Mirko Stieber, Niklas Steinkamp, Jonas Schmitt, Niccolò Izzi und Leonhard Geffke

Dialectique de la Raison

Vernunftkritik aus Paris und Frankfurt

Göttliches Feuer auch treibet, bei Tag und bei Nacht,
Aufzubrechen. So komm! daß wir ins Offene schauen,
Daß ein Eigenes wir suchen, so weit es auch ist.

(Friedrich Hölderlin, Brod und Wein)

1 Die Vernunft und ihre Grenzen

In den 1980er-Jahren stellte Jürgen Habermas in seiner Vorlesungsreihe *Der philosophische Diskurs der Moderne* zahlreiche inhaltliche Gemeinsamkeiten zwischen der Theorietradition der Kritischen Theorie und dem zeitgenössischen französischen Denken fest.[1] Max Horkheimer und Theodor W. Adorno beschrieben in ihrem Werk *Dialektik der Aufklärung* die tiefgreifende Verstrickung der Aufklärung in Unterdrückung, Ausbeutung und Gewalt, die aus einer instrumentellen, das heißt einer auf Naturbeherrschung basierenden Rationalität erwächst. Ebenso beabsichtigten beispielsweise Jacques Derridas Dekonstruktion tradierter Dualismen, Michel Foucaults Machtanalytik oder Cornelius Castoriadis' Begriff des Imaginären eine grundsätzliche Kritik moderner Rationalität. Als wichtige Vorläuferin für das sogenannte poststrukturalistische Denken führte Habermas zudem die vom Surrealismus beeinflusste Philosophie des Heterogenen von Georges Bataille an, die gegen die positivistisch verengten Imperative des Nützlichen, der Normalität und der Nüch-

1 Vgl. Habermas, Jürgen: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen. Frankfurt a. M. 1985.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ternheit die ekstatischen Kräfte des Rausches, des Traumes, des Sakralen und des Trieblebens hervorhob.

Erblickte Habermas in dieser „radikalen Vernunftkritik" Frankfurter *und* Pariser Provenienz einen Rückfall in den Irrationalismus und damit überwiegend eine Gefährdung für das „Projekt der Moderne",[2] so verliert seine immer schon umstrittene Kritik weiter an Evidenz. Angesichts des Wiedererstarkens des Autoritarismus, der sich gegenüber jedem rationalen Argument als immun erweist, gewinnt eine Reflexion über die affektiven Grundlagen der Vernunft zunehmend an Dringlichkeit. Zusätzlich wirft die sich vollziehende ökologische Katastrophe erneut die Frage auf, ob der „Logozentrismus" der westlichen Aufklärung nicht auf ein grundlegend verfehltes Naturverhältnis verweist, das für das Andere der Vernunft keine angemessene Sprache zu finden scheint.

Eine einfache Apologie der Vernunft, die Rationalität und die Kritik an ihr in eine starre Opposition stellt, war die Philosophie der Aufklärung selten. Vielmehr zählte die Vernunftkritik als Selbstreflexion der Vernunft über ihre eigenen Grenzen und Voraussetzungen von Anfang an zu ihren zentralen Merkmalen. Immanuel Kants Transzendentalphilosophie fragt bekanntlich nach den Bedingungen der Möglichkeit jeder begrifflichen Erkenntnis. Sie versteht sich ausdrücklich als *Kritik der reinen Vernunft* und prüft, was wir als Vernunftwesen überhaupt wissen können. In diesem Sinne grenzt Kant die vernünftige Erkenntnis ein und ist weit entfernt von einer einfachen Apologie; ebenso reduziert er sie nicht auf Nützlichkeitserwägungen von Individuen oder Kollektiven. Auch der Glaube findet in Kants philosophischem System durchaus seinen Platz als Postulat der praktischen Vernunft, durch das moralisches Handeln erst möglich wird.

Wenngleich Kants Vernunftkritik auch darauf zielt, dem Glauben einen Platz zu verschaffen, sind ihre Grenzziehungen stets in einem dialektischen Sinne zu verstehen: Indem er die Grenzen der Vernunft auslotet, beschränkt er auf der anderen Seite zugleich die epistemologische Reichweite des religiösen Erbes, das sich größtenteils mithilfe von Dogmen und Ritualen und damit leiblich-vorreflexiv tradiert. Aufklärung als Vernunftkritik und Säkularisierung sind demnach untrennbar miteinander verbunden. Die Religion schöpft

2 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ihren Wahrheitsanspruch letztlich aus sakralen Erfahrungen, die sich im Medium des Begriffs nicht vollständig einholen lassen. Dieses religiöse und metaphysische Erbe setzt das Ziel der Erkenntnis in wesentlicher Hinsicht bereits ontologisch voraus – etwa in der Vorstellung eines geordneten (göttlichen) Kosmos – und überschreitet damit nach Kant regelmäßig die Grenzen dessen, was Vernunftwesen überhaupt wissen können. Solche Annahmen müssen sich Kant zufolge vielmehr erst vor dem „Gerichtshof der Vernunft" bewähren, bevor sie einen allgemeingültigen Charakter für sich beanspruchen dürfen.

Dieser Gerichtshof ist für Kant kein göttliches Weltgericht mehr, sondern eine Angelegenheit und Aufgabe der diesseitigen Lebewesen, denen das Vermögen der Vernunft zukommt. Gesicherte Erkenntnisse vor aller Erfahrung sind – im Sinne der Transzendentalphilosophie – im Subjekt selbst zu verorten, bei Kant in den reinen Anschauungsformen und den Kategorien des Verstandes, die als regulative wie konstitutive Bedingungen die Möglichkeit objektiver Erkenntnis überhaupt erst begründen. Auch Hegels Kritik an der Transzendentalphilosophie sowie Marx' Kritik am Deutschen Idealismus bewegen sich noch innerhalb dieses humanistisch-säkularen Deutungsrahmens, wenngleich sie das Transzendentale nun geschichtsphilosophisch oder gesellschaftstheoretisch situieren.

Diese Hinwendung zum Subjekt, das sich als isoliert erfährt und objektive Gewissheiten, sofern sie überhaupt noch möglich sind, vorrangig in sich selbst vermutet, gilt häufig als Charakteristikum neuzeitlicher und moderner Subjektivität. Dies zeigt sich bereits in Descartes' *Meditationen über die Erste Philosophie* oder in Pico della Mirandolas *Rede über die Würde des Menschen*. Adorno und Horkheimer widersprechen dieser Erzählung nicht, sondern erweitern den Begriff von Aufklärung und Subjektivität bis zu Homers mythischen Erzählungen – insbesondere verkörpert in der Figur des Odysseus, der sich im Ringen mit dem mythischen Erbe bereits als eine Urform des Subjekts herausbildet. Ihren Ursprung bestimmen sie sogar noch weiter zurück im Präanimismus, also in archaischen religiös-mythischen Denkformen, in denen bereits eine Spaltung zwischen „Belebtem und Unbelebtem" sowie zwischen heiligen und

https://doi.org/10.5771/9783495989326-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

profanen Orten angelegt gewesen und damit die erste Form der Subjekt-Objekt-Trennung entstanden sei.[3]

Nach Adorno und Horkheimer sind bereits die ersten basalen Grenzziehungen zwischen Subjekt und Objekt ein wesentlicher Bestandteil des Aufklärungsprozesses, in dem sich das Subjekt als von der ursprünglichen „Verschlungenheit des Natürlichen gegenüber dem einzelnen Glied" verschieden erfährt.[4] Sie würden demnach vermutlich Foucault zustimmen, der im Anschluss an Kant die Aufklärung nicht als ein „Weltalter", „zu dem man gehört", versteht,[5] sondern als ein spezifisches *Ethos*,[6] das sich nicht auf die europäische Epoche der Aufklärung im engeren Sinne beschränken muss – und daher keinesfalls als „vollendet" betrachtet werden kann.[7] Vielleicht würden sie Foucault auch darin folgen, dieses Ethos als eine „Grenzhaltung" zu beschreiben[8] – eine Haltung, die versucht, zwischen Begriff und Bild, Subjekt und Objekt, Philosophie und Kunst, Identität und Nichtidentischem, Aufklärung und Mythos, Vernunft und Affekt streng zu unterscheiden.

Vernunftkritik lässt sich demnach als eine Form der *Grenzziehung* kennzeichnen, die Unterscheidungen und Urteile trifft und sich in Kants Transzendentalphilosophie besonders pointiert zeigt, aber – wie aufgezeigt – als Ethos historisch deutlich weiter zurückreicht. Die „radikale Vernunftkritik", wie sie im 20. Jahrhundert vor allem in der Kritischen Theorie und im Poststrukturalismus ihren Ausdruck findet, ist dagegen schwerpunktmäßig als eine Kritikform der *Grenzüberschreitung* zu charakterisieren, die etablierte Trennlinien gezielt herausfordert – wenngleich Grenzziehung und -überschreitung zwei idealtypische Seiten der Vernunftkritik darstellen, die tatsächlich im jeweiligen Denken in Mischformen auftreten.

---

3 Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente (Adorno: Gesammelte Schriften, Bd. 3). Frankfurt a. M. 1986 (= DA), S. 31.

4 Ebd.

5 Foucault, Michel: Was ist Aufklärung? In: Forst, Rainer/Honneth, Axel et al. (Hrsg.): Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung. Frankfurt a. M. 1990, S. 35–43, hier S. 37.

