macht, denn „der nächste Integrationsschub zur postnationalen Vergesellschaftung hängt nicht vom Substrat irgendeines ‚europäischen Volkes‘ ab, sondern vom Kommunikationsnetz einer europaweiten politischen Öffentlichkeit, die eingebettet ist in eine gemeinsame politische Kultur, die

---

sprachlichen und religiösen Vielfältigkeit nicht mehr als kulturell homogene Einheiten imaginieren“ (Jürgen Habermas, Die Krise der Europäischen Union im Lichte einer Konstitutionalisierung des Völkerrechts. Ein Essay zur Verfassung Europas, in: Ders., Zur Verfassung Europas. Ein Essay, Berlin 2011, 39-96; 78).

[83] Jürgen Habermas, Der europäische Nationalstaat – Zu Vergangenheit und Zukunft von Souveränität und Staatsbürgerschaft, in: Ders., Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie, Frankfurt a. M. 1996, 128-153; 138.

[84] Ebd. 140.

[85] Habermas, Die Krise der Europäischen Union (Anm. 82), 48.

[86] Jürgen Habermas, Inklusion – Einbeziehen oder Einschließen? Zum Verhältnis von Nation, Rechtsstaat und Demokratie, in: Ders., Die Einbeziehung des Anderen (Anm. 83), 154-184; 169.

[87] Theodor W. Adorno, Negative Dialektik (stw 113), Frankfurt a. M. [5]1988, 151.

[88] Habermas, Die Krise der Europäischen Union (Anm. 82), 45-46.

[89] Auf dieses Prinzip der „Verrechtlichung“ beruft sich Habermas auch in seiner Kritik an einer bestimmten Interpretation des Böckenförde-Paradoxons, dem zufolge der Staat von normativen Voraussetzungen zehrt, die er selbst nicht garantieren kann. Im Verfassungsstaat, so Habermas, gebe es „kein Herrschaftssubjekt, das von einer vorrechtlichen Substanz zehrte“ (Jürgen Habermas, Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates? In: Ders., Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 2005, 106-118; 108). Das „einigende Band“, das nach Böckenförde der Freiheit des Einzelnen vorausliege, „ist ein demokratischer Prozess […]“ (ebd., 110).

getragen wird von einer Zivilgesellschaft mit Interessenverbänden, nichtstaatlichen Organisationen, Bürgerinitiativen und -bewegungen […]“[90].

(c) Neben essentialistischen Nationalismen und autoritären Politikansätzen sind es tiefgreifende Prozesse der Ökonomisierung, die Habermas kritisch ins Auge fasst. Die „ökonomistische Blickverengung“[91], von der zu Beginn des Europa-Essays die Rede ist, steht nicht bloß für eine Überbetonung der Wirtschaft, sondern für eine tiefgreifende Transformation demokratischer Öffentlichkeit und politischer Entscheidungsprozesse, wie sie vor allem im Gefolge des politisch-ökonomischen Umbruchsjahrs 1989 erfolgte: als radikale Umstellung von einer staatlich gelenkten Planwirtschaft auf eine neoliberal geprägte Marktwirtschaft bzw. als nachhaltiger Prozess der Deregulierung. Was die Politik in vielen europäischen Ländern kennzeichnet, ist ein „Ungleichgewicht zwischen den Imperativen der Märkte und der Regulationskraft der Politik“[92]; mehr noch: es ist eine „Kolonisierung der Öffentlichkeit durch Marktimperative“[93]. Unschwer ist hier die Theorie der „Rationalisierung der Lebenswelt“[94], der „Entkoppelung von System und Lebenswelt“[95] sowie vor allem der „Kolonialisierung der Lebenswelt“[96] im Hintergrund zu erkennen, also jenes zentrale Motiv der *Theorie des kommunikativen Handelns*, mit dem Habermas die Kritik der Frankfurter Schule am „Warencharakter“[97] menschlichen Lebens und am „verdinglichten Bewusstsein“[98] im Rahmen einer umfassenden Gesellschaftstheorie weiterführte. Die Rede von den „ökonomischen Imperativen“ weist von daher auf einen signifikanten Verlust politischer Handlungskompetenz und intellektueller Kritikfähigkeit und -möglichkeit hin: „Der Markt hat einst die Bühne gebildet, auf der sich subversive Gedanken von staatlicher Unterdrückung emanzipieren konnten. Aber der Markt kann diese Funktion nur so lange erfüllen, wie die ökonomischen Gesetzmäßigkeiten nicht in die Poren der kulturellen und politischen Inhalte selbst eindringen, die über den Markt verbreitet werden.“[99] Wenn in Europa aber der „Markt“ zum System wird, welches das politische Handeln, Fragen der Bildung und Präferenzen der wissenschaftlichen Forschung reguliert, geht jenes emanzipatorische Potential verloren, das nach Herbert Marcuse „das Bewusstsein der Diskrepanz zwischen dem Wirklichen und dem Möglichen“[100] wachhält.