6 Vgl. ebd., S. 45f.

7 Vgl. ebd., S. 37.

8 Ebd., S. 48.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Vernunftkritik ist folglich von einem *doppelten Ethos* geprägt: Einerseits versteht sie sich als Kritik an fragwürdigen Vermischungen und Grenzüberschreitungen, wenn sie beispielsweise auf die Unmöglichkeit eines rein rationalen Gottesbeweises hinweist oder die undurchsichtige und verhängnisvolle Durchdringung von Ökonomie und latenter Theologie als „Warenfetisch" kritisiert. Auch Habermas' normative Konzeption einer kommunikativen Vernunft, die sich gegen eine bloß funktionale Vernunft abzugrenzen versucht, ließe sich durchaus noch in dieser Traditionslinie verorten. Andererseits zielt Vernunftkritik gerade auf die Kritik etablierter Grenzziehungen und auf eine Öffnung gegenüber dem, was sich der begrifflichen Identifikation entzieht – und doch Gegenstand aller Erkenntnis ist. Diesen beiden Momenten der Vernunftkritik gerecht zu werden bedeutet demnach auch, sich der „geistigen und politischen Erpressung des Für-oder-Gegen-die-Aufklärung-Seins" zu entziehen.[9]

Foucault plädierte seinerzeit für die zweite Dimension der Vernunftkritik und für eine „Überschreitung" der theoretischen und praktischen Grenzen,[10] die etwa die „Beziehungen der Autorität, die Verhältnisse zwischen den Geschlechtern" sowie „Wahnsinn oder Krankheit" betreffen.[11] Er sieht diese Überschreitungen unter anderem in seinem genealogischen Vorgehen verwirklicht, das die historische Kontingenz solcher Grenzziehungen aufzuzeigen versucht. Mit Bataille ließe sich auch von „Transgressionen" sprechen, die bei ihm, wie bereits ausgeführt, ausdrücklich als ekstatische Praktiken verstanden werden, die – vielleicht noch deutlicher als bei Foucault – in Verbindung mit Erotik, Tod und dem Sakralen stehen. Wie die beiden Formen der Vernunftkritik als Grenzziehung und Überschreitung gewissermaßen ein Spektrum bilden, so gilt dies auch für die Gegenstände innerhalb der radikalen Vernunftkritik selbst: Sie reichen von eher seriösen Themen, wie kanonisierten philosophischen Systemen – vor allem Hegels – über Mythen und Feste (etwa bei Adorno und Horkheimer in der *Dialektik der Aufklärung* oder den Denkern im Umfeld des Collège de sociologie) bis hin zu Träumen (Elisabeth Lenk) oder sogar Wahnvorstellungen wie der sogenannten „legendären Psychasthenie" (Roger Caillois).

9 Ebd., S. 48.
10 Ebd.
11 Ebd., S. 50.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Dieses Spektrum der Grenzüberschreitungen umfasst jedoch nicht nur die behandelten Gegenstände, sondern – vielleicht noch entscheidender – auch die verwendeten Darstellungsformen, die etwa die Gattungsgrenzen zur Literatur herausfordern. Als Vorbilder dienen hier – sowohl für die Frankfurter als auch für die Pariser – vor allem die Formexperimente Friedrich Nietzsches, der aus seiner inhaltlichen Kritik an den tradierten philosophischen Systemen zugleich Konsequenzen für die Form des philosophischen Schreibens zog. So schreiben Benjamin und Adorno unter anderem in Aphorismen und Fragmenten oder orientieren sich am Essay; Derrida experimentiert zusätzlich mit Typografie und der technischen Materialität des Textes, während Bataille sich sogar dem pornografischen Schreiben als philosophische Form öffnet. Neben den genannten Gegenständen der Vernunftkritik greifen die Autor:innen des Sammelbandes auch einige dieser form- und stilbezogenen Experimente auf und diskutieren sie eingehender.

Im Hinblick auf die gegenwärtige Zeit ließe sich einwenden, dass Grenzziehungen aber auch zu verteidigen seien, etwa wenn Verschwörungstheorien zunehmend als legitime wissenschaftliche oder politische Positionen gehandelt werden. Ein solcher Einwand trifft zweifelsohne zu. Dennoch würde die Perspektive der radikalen Vernunftkritik betonen, dass daraus keine starre Affirmation der tradierten Grenzziehung folgen dürfe – etwa zwischen objektiver Vernunft und subjektiven Affekten. So umfasst doch der als subjektiv markierte Bereich, zu dem Neugier, Experimentierfreude oder auch Wut über vermeidbares Leid zählen, die notwendigen Voraussetzungen für Wissenschaft, Gesellschaft und Demokratie. Zudem liegt in der Öffnung für das Nicht-Begriffliche, Affektive und Imaginäre – wie sie trotz zahlreicher Differenzen sowohl in Paris als auch in Frankfurt erprobt und praktiziert wurde – weiterhin ein unverwirklichtes Potenzial. Dieses eröffnet den Raum für eine grundsätzliche Kritik reduktionistischer Vernunftauffassungen, wie sie bis heute in Wissenschaft und Politik hegemonial sind.

2 Über den Rhein und zurück. Eine Rezeptionsgeschichte

Die Öffnung der Kritischen Theorie für die radikale Vernunftkritik französischer Prägung hat sich in der deutschen Debatte der letzten

https://doi.org/10.5771/9783495989326-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Jahrzehnte häufig an der Frage entzündet, ob das „K" in „Kritische Theorie" nicht treffender mit einem kleinen „k" geschrieben werden sollte. Eine *k*ritische Theorie wäre dann nicht auf einen Kanon von Texten oder gar auf die Zugehörigkeit zu einem institutionellen Zusammenhang beschränkt, sondern orientierte sich an verwandten inhaltlichen Motiven, etwa an einer weitreichenden Vernunftkritik. Eine solche Bestimmung schlösse potenziell auch andere europäische und außereuropäische Ansätze mit ein. Der Terminus „*K*ritische Theorie" bezeichnete in diesem Fall im engeren Sinne den historischen Zusammenhang, wie er sich vor allem im Umfeld des Instituts für Sozialforschung herausgebildet hat.

Da jedoch der vorliegende Sammelband wie die ihm vorausgegangene Tagung an der Universität Hildesheim *Kritische Theorie aus Paris und Frankfurt* benannt ist, folgt er nicht nur der Konvention der Großschreibung des Titelanfangs, sondern auch einem historischen Interesse. Denn es gab – vor allem über Walter Benjamin vermittelt, der ab 1933 in Paris lebte – durchaus auch persönliche und theoretische Austauschbeziehungen zwischen den Vertretern der Kritischen Theorie und Denkern wie Bataille und Caillois, die als Vorläufer des Poststrukturalismus gelten dürfen. So nahm Benjamin an einigen Sitzungen des Collège de sociologie teil, das unter anderem von Bataille und Caillois gegründet worden war, und Adorno erwog zeitweilig sogar, sie als Autoren für die *Zeitschrift für Sozialforschung* zu gewinnen.[12] Ebenso ist etwa an Elisabeth Lenk zu erinnern, eine Schülerin Adornos, die mit diesem in engem Austausch stand und in den 1960er-Jahren ihr Studium unter anderem bei Roland Barthes und Michel Foucault fortsetzte. Einige Beiträge des Sammelbandes verknüpfen die inhaltlichen Fragestellungen im Hinblick auf eine umfassende Vernunftkritik mit diesen historischen Zusammenhängen.

Wenngleich das Festhalten am großen „K" in „Kritische Theorie" durchaus einen kritischen Stachel bewahren kann – etwa insofern es als Ausdruck einer fortdauernden Verpflichtung zur Vernunftkritik im Ausgang der *Dialektik der Aufklärung* verstanden wird – erscheinen sowohl „Kritische Theorie" als auch „Poststrukturalismus" doch in erster Linie als historische Kategorien. Die Redeweise von „Kri-

12 Adorno, Theodor W./Benjamin, Walter: Briefe und Briefwechsel, Bd. 1. Frankfurt a. M. 2020, S. 257.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

tischer Theorie", oft auch schlicht mit „Frankfurter Schule" gleichgesetzt, suggeriert einen bestimmten Ort sowie eine Abfolge von Generationen. Doch sagt dies letztlich wenig darüber aus, ob das entsprechende Ethos – Horkheimer sprach bekanntlich von einem „kritischen Verhalten"[13] – an diesem Ort tatsächlich noch anzutreffen ist. Ähnliches gilt für die französische Perspektive: Der Begriff „Poststrukturalismus" mag in Frankreich selbst kaum gebräuchlich sein, beschreibt jedoch eine gemeinsame Generation, die unter anderem mit den Namen Foucault, Derrida und Baudrillard verbunden wird und die ihr Denken in der Abwendung vom Ende der 1960er-Jahre dominanten Strukturalismus als Kritik an der Identitätslogik entfaltet. In diesem Sinne ist er präziser als etwa der Begriff *French Theory*[14], der lediglich die französische Herkunft markiert, dabei allerdings stärker eine US-amerikanische Rezeption widerspiegelt als einen genuin französischen Diskussionszusammenhang – was freilich in Teilen auch für die deutsche Rezeption des „Poststrukturalismus" gilt. Demgegenüber orientiert sich eine *kritische Theorie* an inhaltlich verwandten Motiven der Vernunftkritik, für die sowohl die Kritische Theorie als auch der Poststrukturalismus bleibende und kaum zu überschätzende Bezugspunkte darstellen.

Der durch Habermas und Manfred Frank angeregte deutsche Theorie-Import aus Frankreich und die Debatten ab den 1990er-Jahren zur Schreibweise von „Kritischer Theorie" mit kleinem oder großem „K" verliefen stellenweise sehr polemisch. Die Rezeption der „Frankfurter" in Frankreich hingegen geschah weitgehend verhalten und zögerlich.[15] Die zarten Verbindungen, die sich in der Zeit des Collège de sociologie zwischen der deutschsprachigen und einer französischen kritischen Theorie entwickelt hatten, überstanden den Nationalsozialismus nicht. Die Werke Adornos wurden ab den 1960er-Jahren nur langsam übersetzt und rezipiert. Die kri-

13 Horkheimer, Max: Traditionelle und kritische Theorie. In: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 4. Frankfurt a. M. 1988, S. 162–216, hier S. 181.

14 Siehe dazu Cusset, François: French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux Etats-Unis. Paris 2005.

15 Zur Adorno-Rezeption in Frankreich vgl. die aufschlussreichen Überblicksartikel: Müller, Frank: Die Rezeption der Frankfurter Schule in Frankreich. In: Zeitschrift für politische Theorie 8, 2 (2017), S. 235–246; Aubert, Isabelle: L'accueil d'Adorno et de Marcuse en France: deux réceptions contrastées. In: Philonsorbonne 17 (2023), S. 97–119.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tische Theorie aus Frankfurt gelangte zu spät an die Seine, um den „Kanon" des Poststrukturalismus zu beeinflussen. Erst in den 1970er-Jahren mehrten sich die Übersetzungen; es begann eine Auseinandersetzung mit der Frankfurter Schule, die sich bis heute stetig intensiviert hat. Über diese nur marginale Beeinflussung legt beispielsweise Derridas Rede bei der Entgegennahme des Adorno-Preises im Jahr 2001 Zeugnis ab.[16] Auch Foucaults verschiedene anerkennende Äußerungen[17] über die Ähnlichkeiten zwischen der Kritischen Theorie und seinem Denken belegen eher eine verpasste Begegnung als eine deutsch-französische Diskussion. Einzig bei Jean-François Lyotard lässt sich ein Einfluss Adornos und eine Beschäftigung mit Ernst Bloch, Alfred Schmidt und Herbert Marcuse feststellen, die in seinem Denken Spuren hinterlassen haben. Währenddessen zählen französische Autoren wie Jean-Marie Vincent oder Gérard Raulet, die sich seit den 1970er-Jahren intensiv mit der Kritischen Theorie befassen, wiederum nicht zu den von Habermas attackierten Vernunftkritikern.

Trotz des Altersunterschieds der Protagonist:innen fällt der Theorietransfer sowohl der Pariser kritischen Theoretiker nach *outre-Rhin* als auch die Entdeckung der Frankfurter in der V. Republik in den gleichen Zeitraum: Ab Mitte der 1970er-Jahre intensivierte sich die Auseinandersetzung mit Adorno in Paris, während der Poststrukturalismus nach Deutschland kam. Die Geschichte der Begegnung der kritischen Theorien aus Paris und Frankfurt entspricht somit nicht der Chronologie dieser Theoriebildungen selbst. Habermas' Kritik prägte dabei sowohl in Frankreich als auch in Deutschland das Streitgespräch von Frankfurt und Paris: Sein Angriff auf die von ihm sogenannte „neokonservative Postmoderne" forderte Ende der 1970er-Jahre Foucault, Derrida und Lyotard heraus, sich mit seiner Philosophie und der seiner Lehrer auseinanderzusetzen. Erst die von Habermas und Manfred Frank entfachte Kontroverse führte schließlich dazu, dass sich so unterschiedliche Philosophen wie Foucault und Lyotard unter derselben Sammelbezeichnung „Postmoderne" wiederfanden.

16 Derrida, Jacques: Fichus. Frankfurter Rede. Wien 2003.

17 Bspw. Foucault, Michel: Gespräch mit Ducio Trombadori. In: Ders.: Dits et Ecrits. Schriften. Bd. 4: 1980–1988. Frankfurt a. M. 2005, S. 51–118, hier S. 90f.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Im selben Sinne, wie es sich bei der *French Theory* zwar um französische Autoren, ansonsten allerdings um ein überwiegend US-amerikanisches Produkt handelt, existiert eine an deutschen Theoriebedürfnissen orientierte Aneignung der französischen Philosophie.[18] Die Franzosen dienten dabei vor allem als zentrale Referenzen in einer innerlinken Auseinandersetzung, die sich kritisch gegenüber dem Marxismus positionierte. Diese neu entstehende Linke, die sich als postmodern verstand und sich auch von der Kritischen Theorie abgrenzte, schien Habermas recht zu geben: Die Adaption des Poststrukturalismus ging hier mit einer Abkehr von der marxistischen, aber auch der bürgerlichen Vorstellung universeller Emanzipation und der klassischen Ideologiekritik einher – zugunsten eines „Patchworks der Minderheiten"[19]. Mit diesem Titel stellte der Merve-Verlag[20] Mitte der 1970er-Jahre einen Sammelband mit Texten von Jean-François Lyotard zusammen und richtete zunehmend sein Programm von marxistischer auf poststrukturalistische Literatur aus. Dieses programmatische Substantiv ist allerdings vom Autor selbst nie gebraucht worden. Das von Lyotard mehrheitlich adjektivisch, im Kontext der Neuen sozialen Bewegungen und insbesondere der Frauenbewegung verwendete Minoritäre bezeichnet den Verzicht darauf, ein Singuläres zu einem Allgemeinen und Repräsentativen aufzuspreizen – und verweigert sich auf diese Weise seiner identitätslogischen Verengung. Während eine „minoritäre Singularität"[21] eine undefinierbare Transition *hic et nunc* bezeichnet, stellt eine „singuläre Minorität" im Gegenteil eine unverwechselbare Eigenheit eines Kollektivs vor. So wurde „den Minderheiten" die Ehre zuteil, zu einem Substitut des revolutionären Subjekts zu werden. Es ist diese spezifisch deutsche Kompilation der französischen Philosophie, die

18 Vgl. zur Verbreitung der *French Theory* in Deutschland: Birnstiel, Klaus: Wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand. Eine kurze Geschichte des Poststrukturalismus. Paderborn 2016, S. 351–412.

19 Lyotard, Jean-François: Das Patchwork der Minderheiten. Berlin 1977.

20 Vgl. zur Geschichte des für die poststrukturalistische Rezeption in Deutschland wichtigen Verlags: Felsch, Philipp: Der lange Sommer der Theorie. Geschichte einer Revolte. München 2015.

21 Die dem Titel am nächsten kommende Formulierung spricht in einem Nebensatz von einem „große[n] *patchwork* aus ganz minoritären Singularitäten". Lyotard, Jean-François: Expédient dans la décadence. In: Rudiments païens. Paris 1977, S. 115–156, hier S. 145.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ab den 1980er-Jahren eine regelrechte Mode auch an den hiesigen Universitäten wurde.[22]

Anders als die Kritische Theorie besaß die poststrukturalistische Philosophie keinen institutionellen Zusammenhang und nur wechselhafte personelle Verbindungen. Bereits die Begriffe „Poststrukturalismus" und „Postmoderne" belegen diese Verlegenheit, die jeder „Post"-Bezeichnung eigen ist: Sie erlauben eine Charakterisierung nur über gemeinsame Gegner und Abstoßungspunkte, so die Kritik am Strukturalismus, der als rationalistisches und formalistisches Theoriemodell das Denken in den ersten zehn Jahren der V. Republik dominierte. In Frankreich ist keine Sammelbezeichnung für diese äußerst reiche Epoche des Denkens zwischen 1960 und 1980 bekannt.[23] Dennoch eint sie ähnliche historische Erfahrungen: Derrida, Deleuze, Lyotard, Baudrillard und Foucault entstammen allesamt den Jahrgängen 1924 bis 1930, die die Besatzung Frankreichs durch die deutschen Truppen als Kinder und Jugendliche erlebt haben. Eine ältere, „strukturalistische" Generation, die ihren Durchbruch bereits Anfang und Mitte der 1960er-Jahre oder bereits in den 1950ern erlebte, ließe sich auf die Jahrgänge 1900–1920 eingrenzen. Zu ihnen lassen sich Louis Althusser, Roland Barthes und Jacques Lacan zählen, deren Kurse die Poststrukturalisten besuchten und die so das intellektuelle Klima prägten, in denen sich der Poststrukturalismus formierte. Prägende Erfahrungen dieser Generation sind der Algerienkrieg, die Gründung der V. Republik 1958, die Niederschlagung des Ungarnaufstands und „die Ereignisse" des Mai 1968.

Wenngleich es kein direktes Äquivalent zum Institut für Sozialforschung gab, kreuzten sich doch die institutionellen Wege – mal enger verflochten, mal lockerer verbunden – innerhalb des Pariser Intellektuellenmilieus: Die Poststrukturalisten wirkten insbesondere an der École normale supérieure, den jungen Universitäten von

22 Bis heute sind einige Werke des Poststrukturalismus unübersetzt, manche Übersetzungen sind eigenwillig. Zu dieser Schwierigkeit kommt noch der Verlust hinzu, den jede Übersetzung notwendigerweise sprachlich wie auch kulturell bedeutet.

23 Es sei hier der Vollständigkeit halber angemerkt, dass die 1950er-Jahre eine unterschätzte, ebenfalls produktive Episode des französischen Denkens darstellen, die von der Generation der 1900 bis 1910 Geborenen wie Sartre und Merleau-Ponty, vom Marxismus und von der Phänomenologie geprägt war. Vgl. Bianco, Giuseppe/Fruteau de Laclos, Frédéric (Hrsg.): L'angle mort des années 1950. Philosophie et sciences humaines en France. Paris 2016.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Nanterre und Vincennes sowie dem Collège international de philosophie, das heißt außerhalb der „alten" Sorbonne. Ihre Bekanntheit wie auch ihren Sammelbegriff verdanken diese Philosophen dem Theorie-Export in die Vereinigten Staaten, in denen sie mit der Ausnahme von Deleuze wiederkehrend lehrten. Zu einer zweiten Generation lassen sich wiederum Autor:innen wie Jacques Rancière, Hélène Cixous, Jean-Luc Nancy und Alain Badiou zählen, die, zwischen 1935 und 1940 geboren, stark von den Poststrukturalisten beeinflusst wurden und auch bei diesen studierten. Ihre politisch-sozialen Erfahrungen wichen dabei wiederum von denen der ersten Generation ab: So erlebten diese Jahrgänge den Weltkrieg als jüngere Kinder, den Mai 1968 und die darauffolgende *Mao-Mania* in Frankreich jedoch aktiv als Studierende und Dozenten. Ihre philosophischen Positionen differierten zum Teil erheblich von denen ihrer „Lehrer".

So schematisch die Bestimmung des Poststrukturalismus bleiben muss, eint die erste Generation auf der inhaltlichen Ebene eine Kritik an der Herrschaft des (philosophischen) Diskurses und der Theorie, der Repräsentation und der Dominanz des Bewusstseins sowie ein positiver Bezug auf ein Nichtdiskursives, das sich der Theorie und der *ratio* notwendig entzieht. Habermas' Feststellung einer radikalen Vernunftkritik sowohl in der *Dialektik der Aufklärung* als auch bei den Franzosen entbehrt somit nicht jeder Grundlage. Der Vorwurf jedoch, „die Franzosen" würden sich aus konservativ-reaktionären Motiven der Vernunft entledigen wollen, erscheint eher als Versuch, der Herausforderung einer weitreichenden Vernunftkritik zu entgehen, weniger als eine angemessene Wiedergabe des Vorhabens von Deleuze und Co. Auf diesem Wege fand auch die „französische" Kritik an Grundannahmen der Kritischen Theorie, wie sie beispielsweise Lyotard an der Voraussetzung der Begriffe des Subjekts und der versöhnten Menschheit artikuliert hatte, keine Berücksichtigung. So, wie die Kritische Theorie eine (Selbst-)Kritik der Vernunft beabsichtigte, suchten die Poststrukturalisten auf sehr verschiedenen und unterschiedlich erfolgreichen Wegen deren verselbstständigte Allmacht zu kritisieren.[24]

24 Ein Beispiel: „Der Grund der kritischen Vernunft liegt weder in der Logik, der Pragmatik noch in der subjektiven Gewissheit, sondern der ursprünglichen Passibilität gegenüber dem Ereignis, das das Gegebene ist. Ohne diesen Empfang

https://doi.org/10.5771/9783495989326-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Foucault selbst hatte die unterschiedliche sprachliche Bedeutung der Vernunft im französischen wie im deutschen Kontext herausgestellt; es war diese Kritik der Rationalität, in der er die Verwandtschaften seines Denkens mit der Kritischen Theorie erkennen konnte.[25] In einem Land, das der Vernunft auf dem Höhepunkt des revolutionären Terrors Tempel baute, besitzt dieser Begriff eine andere Bedeutung als dort, wo sich die bürgerliche Gesellschaft wesentlich nur durch militärischen Druck anderer Nationen etablieren konnte. Dennoch gingen die Pariser kritischen Theoretiker der Spur einer Verwandtschaft mit dem Institut für Sozialforschung nicht weiter nach, wahrscheinlich weil ihr Gegenüber Habermas den Faden einer Kritik der modernen Rationalität, der Paris und Frankfurt hätte in ein Gespräch verwickeln können, selbst fallen gelassen hat. Habermas hatte in der Vernunftkritik in der Tat eine Parallele von Paris und Frankfurt entdeckt, diese allerdings sofort mit seinem Begriff einer kommunikativen Vernunft verdrängt. Unter den Erben von Adorno und Horkheimer wiederum wirkt bis heute Habermas' Urteil über den „Neokonservatismus" und Irrationalismus der Postmoderne fort und blockiert eine tiefere Rezeption.