---

[90] Habermas, Inklusion – Einbeziehen oder Einschließen? (Anm. 86), 184.
[91] Habermas, Die Krise der Europäischen Union (Anm. 82), 40.
[92] Ebd. 42.
[93] Jürgen Habermas, Hat die Demokratie noch eine epistemische Dimension? Empirische Forschung und normative Theorie, in: Ders., Ach, Europa (Anm. 80), 138-191; 184.
[94] Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Band 2 (Anm. 38), 232. – „[…] die Rationalisierung der Lebenswelt ermöglicht eine Steigerung der Systemkomplexität, die so hypertrophiert, dass die losgelassenen Systemimperative die Fassungskraft der Lebenswelt, die von ihnen instrumentalisiert wird, sprengen“ (ebd., 232-233).
[95] Ebd., 258. – „Entsprachlichte Kommunikationsmedien wie Geld und Macht verknüpfen Interaktionen in Raum und Zeit zu immer komplexeren Netzen, ohne dass diese überschaut und verantwortet werden müssten“ (ebd., 275).
[96] Ebd., 566. – „Am Ende verdrängen systemische Mechanismen Formen der sozialen Integration auch in jenen Bereichen, wo die konsensabhängige Handlungskoordinierung nicht substituiert werden kann: also dort, wo die symbolische Reproduktion der Lebenswelt auf dem Spiel steht. Dann nimmt die *Mediatisierung* der Lebenswelt die Gestalt einer *Kolonialisierung* an“ (ebd., 293).
[97] Adorno, Negative Dialektik (Anm. 87), 101.
[98] „Verdinglichtes Bewusstsein ist ein Moment in der Totalität der verdinglichten Welt […]“ (ebd., 102).
[99] Jürgen Habermas, Medien, Märkte und Konsumenten – Die seriöse Presse als Rückgrat der politischen Öffentlichkeit, in: Ders., Ach, Europa (Anm. 80), 131-137; 137.
[100] Marcuse, Der eindimensionale Mensch (Anm. 55), 240.

3. Philosophie als kritische Gesellschaftstheorie? Perspektiven für universitäre Bildung

Die Beiträge von Jürgen Habermas zum europäischen Projekt haben gezeigt, worin die Rolle der Philosophie in der Tradition der Kritischen Theorie bestehen könnte: in der kritisch-diskursiven Wahrnehmung politischer Prozesse, gesellschaftlicher Tendenzen, sozialer Verhältnisse, kultureller und religiöser Identitätskonzepte sowie wissenschaftlicher Entwicklungen. Ausgehend von Horkheimers Charakterisierung der Kritischen Theorie als einem zutiefst den Anliegen einer Humanisierung der Gesellschaft verpflichteten Unternehmen[101] lassen sich für eine Form von Philosophie, die sich den Grundanliegen der Frankfurter Schule verpflichtet weiß, mindestens folgende fünf Kennzeichen herausstellen: *Philosophie als kritische Gesellschaftstheorie* ist