3 Kapitel und Beiträge

Diese nur teilweise geglückte wechselseitige Rezeption war der Anlass für die Tagung *Kritische Theorie aus Paris und Frankfurt. Zur Frage der Vernunftkritik*. Der vorliegende Tagungsband, der fast alle Beiträge in erweiterter Form versammelt, möchte zu einer Neubelebung dieser Diskussion beitragen. War das Ziel der Tagung eine Betrachtung des Verhältnisses zwischen den kritischen Theorien aus Paris und Frankfurt, so klingt in dieser Formulierung auch die Frage

---

des Anderen, das Geheimnis der Kritik, gibt es nichts zu denken." Lyotard, Jean-François: Argumentation et présentation. La crise des fondements. In: Jacob, André (Hrsg.): Encyclopédie philosophique universelle. Vol. I: L'univers philosophique. Paris 1989, S. 738–750, hier S. 746.

25 „Im Deutschen hat ‚Vernunft' eine andere Bedeutung als ‚*raison*' im Französischen. Der deutsche Vernunftbegriff hat eine ethische Dimension, der französische dagegen eine instrumentelle, technische. Im Französischen ist Folter Vernunft." Foucault, Michel: Folter ist Vernunft. In: Ders.: Dits et Ecrits. Schriften. Bd. 3: 1976–1979. Frankfurt 2003, S. 505–514, hier S. 511.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

an, wie es heute um die Kritische Theorie bestellt ist. Was in der Flüchtigkeit von Vortrag und mündlichem Austausch als Suchbewegung begann, versucht der Sammelband in die geduldigere Form der Schrift zu übersetzen und so einen Grundstein für eine weiterführende Selbstverständigung zu legen. Dabei greifen die versammelten Beiträge in verschiedener Gestalt die Frage nach den Grenzen und Grenzüberschreitungen der Vernunft auf, deren Ambivalenz in der rationalistischen Spielart der Kritischen Theorie der „zweiten Generation" mitunter vernachlässigt wurde.

Die Suche nach Ähnlichkeiten und Gemeinsamkeiten hatte bereits während der Tagung eine geteilte Problemlage sichtbar werden lassen, wenngleich die Größe des Unterfangens ebenfalls schnell deutlich wurde. Bestimmte Themen und Denker sind überrepräsentiert, während andere Perspektiven auf eine kritische Theorie aus Paris und Frankfurt unterbelichtet bleiben mussten. So widmete sich beispielsweise kein Beitrag Jean Baudrillard, Karl Heinz Haag oder Luce Irigaray, mehrere andere jedoch Michel Foucault oder Theodor W. Adorno. Die vielen im Rahmen der Vorträge und Aufsätze entstandenen Fragen verlangen nach einer weiterführenden Auseinandersetzung. Eine Kartografie deutsch-französischer Vernunftkritik steht somit noch am Anfang.

Das System und seine Sprengung. Hegel, Husserl und Nietzsche

Beide, Frankfurter und Pariser kritische Theorie, entwickelten sich wesentlich als eine Kritik Hegels, der in Form des idealistischen Systems die vielleicht avancierteste Ausarbeitung des Rationalismus vorlegte. Das System strebt eine umfassende begriffliche Durchdringung der Welt an und ist von der Annahme beseelt, dass es „nichts gibt, weder im Himmel noch in der Natur noch im Geiste"[26], was sich letztlich dem Systemdenken entziehen könnte. Hegel ging über die von der kantischen Philosophie gezogenen Grenzen der Vernunft hinaus: „Die Vernunft aber, das Denken, sollte nicht über die Schranke hinausgehen können, – sie, die […] nur das Hinausgehen

26 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Die Wissenschaft der Logik. Seinslogik (Werke, Bd. 5). Frankfurt a. M. 1979, S. 65.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

über die Schranke ist."[27] Die Philosophie erlebte einerseits unter Hegels Anleitung eine Erweiterung ihrer Gegenstände, denen sie sich in ihrer Besonderheit und Differenz öffnete, andererseits bezahlten die Gegenstände diese Aufnahme mit ihrem totalen Einschluss in das Medium des Begriffs: Der Begriff als „das Kapital, das sich den Anschein zu arbeiten gibt"[28], wird selbst zur Grenzsetzung und -überschreitung, seine Offenheit zum Imperialismus.

Das Verhältnis der Frankfurter wie der Poststrukturalisten zu Hegel war deshalb ambivalent: Einerseits war die Möglichkeit, nach Auschwitz[29] und allgemein den Katastrophen des 20. Jahrhunderts zu philosophieren, einzig in der Überschreitung des Systemdenkens und der Allherrschaft des Begriffs gegeben, andererseits ließ sich die Philosophie nicht von ihrem genuinen Medium lösen. So war Hegel für Derrida „der letzte Philosoph des Buches und der erste Denker der Schrift"[30], das heißt Vollender wie Überwinder der alten Metaphysik der Präsenz. Die Versuche, die Systemphilosophie zu kritisieren, haben so zu einer intensiven Beschäftigung mit dem Werk Hegels geführt – auch im Klima des „verallgemeinerten Antihegelianismus"[31] der französischen Philosophie um 1970. Gegenüber diesem Impuls, die Grenzen der Philosophie Hegels zu überschreiten, suchte Adorno „seiner Philosophie dort sich zu stellen, […] wo ihre Unwahrheit offenbar ist, die Wahrheit ihr zu entreißen." Das Adorno'sche Denken ist somit eine Kritik an einer Hegel'schen Philosophie, die sich in ihrer Unwahrheit „apologetisch auf die Seite des Seienden [schlägt]", während es den Anspruch auf Versöhnung der Wirklichkeit und der Vernunft aufrechterhält.[32]

Michael Rahlwes rekonstruiert in diesem Band, inwieweit die Beschäftigung mit Hegel Adorno und Althusser auf unterschiedliche Weise die Möglichkeit gab, den Marxismus einer Selbstreflexion und Erneuerung zu unterziehen, und stellt ebenso die „Fallstricke" eines

27 Ebd., S. 146.
28 Lyotard, Jean-François: Économie libidinale. Paris 1974, S. 22.
29 Vgl. Lyotard, Jean-François: Le différend. Paris 1983, S. 130–157; Adorno, Theodor W.: Negative Dialektik (Gesammelte Schriften, Bd. 6). Frankfurt a. M. 2003 (= ND), S. 354–358.
30 Derrida, Jacques: Grammatologie. Frankfurt 1974, S. 48.
31 Deleuze, Gilles: Differenz und Wiederholung. München 1992, S. 11.
32 Adorno, Theodor W.: Drei Studien zu Hegel. In: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 5. 3. Aufl. Frankfurt a. M. 1970, S. 247–382, hier S. 323.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

solchen Bezugs auf Hegel dar. Ein geteiltes, theologisches Motiv des Messianischen findet Adrian Paukstat bei den säkularisierten jüdischen Philosophen Derrida und Adorno, das sich ebenfalls anhand einer Kritik von Hegels „Immanentismus" entfaltet. Derrida wie Adorno versuchen, aus der Identität und dem Abschluss des begrifflichen Systems auszubrechen, was zu einer Re-Theologisierung der Negation führt, wenn auch das Adorno'sche Denken sich näher an den Begriffen Hegels hält. Paukstat und Rahlwes zeigen beide auf, dass Adorno, Althusser und Derrida aller Kritik am Hegel'schen Denken zum Trotz diesem noch verbunden bleiben. Um die weiten und doch engen Grenzen der Identitätsphilosophie einzureißen, bezogen sich die kritischen Theoretiker auf Nietzsche, der als gegensätzlicher Pol eines gemeinsamen „deutschen Erbes" der französischen wie der Frankfurter kritischen Theorie gelten kann. Friedrich Nietzsche repräsentiert den Versuch, die Möglichkeit des Philosophierens in einem anderen literarischen Medium zu suchen.

Dass Nietzsche nicht nur, wie oft behauptet, als Stichwortgeber der französischen Philosophie der 1960er- und 1970er-Jahre, sondern auch der Kritischen Theorie gelten kann, weist Frank Müller nach. Insbesondere anhand der Interpretationen Jean Wahls und Karl Jaspers' verdeutlicht er die Spezifik der zwei Rezeptionslinien östlich wie westlich des Rheins. An Nietzsche anknüpfend stellten die kritischen Theoretiker die Vorherrschaft des Begriffs und die Selbstverständlichkeit der *ratio* in der Philosophie infrage, um sowohl die affektiv-materialistische Seite der Vernunft zu begreifen als auch die Suche nach anderen literarischen Formen zu vertiefen, in denen sich der philosophische Gedanke entfalten kann.

Leonhard Riep wiederum zeigt auf, dass ein von Husserl geprägter Erfahrungsbegriff eine Parallele des frühen Walter Benjamin und des frühen Michel Foucault darstellt, die sich bei beiden als Kritik des (natur-)wissenschaftlichen Weltbildes entfaltet. Die Bedeutung der besonders mit den Namen Edmund Husserl und Martin Heidegger[33]

33 Die weitgehende Abwesenheit von Martin Heidegger in den hier vorgelegten Beiträgen zeigt, dass über den Poststrukturalismus auch ohne Rekurs auf diesen angeblichen „Vordenker" zu sprechen möglich ist. Da die Verhältnisse der Poststrukturalisten weitaus komplexer als oft behauptet sind und auch Adorno seine Philosophie in enger Auseinandersetzung mit Heidegger entwickelte, bedürfte es an anderer Stelle einer gründlichen Betrachtung der Rolle des Freiburger Philosophen für die Pariser und die Frankfurter kritische Theorie.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

verknüpfte Phänomenologie sowohl für den Poststrukturalismus als auch für die Kritische Theorie wird so ersichtlich.

Das Mythische – Grenzen der Vernunft

Das „Projekt der Aufklärung" verstand sich häufig im Gegensatz zu einer mythischen Vorgeschichte: Das *siècle des Lumières* sollte Licht in eine dunkle Vorzeit werfen, geprägt von Aberglauben, dogmatischer Tradition und bloß zufälligen Entdeckungen. Adorno und Horkheimer widersprechen dieser einfachen Gegenüberstellung von Aufklärung und Mythos: „Schon der Mythos ist Aufklärung", heißt es bekanntlich in der *Dialektik der Aufklärung*.[34] Indem der Mythos mithilfe von Erzählungen Phänomene und Ereignisse berichtet und festhält, ist er bereits ein Versuch, die Welt zu erklären und ihre Zusammenhänge als regelhafte Muster darzustellen.

Das homerische Epos bildet dabei eine fortgeschrittene Form des „solare[n], patriarchale[n] Mythos", der sich der älteren Sagen (matriarchaler)[35] „Volksreligionen" bemächtigt, sie unterordnet und zunehmend systematisiert.[36] Zugleich bleibt er jedoch an den archaischen Mythos gebunden, der seinerseits auf mythischen bzw. sakralen Erfahrungen beruht, die in der frühen Menschheit etwa noch als „Mana" verehrt wurden. Diese Erfahrungen bringen nach Adorno und Horkheimer einerseits den „Schrecken" vor der „Übermacht der Natur" zum Ausdruck, andererseits bezeugen sie jedoch auch ein Naturverhältnis, in dem der Mensch noch in Einheit mit ihr stand.[37] Die „Verleugnung" dieser Verbundenheit – sowohl mit der äußeren Natur als auch mit der eigenen, inneren, triebhaften Natur – ist schließlich der „Kern aller zivilisatorischen Rationalität", wie sie sich exemplarisch bereits in Homers Odysseus verkörpert.[38]

---

34 DA, S. 15.

35 Benjamin, Adorno und Horkheimer gehen – in Anlehnung an Johann Bachofen und Friedrich Engels – von einer matriarchalisch verfassten Stammesgesellschaft zu Beginn der Menschheit aus.

36 Vgl. DA, S. 27.

37 Vgl. DA, S. 31: Was der Indigene „dabei als übernatürlich erfährt, ist keine geistige Substanz als Gegensatz zur materiellen, sondern die Verschlungenheit des Natürlichen gegenüber dem einzelnen Glied."

38 Vgl. DA, S. 73.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Das Mythische als Gegenstand und Grundlage des Mythos wird von Adorno und Horkheimer – im Anschluss an Benjamin – in eine enge Beziehung zur Natur gerückt, stellenweise sogar mit ihr gleichgesetzt und „übersetzt".[39] Ähnlich wie der Naturbegriff in der Kritischen Theorie zwischen bloßer Selbsterhaltung und ihrem „Eingedenken" als Bedingung von Glück und Freiheit schwankt, zeigt sich auch beim Begriff des Mythischen eine vergleichbare Ambivalenz: Einerseits steht das Mythische für schicksalhafte Notwendigkeit, den „Bann" und „Schuldzusammenhang des Lebendigen"[40] bzw. – in Form der „mythische[n] Gewalt des Natürlichen"[41] – für den Kreislauf des „Fressen[s] und Gefressenwerden[s]",[42] der sich im Zivilisationsprozess auf rationalisierte Weise fortsetzt. Andererseits verweist das Mythische auf eine noch nicht durch die Vernunft domestizierte „Vieldeutigkeit" der Welt.[43] Die „matriarchalen und mimetischen Entwicklungsstufen"[44] der frühen Menschheit beruhten noch auf einer Ähnlichkeit und Verwandtschaft zum Objekt, die – als ausdrücklich „idealisierte Urgeschichte" – zu erinnern sei.[45]

Der Poststrukturalismus entfaltet die Kritik an Mythos und Natur vehementer als die Kritische Theorie, was sich insbesondere aus der Abgrenzung gegenüber dem Strukturalismus heraus erklärt. Dessen (positivistischen) Mythosbegriff denunziert Lyotard als Ideologie, die ihren Gegenstand als rein diskursives Gebilde begreift und somit die figurale Wirkung des Mythos als Wunscherfüllung unterschlägt, um selbst ein unmittelbar sprechendes Sein zu suggerieren – und so als Wissenschaft selbst zum Mythos zu werden.[46] Derrida dekon-

39 Vgl. Adorno, Theodor W.: Die Idee der Naturgeschichte. In: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 1. Frankfurt a. M. 2003, S. 345–365, hier S. 345: „Zur Erläuterung des Naturbegriffes, den ich auflösen möchte, ist soviel zu sagen, daß es sich dabei um einen Begriff handelt, der, wenn ich ihn in die übliche philosophische Begriffssprache übersetzen wollte, am ehesten mit dem Begriff des Mythischen übersetzt werden könnte."

40 Benjamin, Walter: Schicksal und Charakter. In: Ders.: Gesammelte Werke, Bd. 2. Frankfurt a. M. 1991, S. 175.

41 Vgl. ND, S. 341.

42 Ebd., S. 349.

43 Vgl. DA, S. 47.

44 Ebd., S. 286.

45 Vgl. ebd., S. 89.

46 Vgl. Lyotard, Jean-François: Les Indiens ne cueillent pas les fleurs. In: Annales 20 (1965), S. 62–83.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

struiert den Ursprungsmythos des großen Festes, des „Tanzes um die Wasserstelle“[47] bei Rousseau und Lévi-Strauss, an dem die Differenz von Natur und Kultur noch nicht eingebrochen ist, als immer schon zersprungene, unmögliche Einheit. Der *Anti-Ödipus* tritt – bereits im Titel – als Kritik des schicksalhaften Banns an, in dem mythische Figuren das Unbewusste als Inszenierung eines immergleichen Szenarios halten, und wendet sich so gegen „die Rückkehr zum Mythos“.[48] Dennoch sind bei den Poststrukturalisten dieselben Sujets des Mythischen und – trotz der in Frankreich unmittelbar auf der Hand liegenden Assoziation mit Rousseau – der Natur zu finden, die die Kritische Theorie unaufhörlich beschäftigten. So begegnet Derrida in seiner Auseinandersetzung mit dem Tier einem anderen, nicht präsentistischen Naturbegriff, während Lyotard der Auflösung des Figuralen im Begriff widerspricht.[49] Der energische Angriff auf den Mythos des Ödipus ist bei Deleuze und Guattari mit einem prozessual-produktiven Naturbegriff verbunden, den die Autoren anhand von etlichen Mytheninterpretationen explizieren.[50]

Auf diese Ambivalenz des Mythischen nehmen die Autor:innen in unterschiedlicher Weise Bezug. Besonders deutlich wird diese Ambivalenz des Mythosbegriffs im Verhältnis der Kritischen Theorie zum Collège de sociologie, auf das die Beiträge von Mirko Stieber und Ben Seel jeweils Bezug nehmen. Stieber geht mit der *Dialektik der Aufklärung* und einigen Überlegungen des Collège de sociologie der Figur einer verdrängten mythischen Sakralität der Moderne nach. Sowohl das Collège de sociologie als auch die Kritische Theorie sehen in der Reduktion der Aufklärung auf reine Zweckrationalität den Nährboden des Faschismus. Dieser versucht, das metaphysische Vakuum der Moderne mit einem trügerischen „Talmi-Mythos“ zu füllen, wodurch die verdrängte Sakralität in katastrophaler Form wiederkehrt. Stieber zeigt darüber hinaus, dass sich in beiden Ansätzen Momente eines Eingedenkens des sakralen und mythischen Erbes finden lassen, wobei die Kritischen Theoretiker hier deutlich

47 Derrida, Jacques: De la grammatologie. Paris 1967, S. 435.

48 Deleuze, Gilles/Guattari, Félix: L’Anti-Œdipe. Paris 1972, S. 64, 140.

49 Derrida bezog sich dabei auf Adorno: Derrida, Jacques: L’Animal que donc je suis. Paris 2006, S. 139–143. Vgl. Lyotard, Jean-François: Discours, figure. Paris 1971, S. 166f.

50 Besonders bekannt ist die Interpretation der Dogon-Mythologie im Verhältnis zum „organlosen Körper“: Vgl. Deleuze/Guattari, Anti-Œdipe, S. 181–195.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

vorsichtiger bleiben. Während das Sakrale aus ihrer Sicht tendenziell als frühe Form der Naturbeherrschung gedeutet wird, beschreibt es das Collège vielmehr als eine kuratierte, lustvolle Regression, die auf ein weniger repressives Verhältnis zur Natur verweist.

Auch Seel gründet im Anschluss an das Collège de sociologie seine Analysen auf ein mythisches Moment, das für die Moderne konstitutiv ist: den Königsmord. Er deutet die Hinrichtung Ludwigs XVI. als konstitutiven Nullpunkt der Moderne, in dem tragisch-mythische Schuld und revolutionäre Gewalt zusammenfallen. Die Guillotine verdichtet den paradoxen Moment, in dem der sakrale König und der profane Bürger „Capet" ineinander übergehen – ein Urteil im Futur II („Louis wird König gewesen sein"). Der Königsmord erscheint damit zugleich als Versprechen auf Gleichheit und, in seiner Verstrickung in eine bloß formale Vernunft, als offene Wunde der Moderne.

Markus Hennig beschreibt ebenfalls die Verstrickung von (mythischer) Gewalt und Moderne. Er zeigt auf, dass sowohl Benjamin als auch Bataille den Faschismus als Reaktion auf eine moderne Erfahrungsarmut deuten, die aus bürgerlicher Verdrängung und Entfremdung hervorgeht. Während Benjamin ihn als verdrängenden „Mythos" analysiert, versteht Bataille ihn als Mobilisierung des verdrängten „Heterogenen". Dieser gemeinsame Ausgangspunkt führt nach Hennig jedoch zu einem grundlegenden Gegensatz: Batailles Streben nach unmittelbarer, ekstatisch-sakraler Gemeinschaftserfahrung münde in ein verdrängendes „Schweigen", das das Subjekt auflöst. Demgegenüber setzt Benjamin auf ein „magisches Lesen" von „Vexierbildern", durch das verdrängte kollektive Erfahrungen erneut mitteilbar werden.