- *analytisch* in jenem fundamentalen Sinn, dass sie die Bedeutung von Begriffen klärt, „Selbstverständlichkeiten" von Urteilen und Positionen in Frage stellt, Voraussetzungen von Theorien und Argumenten expliziert und auftretende Missverständnisse aufklärt;
- *differenziert* in jenem wissenschaftstheoretischen Sinn, dass sie zwischen empirischer Forschung und kritischer Theorie so unterscheidet, dass weder ein (positivistischer) „Aberglaube der Tatsachen" noch ein (idealistischer) „Ideenhimmel" vertreten werden, sondern deskriptive Zugänge, die sich ihrer (unausweichlichen) theoretischen Vorannahmen bewusst sind, und normative Ansätze, die sich auf (unverzichtbare) empirische Daten beziehen, in ihrem Zusammenhang wahrgenommen werden;
- *kritisch* als eine Weise der Reflexion, die nicht nur „Wirkliches", sondern auch „Mögliches", nicht nur „Vorgegebenes", sondern auch „Aufgegebenes" in den Blick nimmt und die suggestive und diskursive Macht von Identitäten in ihrem konstruierten Charakter entlarvt;
- *utopisch* , insofern sie sich nicht nur als Diskurs im Dienst der herrschenden „Realität" sieht, sondern ausgeschlossene Möglichkeiten des Lebens, versagte Freiheit und verhinderte Zukunft erinnert und als Krisis des „Geltenden" und Bestehenden thematisiert; und schließlich
- *human* orientiert, weil sie sich als Theorie im Dienst der Befreiung aus Unterdrückung und der Aufhebung von Leiden sieht, wenn auch nicht unmittelbar praktisch (im Sinn politischer Aktion), sondern in praktisch-emanzipatorischer Absicht: als Analyse gesellschaftlicher Pathologien und Erschließung von Befreiungspraxen und Anerkennungsverhältnissen.

Dabei erhebt die Kritische Theorie keinen Monopolanspruch auf diese Kennzeichen, auch nicht auf das Selbstverständnis einer kritischen Gesellschaftstheorie; sie will vielmehr philosophisches Denken als solches im Raum gesellschaftlicher Öffentlichkeit und in der Dynamik politischer Emanzipation verorten. Eine Relativierung des Anspruchs Kritischer Theorie – als *Historisierung*, als sei Kritische Theorie eine vorübergehende Episode der krisenhaften 1930er Jahre; als *Disziplinierung* im Sinn einer Zuordnung zum Bereich „marxistischer Sozialphilosophie"; oder als *Personalisierung*, als wäre Kritische Theorie nur dem intellektuellen Genie einzelner Vertreter der Frankfurter Schule geschuldet – verhindert genau das, was Horkheimer als wesentliche Herausforderung der gesellschaftlichen Funktion der Philosophie ansah: Kritik am „Bestehenden" zu üben, um „zu verhindern, dass die Menschen sich an jene Ideen und Verhaltensweisen verlieren, welche die Gesellschaft in ihrer jetzigen Organisation ihnen eingibt"[102]. Die Diskreditierung der Kritischen Theorie als „einseitigen"

[101] „Eine Wissenschaft, die in eingebildeter Selbständigkeit die Gestaltung der Praxis, der sie dient und angehört, bloß als ihr Jenseits betrachtet und sich bei der Trennung von Denken und Handeln bescheidet, hat auf die Humanität schon verzichtet" (Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie [Anm. 18], 259).
[102] Horkheimer, Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie (Anm. 24), 304.

und „politisch motivierten“ Denkansatz, der keine „wissenschaftliche Objektivität“ wahre,[103] entspringt dem Interesse, das ideologiekritische Potential einer Philosophie, die sich in ihrem Ansatz als Reflexion gesellschaftlicher Verhältnisse begreift, nicht zur Geltung kommen zu lassen. Wenn Hugo Staudinger schon vor mehr als dreißig Jahren darauf hinwies, „dass die kritischen Anfragen, die die Vertreter der Frankfurter Schule an die moderne Industriegesellschaft gestellt haben, bis heute unbeantwortet geblieben sind und unterschwellig als ein vom ursprünglichen Kontext gelöstes fahles Fragezeichen das Lebensgefühl der Zeit stärker mitbestimmen, als es den meisten Menschen bewusst ist“[104], sind gegenwärtig wohl umso mehr die uneingelösten Ressourcen Kritischer Theorie in Erinnerung zu rufen. Philosophie als kritischer Gesellschaftstheorie kommt von daher ein Bildungsanspruch[105] zu, der für Forschung und Lehre an den Universitäten entscheidende Perspektiven eröffnen könnte. Fünf solche Perspektiven, die sich zum Teil auch berühren und überschneiden, sollen abschließend angeführt werden:

- *theoretische* Perspektive: Das Studium der Philosophie, aber genauso vieler anderer Fächer, braucht Zeit und Raum, um maßgebliche Primärtexte der Tradition und Gegenwart lesen und diskutieren zu können. Die Beiträge zur Kritischen Theorie resultieren aus einer intensiven Auseinandersetzung mit philosophischen Texten und Argumenten aus verschiedenen Epochen der Denkgeschichte, wie ein Blick in die Publikationen etwa von Max Horkheimer zeigt. Der Anspruch, Philosophie als kritische Gesellschaftheorie zu betreiben, setzt – gerade von seinem *praktischen* Interesse her – eine „theoretische Kompetenz“ voraus, also die Fähigkeit, Argumente, Begriffe und wissenschaftliche Forschungsergebnisse zu reflektieren und weiterzuentwickeln. Wenn in diversen Curricula der Ausbildung einer solchen Theoriekompetenz nicht genügend Raum geboten wird, darf sich auch niemand erwarten, dass in den politischen und kulturellen Arbeitsbereichen, ja nicht einmal in wissenschaftlichen Institutionen Menschen vertreten sind, die aktuelle Fragen und Problemstellungen im Licht größerer Zusammenhänge reflektieren.
- *politische* Perspektive: Philosophie versteht sich nicht als unmittelbare Anleitung zu politischem Handeln, sondern als Frage nach dem, was wirklich, erkennbar und gültig ist,[106] im Zusammenhang gesellschaftlicher Dynamiken. Kritische Theorie sieht die Gesellschaft nicht als Anwendungsfeld philosophischer Forschung, sondern als deren Grundlage und Erkenntnisperspektive. Eine solche „politische Perspektive“ ist nicht als Alternative zu wissenschaftlicher Arbeit zu verstehen, sondern als deren Profilierung. Werden Universitäten von einer rein ökonomischen Logik her konzipiert, werden politische Perspektiven auf das Erlernen von Marketingstrategien reduziert; sehen sich Universitäten aber in ihrer Forschung und Lehre als verantwortlich für Fragen der *gesamten* Gesellschaft, kommt ihnen eine „politische“ Aufgabe im ursprünglichen Sinn des Wortes zu: Wissenschaft in Bezug auf die „Polis“, die gesellschaftliche Öffentlichkeit, zu betreiben.
- *soziale* Perspektive: Dass die Kritische Theorie an einem Institut für *Sozial*forschung ausgebildet wurde, sollte nicht in Vergessenheit geraten, gerade in einer Zeit, in der enorme

[103] Emil Walter-Busch, Geschichte der Frankfurter Schule (Anm. 7), 231, fragt in Anlehnung an ein Zitat von Niklas Luhmann, ob die Kritische Theorie „einer der vielen ‚erloschene Vulkane des Marxismus‘“ sei.
[104] Hugo Staudinger, Die Frankfurter Schule. Menetekel der Gegenwart und Herausforderung an die christliche Theologie, Würzburg 1982, 11.
[105] Davon waren Max Horkheimer und Theodor W. Adorno zutiefst überzeugt; vgl. Demirović, Der nonkonformistische Intellektuelle (Anm. 43), 603-623.
[106] Vgl. Franz Martin Wimmer, Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung (UTB 2470), Wien 2004, 89. – Wimmer spricht mit diesen drei Begriffen die Hauptfelder der Philosophie an: Ontologie, Erkenntnistheorie und Ethik.