Auch Thomas Ebke legt den Schwerpunkt seiner Analysen auf das Fortleben des Mythischen in modernen Gesellschaften. So beschreibt er als gemeinsames „Scharnier" der deutschen und französischen kritischen Theorie die Differenz zwischen mythischer und heiliger Gewalt. Ausgangspunkt ist dabei ein fiktives Gespräch zwischen Walter Benjamin und Georges Dumézil im Umfeld des Collège de sociologie. Ebke verweist in diesem Zusammenhang auf das nicht ungefährliche, von Frankfurt und Paris geteilte Motiv eines „sakralen Spontaneismus" sowie einer „Metaphysik der Gewalt".

https://doi.org/10.5771/9783495989326-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Erpresste Versöhnung? Geschichtsphilosophie *en panne*

Vernunftkritische Positionen lassen sich weiterhin an der kritischen Auseinandersetzung mit der historischen Kontextualisierung des eigenen Denkens, also an ihrem Bezug zum jeweiligen Zeitkern erkennen. Bedeutet die kritische Abgrenzung zur geschichtsphilosophischen Systemphilosophie eine Überwindung der logozentristischen Grenzsetzung Hegels, die dem begrifflichen Denken immer den Vorrang gewährt und damit riskiert, historische Phänomene zugunsten des Systems zu deformieren, so sieht sich jede kritische Theorie mit dem Problem konfrontiert, dass auch sie narrativ arbeitet. Sie ist ebenfalls gezwungen, mit überzeitlichen Begriffen und Epochenmodellen zu operieren, um historische Tendenzen, Transformationsprozesse und Differenzen aufzeigen zu können, und auch für sie stellt sich die Frage nach einer Letztbegründung der eigenen theoretischen Praxis. Sowohl die Kritische Theorie als auch der Poststrukturalismus haben eine geschichtsphilosophische Dimension, die beide „Formationen" in ihrer kritischen Position gegenüber dem bloßen Aneignen von Wissen vereint, das sich blind dem Fortschrittsoptimismus oder einer wie auch immer gearteten starren Systematik verschrieben hat. Beide reflektieren ihre Vorbedingungen, um sich immer wieder von der Grenzsetzung durch das ererbte Begriffsrepertoire abstoßen zu können.

Gleichzeitig hat auch diese Bewegung eine Grenze – im Umgang mit dem kulturellen und humanistisch-idealistischen Erbe tut sich ein besonderes Spannungsverhältnis auf: Die Frage, wie die nötige Distanz zur bloß ins Säkulare umgemünzten theologischen Dimension idealistischer Philosophie einzunehmen sei, kristallisiert sich am Begriff der Versöhnung als einem spezifischen Moment der Grenzziehung heraus. Darf auf Versöhnung noch gehofft oder muss die daran geknüpfte Hoffnung endgültig verworfen werden, da Versöhnung stets autoritär und „erpresst" wäre?[51] Eine mögliche Hinfälligkeit würde sich auf viele weitere Begriffe auswirken, beispielsweise auf den des Subjekts, der Entfremdung und Verdinglichung, des Humanismus etc. Ist in der frühen Kritischen Theorie die Tendenz

51 Vgl. Adorno, Theodor W.: Erpreßte Versöhnung. Zu Georg Lukács: ‚Wider den mißverstandenen Realismus'. In: Ders.: Noten zur Literatur. 5. Aufl. Frankfurt a. M. 2015, S. 251–281; Lyotard, Discours, S. 293.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

noch stark, sich trotz der Abwendung von Hegels synthetisierendem Verfahren dieser und vieler weiterer durch Hegel eingefärbten Begriffe über den Weg der Negation zu bedienen, führte dies später immer wieder zu großen Missverständnissen. Entgegen dem unermüdlich aufs Neue erhobenen Vorwurf gegen Horkheimer und Adorno, der sich im Bild „Grand Hotel Abgrund" zynisch artikuliert, ist die Versöhnung stets Trägerin eines latent utopisch-messianischen Gehalts.[52] Weder werden damit Hegels metaphysische Annahmen lediglich fortgesetzt, noch dient die negative Versöhnung allein der Selbstvergewisserung des freischwebenden Intellektuellen, der rechthaberisch auf ihr ewiges Ausbleiben verweist.

Es ist wichtig zu betonen, dass Versöhnung als zentrale Kategorie nicht nur auf Hegel zurückgeht, in die seine spekulative Philosophie schließlich münden soll; auch führt der Begriff tief hinein in die Verstrickung der Kritischen Theorie mit der christlichen und jüdischen Theologie – eine Dimension, die auch poststrukturalistischen Denkern nicht fremd war. Differiert das Verhältnis zu diesem Begriff bereits bei Benjamin, Horkheimer und Adorno, so ist eine Einheitsdefinition im Kontext des Poststrukturalismus erst recht schwer zu erreichen. Dementsprechend komplex müssen die Lesarten ausfallen, die den Begriff der Versöhnung und viele weitere geschichtsphilosophisch belastete Begriffe im Vergleich zwischen der frühen Kritischen Theorie und der sie beerbenden französischen kritischen Theorie erarbeiten. Der Band tastet sich vorwärts, indem er nach geteilten begrifflichen Vorbedingungen, ideengeschichtlichen Implikationen und möglichen Widersprüchen fragt. Der besondere Begriff der „Versöhnung" als leuchtendes Relikt der idealistischen Philosophie Hegels und der humanistischen Tradition markiert sowohl die Bedingtheit als auch die Abgrenzung von den Nachfahren der Aufklärung sowie wirkmächtiger theologischer Motive.

Mehrere „Kraftfelder" der Vernunft- und Herrschaftskritik Adornos und Foucaults macht Paul Erxleben anhand der Differenzen und Ähnlichkeiten der Problembezüge ihrer Arbeiten, ihrer Historizitätsbezüge sowie ihrer Eingriffe in das Theorie-Praxis-Gefüge ausfindig. Ideengeschichtliche Missverständnisse sollen – nicht zuletzt

52 Vgl. Lukács, Georg: Die Zerstörung der Vernunft. Neuwied 1962, S. 219. Stuart Jeffries fasst die frühe Kritische Theorie schließlich unter diesem Titel zusammen: Vgl. Jeffries, Stuart: Grand Hotel Abgrund. Die Frankfurter Schule und ihre Zeit. Stuttgart 2019.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auf der Basis einer Reflexion ihrer verschiedenen Vernunftbegriffe – ausgeräumt, Gemeinsamkeiten und Komplementaritäten für kommende Arbeiten fruchtbar gemacht werden.

Die Arbeiten Foucaults, Adornos und Horkheimers exemplarisch miteinander vergleichend, diskutiert Lukas Krönert die Subjektkonzeptionen der Kritischen Theorie und des Poststrukturalismus, wobei insbesondere ihre unterschiedlichen Bezüge auf das Marx'sche Werk sowie dessen oftmals unterschätzte Relevanz für Foucaults Subjektanalyse freigelegt werden. Trotz ähnlicher Thesen zur Entstehung und Mobilisierung des Subjekts in der Moderne arbeitet er ideengeschichtlich und systematisch die Unterschiede ihrer Konzeptionen zwischen Individuum und Subjektivierung, zwischen normativer und deskriptiver Theorie heraus.

Um die oft ignorierte Tatsache zu belegen, dass die Philosophie der Postmoderne von Adorno beeinflusst ist und mit diesem ein marxistisches Erbstück teilt, rekonstruiert Niklas Steinkamp die Adorno-Rezeption Jean-François Lyotards. Lyotard habe sich Adorno einerseits angenähert, andererseits aber die Idee einer versöhnten Menschheit und das Festhalten am Subjekt als Residuen des Positiven kritisiert.

Schließlich arbeitet Jonas Schmitt anhand einer überraschenden Ähnlichkeit zwischen dem jungen Georg Lukács und Foucault die zentrale geschichtsphilosophische Rolle der Romanfigur Don Quijotes für beide Autoren heraus, um einen von beiden festgestellten „wesentlichen Bruch" in der abendländischen Geschichte zu rekonstruieren. Dem Foucault der *Les mots et les choses* kann damit eine nostalgische Latenz nachgewiesen werden, die ihn weitaus stärker mit Benjamin und Adorno verbindet, als sich vermuten ließe.

Das Andere. Form, Formlosigkeit und Materialität der Erfahrung

Fragen des Inhalts betreffen aus der Perspektive kritischer Theorien immer auch Fragen der Form. Indem die Tagung und der Band einem komparatistischen Impetus folgten, sind anhand verschiedener Formen des Vergleichs unterschiedliche Spielarten sichtbar geworden, wie eine Annäherung zwischen Autor:innen entwickelt werden kann, ohne gleichzeitig deren Differenz zu unterschlagen. Implizit stellte sich dabei die Frage nach dem Schreiben als hand-

https://doi.org/10.5771/9783495989326-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

werkliche Praxis. Das „Wie schreiben?“ musste neben den vielen inhaltlichen Fragen, die anhand eines Vergleichs zwischen Paris und Frankfurt entstanden, gleichermaßen erarbeitet – und sollte auch weiter erprobt und weitergedacht werden. Vielleicht beinhaltet diese Frage sogar *in nuce* die zentrale Frage des Bandes, möchte man der Annahme folgen, dass die Form den Inhalt wesentlich bestimmt, da der Inhalt durch die Form präfiguriert ist.

Denn jede kritische Theorie ist mit dem Problem konfrontiert, wie dasjenige zu fassen sei, das gerade nicht unter den Begriff subsumiert werden kann. Damit steht Philosophie, die sich der (selbst-)kritischen Annahme unterwirft, keine zeitlosen Wahrheiten zu produzieren, immer auch in einem kritischen Verhältnis zur Sprache und zu den Darstellungsformen ihres anvisierten Gegenstandes. Sie weiß darum, dass sich der Gegenstand immer wieder aufs Neue entzieht – dass der Grenzbereich zwischen ihr und dem Objekt durch das denkende Subjekt niemals beherrscht werden kann. Daraus lässt sich schließen: Wie ein Kunstwerk ein *anderes Medium* von Erkenntnis ist, wobei eben diese Erkenntnis nicht einem an den Naturwissenschaften orientierten Verständnis von Wahrheit gleichgemacht werden kann, so können auch philosophische Texte als *andere neben anderen* stehen, um in ihrer je eigenen Form eigene Wege zum Problem des Vergleichs zu erarbeiten. Dieses Problem drückt sich in einer Frage der Balancierung aus: Wie können Ähnlichkeiten herausgestellt werden, ohne die Differenz aus dem Blick zu verlieren?

Durchweg disqualifizieren sich damit Formen objektiver Wissenschaftlichkeit, die sich auf Darstellbarkeit und einfache Vermittlung, das Vermeiden von Redundanz und Literarizität, auf den einen Stil etablierter Argumentationsführung berufen – kurz: auf Formen reduktionistischer Einheitlichkeit. Die hier versammelten Texte wissen alle um die Konsequenz ihrer je spezifischen Form – dementsprechend gewinnen sie ihren philosophischen Gehalt aus der Reflexion über das Medium, nehmen perspektivische Umwege über der Literatur nahestehende Schreibversuche in Kauf und tauchen ab in die unsichere subjektivistische Form des Traumes. Gebrochen wird mit der Vorstellung, der philosophische Text sei anderen Medien der Erkenntnissuche übergeordnet, vor allem, wenn philosophisches Schreiben sich nur im Modus der logisch-stringenten Abhandlung vollziehen dürfe. Demnach erfordert es eine die funktionalistische

https://doi.org/10.5771/9783495989326-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Argumentation übersteigenden Flexibilität des Denkens und des Schreibens: in Widersprüchen, in sprachlichen Bildern, in die wissenschaftliche Eintönigkeit überwindenden Formen, in der bewussten Integration des *Anderen* des Inhalts. Die folgenden Beiträge problematisieren klassische Vorstellungen von Form und thematisieren eine *Form der Formlosigkeit*. Der materielle, nicht in Begriffen aufgehende Anteil von Erfahrung wird in den Texten dieses Kapitels reflektiert – in der technischen Bildproduktion, in der experimentellen Produktion antisystematischen Schreibens und im ästhetischen Medium des Traums.

Trotz unterschiedlicher Traditionen verkörpern Derrida und Adorno laut Christine Edelmann ein dynamisches, „anti-systematisches" Denken. Derridas Methoden der Dekonstruktion, *différance* und *dissémination* – manifest in der experimentellen Textgestaltung –, entsprechen Adornos Konzept des „teppichhaften" Essays. Beide setzen sich durch offene, vulnerable Schreibweisen „aufs Spiel", verweigern geschlossene Systeme und praktizieren eine erfahrungsbasierte Philosophie, die Irritation aushält. Ihr Arbeiten an den Grenzen des Begriffs, die Nutzung ästhetisch-experimenteller Formen und die Infragestellung „logozentrischer" Hierarchien zeugen von einer verwandten Schreibpraxis, die eine Offenheit gegenüber dem Nicht-Begrifflichen bewahrt.

Iphigenia Andreou untersucht in Anknüpfung an Elisabeth Lenk den Traum als autonome ästhetische Form und Ausdruck unterdrückter Subjektivität, die – anders als bei Freuds Deutung des Traumes als verschlüsselte Botschaft – als unlösbare Einheit von Form und Inhalt begriffen wird. Inspiriert von Adorno und von Bretons Surrealismus sieht Andreou im Traum und in der Kunst ein mimetisches Vermögen, das die Trennung von Kunst und Leben aufhebt. Diese ästhetische Dimension des Traums fungiert als gesellschaftskritische Kraft, die die Verdrängungen des Leiblichen offenlegt und Versöhnung mit der Natur ermöglicht. Gegen die Dominanz instrumenteller Vernunft und die Institutionalisierung oder Verdrängung ästhetischer Subjektivität plädiert Andreou für eine „psychologische Revolution": Die Wiederaneignung der phylogenetisch (im REM-Schlaf) verankerten Traumform als archaische Ausdrucksweise soll der entfremdeten Rationalität eine subversive Instanz entgegensetzen.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Parallelen zwischen den Medienbegriffen von Roger Caillois und Siegfried Kracauer arbeitet Lorenz Mayr heraus. Beide Denker brechen mit einem traditionellen Kunstbegriff und begreifen Medien wie Fotografie und Film als technische Reproduktion, die durch automatische, entmächtigende Prozesse (Caillois' „Psychasthenie" und mimetische Angleichung ans Formlose, Kracauers Erfassung bedeutungsentleerter „Naturreste") Momente von Kontingenz erzeugen und eine jenseits der Intentionalität liegende Erfahrung der Faszination bzw. ein „Außen" öffnen. Ihr gemeinsamer Ansatz mündet in einem „kuriosen Humanismus", der Befreiungspotenziale im Durchgang durch die Verdinglichung und in der Einsicht sieht, dass die Welt selbst zum Reproduktionsmedium geworden ist. Die Aufgabe von Kunst wäre es, diese Technik freizulegen und für neue Anordnungen im „Vabanque-Spiel der Geschichte" zu verwenden.

Eingrenzen, begrenzen, entgrenzen. Politik und Kritik

Das begriffliche Urteilen bedeutet in der westlichen Philosophietradition immer auch einzugrenzen. Indem die Vielseitigkeit der prozessualen Wirklichkeit sowie die Heterogenität der sinnlichen Erfahrung durch das Erkenntnissubjekt in das abstrakte Medium des Denkens gezwängt wird, „schiebt [sich] begriffliche Ordnung vor das, was Denken begreifen will"[53]: Es umgrenzt, was als allgemein gültig gilt, und subsumiert dasjenige, was als besondere Spezifikation des Ganzen erscheint. Eingrenzen heißt damit stets auch begrenzen. Der geistige, ordnende Eingriff als begriffliche Grenzziehung ist dabei keineswegs „neutral", die logische Operation vielmehr unmittelbar eine politische. Die begriffliche Abstraktion markiert ein Eingreifen in die soziale Wirklichkeit, die somit immer schon entlang bestimmter Prinzipien nach Ähnlichkeiten und Differenzen strukturiert, hierarchisiert und legitimiert ist. Die Frage nach dem Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem ist daher zugleich eine epistemologische wie auch eine politische: Begriffliche Grenzen schlagen sich stets in materiellen und sozialen nieder, die ihrerseits ihre Reflexion im Denken finden und so die Frage nach dem inhärent repressiven Charakter des begrifflichen Mediums aufwerfen.

53 ND, S. 17.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wie die Beiträge dieses Bandes verdeutlichen, hat die Frankfurter und Pariser Vernunftkritik zum Ziel, begriffliche Hierarchisierungen offenzulegen und zu überschreiten. Vernunftkritik versteht sich damit als gesellschaftliche, ja politische *Entgrenzung*: als Eröffnung und Verschiebung ebenjener logischen Barrieren und Schranken, die die soziale und politische Wirklichkeit prägen, in denen sich allerdings auch die gesellschaftlichen Grenzen geistig widerspiegeln. Vernunftkritik ist deshalb mit der Frage konfrontiert, inwieweit sich methodische und inhaltliche Grenzsetzungen aufheben lassen – besonders in einem Produktionssystem, das gleichzeitig seine eigene „wahre Schranke"[54] und dessen wiederholte Überschreitung ist. In diesem Gesamtzusammenhang wird das Individuum austauschbar gemacht, es wird seiner Partikularität beraubt und in härtester Konsequenz wortwörtlich eingesperrt oder gar getötet. Sowohl Paris als auch Frankfurt haben diese Öffnung unter anderem im Ästhetischen gefunden, dem so ein widerständiges Potenzial zuerkannt wurde.

Eine methodische und inhaltliche Öffnungsbewegung drängte die Philosophie auch zu einem „Äußeren", so zum Beispiel in die empirische Sozialforschung (Adorno, Horkheimer, Bourdieu), zur Ethnologie, Anthropologie und Biologie (Deleuze und Guattari) oder zur Theologie (Bataille, Derrida, Benjamin). Vernunftkritik bedeutet nicht zuletzt, der inneren Begrenztheit einer Philosophie gewahr werden, die sich allein auf die logische Abstraktion beruft und streng dem begrifflichen Denken einen Vorrang einräumt. Eine kritische Theorie unter dem Vorrang des Objekts hat sich demgegenüber auf eine Weise ihren Gegenständen zu öffnen, dass sie sowohl die Grenzen der reinen Philosophie als auch die der „wissenschaftlichen Disziplinen" überschreitet. Die im Band versammelten Beiträge folgen somit nicht der disziplinären, an den Universitäten institutionell fixierten Arbeitsteilung, sie unternehmen Streifzüge in die Kunst, die Geschichte oder auch die Politik. Sie überschreiten auf diesem Wege eine Philosophie, die gegenüber ihrem Äußeren kein Interesse zeigt. Die Differenzen zwischen solchen Streifzügen gehen einerseits aus der institutionell verankerten Arbeitsteilung der „Fachdisziplinen" hervor und spiegeln andererseits die Widersprüchlichkeit der Wirklichkeit wider – der Band versteht sich als deren Sammlung und Kultivierung.

54 Marx, Karl: Das Kapital, Bd. 3 (MEW 25). Berlin 1964, S. 260.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Trotz dieser Programmatik einer auf das Nichtidentische und Differente gerichteten, für selbstreflexiv-kritische Erkenntnisweisen jeder Art offenen Philosophie bewegen sich beide Traditionen in dem, was sie in den Fokus rücken, selbst überwiegend in spezifischen geografischen Begrenzungen. Sie lassen sich hinter den Grenzen Zentraleuropas verorten.[55] Vereint die Frankfurter Kritische Theorie vor allem das Verlangen nach einer gebrochenen Fortsetzung des europäischen „Projekts" der Aufklärungen, so deutet sich zumindest in Frankreich eine Denkbewegung über die Grenzen der westlichen Welt hinaus an: Nicht zuletzt vermittelt durch die staatlich erzwungenen Aufenthalte im besetzten Algerien fanden Themen und Diskussionen, die den europäischen Akademien unbekannt waren und durch den Kolonialismus zu ersticken drohten, Eingang in die eigenen Studien. Eine Kritik der polit-ökonomischen Vernunft, die sich von Europa ausgehend kolonial der Welt bemächtigt hat, ist deshalb gehalten, sich zu einer Kritik dieser (post-)kolonialen Verhältnisse zu erweitern. Was allgemein gilt, wird in diesem Punkt in besonderer Deutlichkeit ersichtlich: Eine umfassende Selbstkritik der Vernunft schließt die Kritik der Verstricktheit der eigenen Theorie und Praxis in (inter-)nationale Macht- und Gewaltverhältnisse ausdrücklich mit ein.[56] Gerade die wegweisenden Arbeiten frankophoner Autoren wie Aimé Césaire und Frantz Fanon bei der Entfaltung einer dekolonialen Kritik ermutigen dazu, die Suche nach Formen der Vernunftkritik aus Paris und Frankfurt auf Räume auszuweiten, die an den Rändern der europäischen intellektuellen Hegemonie liegen.