Herausforderungen wie die internationale Migration, Finanzkrisen, Terrorismus und Fundamentalismus, aber auch Klimawandel sowie demographische und globale Verschiebungen unausweichlich die Frage nach den Ursachen sozialer Ungerechtigkeit stellen. Viele Nichtregierungsorganisationen und soziale Bewegungen setzen sich politisch und intellektuell mit Ursachen und Lösungsmöglichkeiten für soziale Probleme auseinander, die zum Teil erhebliche Krisen im gesellschaftlichen Leben verursachen. Motive wie „Eine andere Welt ist möglich", die seit dem ersten Weltsozialforum im brasilianischen Porto Alegre (2001) das Engagement vieler Gruppen inspirieren, lassen sich zweifellos als aktuelle Version einer Kritischen Theorie lesen. Allerdings stellt sich die Frage, ob eine solche „soziale Perspektive" weiterhin an politische Basisbewegungen ausgelagert bleiben sollte, oder ob sie nicht in der Mitte politischer und universitärer Institutionen verankert werden sollte. Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie könnte gegenwärtig auch darin bestehen, angesichts eines starken Trends zu kulturwissenschaftlicher Forschung und einer (neokonservativen) politischen Dynamik, in der die „Rollen von Bürger und Konsumenten verschmelzen"[107], den Bezug von Forschung und Lehre, von Philosophie und Gesellschaftswissenschaften wieder stärker auf die soziale Problematik in weiten Bereichen der Gesellschaft zu lenken.

- *kritische* Perspektive: Der Begriff „kritische Studierende" taucht in den Medien meist nur im Zusammenhang mit Protestveranstaltungen gegen universitätspolitische Entscheidungen auf, kaum einmal aber als Charakterisierung dessen, wozu ein Studium (vor allem der Philosophie) grundsätzlich qualifizieren sollte: dass Menschen zu einem eigenständigen, differenzierten Urteil befähigt werden. Bereits Horkheimer und Adorno haben immer wieder darauf hingewiesen, dass mit „Kritik" nicht einfach die Ablehnung traditioneller Positionen gemeint ist (so sehr Traditions- und Autoritätskritik ihre Berechtigung hat), sondern die Fähigkeit der Unterscheidung zwischen dem Wirklichen und dem Möglichen, dem „Selbstverständlichen" und dem „Utopischen", suggestiven und realen Identitäten. Die spezifisch *philosophische* Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Erkenntnistheorien, Kulturbegriffen, Gendertheorien und Gesellschaftskonzepten sowie ethischen und wissenschaftlichen Ansätzen hat nicht zuletzt das Ziel, Menschen zu mündigen, nachdenklichen und differenzierenden Akteuren der gesellschaftlichen Auseinandersetzung heranzubilden.
- *globale* Perspektive: Die Kritik am geschichtsphilosophischen Universalismus der Kritischen Theorie hat auch zur Frage geführt, ob dieser Ansatz der Gesellschaftstheorie nicht letztlich einer eurozentrischen Vorstellung verhaftet blieb. Wie die jüngere Rezeption der Kritischen Theorie zeigt, wurde dieser Vorwurf nicht im Sinn einer Suspension und Kontextualisierung der Frankfurter Theorie beantwortet, sondern vielmehr durch eine (selbst-)kritische Reformulierung dieser Gesellschaftstheorie in einem globalen Horizont.[108] Philosophie hat – um den klassischen Titel von Horkheimer weiterzuführen – auch eine globale Funktion: sie hinterfragt die Begriffe, Bedeutungen und Begründungen, mit denen globale Machtverhältnisse legitimiert und Beziehungen zwischen unterschiedlichen Gesellschaften interpretiert werden. Angesichts der gegenwärtigen Weltlage erscheint ein Konzept von Philosophie, das eine globale Problemperspektive aufweist,[109] als aktuellste Version einer Kritischen Theorie, die aus der Überzeugung lebt, dass „eine andere Welt möglich ist".

---

[107] Habermas, Hat die Demokratie noch eine epistemische Dimension (Anm. 93), 187.

[108] Vgl. David Strecker, Kritische Theorie der Globalisierung, in: Andreas Niederberger/Philipp Schink (Hg.), Globalisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart 2011, 368-374.

[109] Eine wichtige Vorreiterrolle spielen hier das Studium der „Internationalen Entwicklung" (Wien) sowie Schwerpunkte in *Global Studies* an unterschiedlichen Universitäten.

Franz Gmainer-Pranzl