Das dekoloniale Vorhaben gegenüber kritischen Theorien ist dabei nicht als äußerliche Kritik an der westlichen Rationalität, sondern vielmehr als notwendige Folge einer immanenten Selbstkritik

55 Vgl. Ott, Michaela: Welches Außen des Denkens? Französische Theorien in (post)kolonialer Kritik. Wien/Berlin 2018.

56 In dieser Hinsicht zeigt die dekoloniale Kritik eine bemerkenswerte Affinität zur Frankfurter Kritischen Theorie, deren Einfluss sich bei einigen Vertreter:innen der angloamerikanischen *Critical Race Theory* erkennen lässt, wie bei den musikwissenschaftlichen Arbeiten von Fred Moten oder der Reflexion über Geschichtlichkeit, Katastrophe und Erinnerung bei Saidya Hartman: Vgl. Kohpeiß, Henrike: Bürgerliche Kälte. Affekt und koloniale Subjektivität. Frankfurt a. M. 2023, S. 16, Fn. 20. Als weiteres Beispiel gilt der Rückgriff auf Benjamins Ästhetik in der bahnbrechenden Arbeit von Gilroy, Paul: The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness. London/New York 1993.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Vernunft zu verstehen. Diese bedarf hierbei ständig einer kritischen Kontamination mit alternativen, bis heute marginalisierten Perspektiven – sowohl innerhalb als auch außerhalb Europas –, um ihre methodologischen und systematischen Grenzen erodieren zu lassen. Nur mittels einer solchen Verunreinigung bleibt kritische Theorie fähig für eine politische Analyse der gegenwärtigen Welt. Ein ähnliches Argument lässt sich für andere Modelle der Vernunftkritik anführen, die gleichermaßen in der Lage sind, Aspekte der Frankfurter wie der Pariser kritischen Theorie zu transformieren, allen voran die feministische Kritik.[57] Auch sie erweist sich als eine Form der Selbstkritik westlicher Vernunft, indem sie den inhärent repressiven und ausschließenden Charakter abstrakter Begriffe und binärer Identitäten sichtbar macht. Der Mangel an solchen Perspektiven innerhalb des vorliegenden Bandes unterstreicht die Dringlichkeit einer Reflexion über die Möglichkeit einer transformativen Entgrenzung zwischen Modellen kritischer Theorie, die über die europäischen Grenzen und die heteropatriarchale Binarität hinausweisen. Wenn eine Einsicht negativ wie positiv aus den hier versammelten Beiträgen folgt, dann gerade diese: Vernunftkritik ist keine saubere Sache.

Vier Artikel entfalten diesen Zusammenhang von Eingrenzung, Begrenzung und Entgrenzung im Hinblick auf den Zusammenhang von Politik und Kritik. Der politischen Doppeldeutigkeit des Ästhetischen zwischen Reproduktion und Subversion bestehender sozialer Verhältnisse geht Melanie Reichert nach. Ein gemeinsames Anliegen von Adorno, Benjamin und Barthes sieht sie in der Notwendigkeit einer (Selbst-)Reflexion über die Rolle des Intellektuellen in einem kommodifizierten Produktionssystem. Zwingt dieses die Kulturkritik zu einer harmlosen Wiederholung etablierter Sinngehalte und Bedeutungen, verspricht die sinnliche Inkommensurabilität ästhetischer Medien dagegen die Freilegung eines subversiven Potenzials. Der Erfolg dieses kritischen Unterfangens bleibt jedoch stets prekär: Die unvorhersehbare Singularität des Ästhetischen vermag nur die Grenzen der Wahrnehmung aufzuzeigen und damit verdinglichte Routinen zu sabotieren.

57 Obwohl die Frankfurter Theorie weniger offen für feministische Ansätze als die Pariser war, eröffnet ihre Selbstreflexivität eine mögliche Begegnung beider Strömungen. Vgl. Ferrarese, Estelle: (Re)faire de la Théorie critique. Pour une (re)lecture féministe de l'École de Francfort. In: Cités 73 (2018), S. 43–56.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Mit interdisziplinärem Anspruch bringt dagegen Leonhard Geffke Theodor W. Adorno und Pierre Bourdieu miteinander ins Gespräch, um die Klassifikation als Grundproblem der Vernunft- und Gesellschaftskritik zu rekonstruieren. Klassifikation – stets einhergehend mit der Subsumtion von Besonderem unter ein Allgemeines – gerät dabei epistemologisch und gesellschaftstheoretisch in den Blick. Aufgezeigt wird, wie sich die philosophische Analyse der Entgrenzung eines auf Ähnlichkeit zielenden Identitätszwangs innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft des (Spät-)Kapitalismus bei Adorno und die soziologische Analyse eines auf Grenzziehungen zielenden Differenzzwangs in der symbolischen Alltagspraxis von Pierre Bourdieu theoriesystematisch zueinander verhalten. Jede vernunft- und gesellschaftskritische Suche nach Erkenntnis und Befreiung – so wird verdeutlicht – ist auf einen reflexiven Umgang mit der sowohl für Erkenntnis und Gesellschaft notwendigen als auch mit Beherrschung vermittelten Klassifikation angewiesen.

Der Frage, wie eine solche Erkenntnis- und Sozialpraxis beschaffen sein könnte, geht Janis Walter anhand eines Vergleichs der Begriffe des Nichtidentischen und der Differenz bei Adorno und Deleuze nach. Walter zeigt dafür zunächst die politischen Konsequenzen begrifflicher Allgemeinbestimmungen, der Dialektik von Allgemeinem und Besonderem sowie der Subsumtionslogik von Regel und Fall auf. Dabei bezieht er seine Rekonstruktion auf eine Analyse der zeitgenössischen deutschen Migrationspolitik – einer Realpolitik der Grenzen. Der Vergleich der Philosophien Adornos und Deleuzes bezeugt ein Näheverhältnis: Beide werden zu Kronzeugen für Walters epistemologische und politische Kritik an identifikatorisch-differenzierenden Allgemeinbestimmungen und darüber hinaus zu Wegbereitern anderer Formen des Denkens und Erfahrens.

Zu einer dekolonialen Entgrenzung kritischer Philosophie trägt abschließend Niccolò Izzi mit einer Betrachtung zur Ästhetik in den Werken von Adorno und Édouard Glissant bei. Izzi fragt nach dem emanzipatorischen Potenzial der Adorno'schen Ästhetik, indem er sie mit der dekolonialen Kritik konfrontiert. Die ästhetische Autonomie, deren befreiendes Potenzial Adorno unablässig hervorhebt, wiederholt jenen kolonialen Gestus, in dem soziale Relationen, die ästhetischen Formen zugrunde liegen, im Namen einer Selbstgenügsamkeit des Kunstwerks getilgt werden. Dieser europäischen Idee der Autonomie stellt Glissant eine ästhetische Relationalität entge-

https://doi.org/10.5771/9783495989326-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gen. Und doch findet sich gerade hier ein unerwarteter Berührungspunkt beider Autoren: Am Adorno'schen Begriff des Naturschönen zeigt Izzi, dass ästhetische Autonomie selbst als eine dem Ästhetischen eigene Relationalität zu verstehen sei, die Teil einer Naturgeschichte ist.

Vernunftkritik ist somit als Kontamination wirksam. Sie ist ein Denken, das seine Schärfe gerade aus der Überschreitung der klinischen Identität des Begriffs zieht. Dies betrifft ihre Gegenstände und Formen gleichermaßen. Sie widersetzt sich etablierten Grenzregimen unterschiedlichster *couleur* – seien sie politischer oder philosophischer Art.

Eine kritische Theorie, deren Territorium einzig eine Heimat ohne Grenzstein sein kann, kommt ohne Papiere aus – und wird von ihren Freund:innen niemals nach einem Visum gefragt.[58]

Wir danken der Universität Hildesheim, Prof. Andreas Hetzel und seinen Mitarbeiter:innen für die Bereitstellung der Örtlichkeit, Infrastruktur und Technik sowie für die Unterstützung bei der Durchführung der Tagung *Kritische Theorie aus Paris und Frankfurt*, die vom 4. bis zum 6. Oktober 2024 stattfand und die Grundlage des hier vorliegenden Bandes bildet. Ermöglicht wurde der Sammelband von der großzügigen finanziellen Förderung des Programms NiedersachsenOPEN des Landes Niedersachsen und der Unterstützung von Andreas Hetzel, dem wir an dieser Stelle zu besonderem Dank verpflichtet sind.

Wir möchten zudem der Hans-Böckler-Stiftung, dem Programm Pro*Niedersachsen, dem Herder-Kolleg – Zentrum für transdisziplinäre Kulturforschung, der Sparkasse Hildesheim Goslar Peine, der Universität Hildesheim sowie der Deutschen Gesellschaft für französischsprachige Philosophie unseren herzlichen Dank für die Förderung der Tagung aussprechen.

Für die im Anhang abgedruckten Dokumente aus dem Nachlass Siegfried Kracauers danken wir Lorenz Mayr, der uns auf deren Existenz aufmerksam gemacht und die Reproduktionen beschafft hat. Wir danken dem Deutschen Literaturarchiv Marbach für die Bereitstellung der Scans und dem Suhrkamp Verlag für die Erlaubnis, sie hier abdrucken zu dürfen.

58 Derrida, Jacques: Papier Machine. Le ruban de machine à écrire et autres réponses. Paris 2001, S. 337.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Schließlich wollen wir uns beim Karl Alber Verlag und bei Frau Dr. Monika Mühlpfordt für die Möglichkeit bedanken, die Ergebnisse der Tagung vor der Flüchtigkeit des gesprochenen Wortes zu bewahren.

https://doi.org/10.5771/9783495989326-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kapitel 1:
Das System und seine Sprengung. Hegel, Husserl und Nietzsche

https://doi.org/10.5771/9783495989326-9 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -